

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

7-8

Anno LXXI

Luglio-Agosto 1994

Spediz. abbonam. postale
mensile - Pubblicità 50%



23 GIU. 1995

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 preceppo ecclesiastico e nei giorni festivi agli effetti civili.*

Segreteria dell'Arcivescovo - tel. 54 71 72: ore 9-12 (escluso giovedì)

CURIA METROPOLITANA

10121 TORINO - via dell'Arcivescovado n. 12

ORDINARI DEL TERRITORIO - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98 - fax 54 65 38

Segreteria ore 9-12

Vicario Generale e Vescovo Ausiliare - ore 9-12

Micchiardi S.E.R. Mons. Pier Giorgio (ab. tel. 436 16 10)

Pro-Vicario Generale e Moderatore - ore 9-12

Peradotto Mons. Francesco (ab. tel. 436 62 94)

Segretario del Moderatore: Cerino can. Giuseppe (ab. tel. 696 53 61)

Vicari Episcopali Territoriali

Distretto pastorale To-Città:

Berruto don Dario (tel. uff. 561 72 32 - ab. 0336/21 80 33)

lunedì ore 9-11; mercoledì e giovedì ore 9-12

Distretti pastorali:

To-Nord: Chiarle don Vincenzo (ab. *Vallo Torinese* tel. 924 93 76)

martedì ore 9-12; venerdì ore 9-11

To-Sud-Est: Favaro can. Oreste (ab. *Torino* tel. 54 95 84)

martedì ore 9-12; venerdì ore 9-11

To-Ovest: Candellone don Piergiacomo (ab. *La Cassa* tel. 0330/71 30 51 - 984 29 34)

mercoledì ore 9-12; venerdì ore 9-11

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

Ripa di Meana don Paolo, S.D.B. (ab. tel. 58 111)

lunedì ore 9-12; mercoledì ore 15-18

Segreteria: ore 9-12 (escluso sabato)

DELEGATI ARCIVESCOVILI

Baravalle don Sergio (tel. uff. 53 71 87 - ab. 248 24 20):

per la pastorale sociale e del lavoro, il servizio della carità, la pastorale della sanità.

Marengo don Aldo (tel. uff. 54 26 69 - ab. 436 20 25):

per la pastorale missionaria - catechistica - liturgica, il patrimonio artistico e storico, la pastorale delle comunicazioni sociali.

Pollano don Giuseppe (tel. uff. 53 53 76 - ab. 436 27 65):

per la formazione permanente dei fedeli: laici - diaconi permanenti - presbiteri, la pastorale dell'educazione cattolica, della cultura, della scuola e dell'Università.

Villata don Giovanni (tel. uff. 54 70 45 - ab. 992 19 41):

per la pastorale dei giovani, la pastorale della famiglia, la pastorale degli anziani e pensionati, la pastorale del turismo - tempo libero - sport.

ECONOMO DIOCESANO

Enriore mons. Michele (tel. uff. 53 53 21 - ab. 74 02 72)

(segue nella III di copertina)

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

PERIODICO UFFICIALE PER GLI ATTI DELL'ARCIVESCOVO E DELLA CURIA

Anno LXXI

Luglio-Agosto 1994

SOMMARIO

	pag.
Atti del Santo Padre	
Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante	947
<i>Catechesi dedicate ai Laici nella Chiesa:</i>	
— Le donne nel Vangelo (6.7)	951
— Gli ampi spazi di azione della donna nella Chiesa (13.7)	953
— L'eminente grandezza della maternità (20.7)	955
— La maternità nell'ambito del sacerdozio universale della Chiesa (27.7)	958
— Matrimonio e famiglia nell'apostolato (3.8)	960
— La Chiesa e le persone sole (10.8)	962
— I bambini nel cuore della Chiesa (17.8)	964
— La Chiesa dei giovani (31.8)	966
Atti della Santa Sede	
<i>Congregazione per la Dottrina della Fede:</i>	
Risposte ai dubbi proposti circa l'"isolamento uterino" ed altre questioni	969
<i>Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace:</i>	
Presentazione dello studio "Il moderno sviluppo delle attività finanziarie alla luce delle esigenze etiche del Cristianesimo"	1000
Atti del Cardinale Arcivescovo	
Conferenza all'International Inner Wheel Club: <i>La Lettera Apostolica "Mullieris dignitatem"</i>	971
Curia Metropolitana	
Cancelleria: Comunicazione — Ordinazioni presbiterali — Escardinazione — Rinuncia — Termine di ufficio — Trasferimenti — nomine — Parrocchia S. Leonardo Murialdo in Torino — Dedicazione di chiesa al culto — Comunicazione circa i "fatti" di S. Martino in Schio — Sacerdote diocesano defunto	981



Documentazione

Il diritto fondamentale al matrimonio. Problematica generale su impedimenti e proibizioni al matrimonio canonico (<i>Valerio Andriano</i>)	989
Il moderno sviluppo delle attività finanziarie alla luce delle esigenze etiche del cristianesimo (<i>Antoine de Salins - François Villeroy de Galhau</i>):	
— Presentazione del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace	1000
— Introduzione degli Autori	1001
— Prefazione (<i>Jean-Yves Calvez, S.I.</i>)	1002
— Testo	1004
I mormoni. Chi sono? In che cosa credono? (<i>La Civiltà Cattolica</i>)	1030
Il buddismo in Italia (<i>Giuseppe De Rosa, S.I.</i>)	1042

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

Nata nel luglio 1924 per volere dell'Arcivescovo Mons. Giuseppe Gamba, a due mesi dal suo ingresso in diocesi, 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.

L'abbonamento a *Rivista Diocesana Torinese*:

- 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 e gli Istituti religiosi maschili e femminili (cfr. *RDT* 1[1924], 63).

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

Abbonamento annuale per il 1994: L. 55.000.

Per abbonamenti rivolgersi a:

Opera Diocesana Buona Stampa - corso Matteotti n. 11, 10121 TORINO
c.c.p. 10532109 – tel. 54 54 97

Atti del Santo Padre

Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante 1995

Solidarietà, accoglienza, tutela da abusi e protezione a favore della donna sempre più coinvolta nell'emigrazione

In preparazione alla Giornata Mondiale del Migrante, che in Italia viene celebrata nella terza domenica di novembre, e in concomitanza con l'Anno Internazionale della donna indetto dalle Nazioni Unite per il 1995, il Santo Padre ha offerto questo Messaggio:

Carissimi Fratelli!

1. L'Anno Internazionale della Donna, indetto dalle Nazioni Unite per il 1995 — iniziativa a cui la Chiesa ha cordialmente aderito — mi induce ad assumere come tema del Messaggio per la prossima Giornata Mondiale del Migrante quello della donna coinvolta nel fenomeno migratorio. Il crescente spazio che essa è andata conquistando nel mondo del lavoro ha avuto come conseguenza il suo sempre maggiore interessamento nei problemi connessi con le migrazioni. Le proporzioni di tale coinvolgimento variano notevolmente all'interno dei diversi Paesi, ma il numero complessivo delle donne in migrazione tende ad uguagliare ormai quello degli uomini.

Ciò ha riflessi di grande rilevanza sul mondo femminile. Si pensi innanzi tutto alle donne che vivono la lacerazione degli affetti, per avere lasciato la propria famiglia nel Paese di origine. Spesso ciò è la conseguenza immediata di leggi che ritardano, quando addirittura non rifiutano, il riconoscimento del diritto al riconciliamento familiare. Se si può comprendere un provvisorio rinvio della ricomposizione della famiglia per favorire la successiva, migliore accoglienza, si deve respingere l'atteggiamento di chi la rifiuta quasi si trattasse di una pretesa senza alcun fondamento giuridico. A questo proposito, l'insegnamento del Concilio Vaticano II è esplicito: « Nel regolare l'emigrazione sia messa assolutamente al sicuro la convivenza domestica » (*Apostolicam actuositatem*, 11).

Come ignorare poi che, nella situazione di emigrazione, il peso della famiglia viene sovente a ricadere in buona parte sulla donna? Le società più evolute, che maggiormente attirano i flussi migratori, creano già per i propri componenti un ambiente in cui i coniugi si sentono spesso costretti a svolgere ambedue un'attività lavorativa.

A tale sorte soggiacciono anche maggiormente quanti in esse si inseriscono da migranti: essi devono sottoporsi a ritmi di lavoro spesso spossanti sia per provvedere al quotidiano sostentamento familiare, sia per favorire l'attuazione degli scopi per i quali hanno lasciato il loro Paese d'origine. Una simile situazione impone in genere i compiti più gravosi alla donna, che di fatto è costretta a svolgere un doppio lavoro, ancor più impegnativo quando ha figli da accudire.

2. Particolare sollecitudine pastorale deve essere riservata alle donne non sposate, sempre più numerose all'interno del fenomeno migratorio. La loro condizione richiede da parte dei responsabili non solo solidarietà e accoglienza, ma anche protezione e tutela da abusi e sfruttamenti.

La Chiesa riconosce a ciascuno « il diritto di lasciare il proprio Paese per vari motivi... e di cercare migliori condizioni di vita in un altro Paese (*Laborem exercens*, 23). Essa, tuttavia, mentre afferma che « le Nazioni più ricche sono tenute ad accogliere, nella misura del possibile, lo straniero alla ricerca della sicurezza e delle risorse necessarie alla vita, che non gli è possibile trovare nel proprio Paese di origine » (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2241), non nega alle Autorità pubbliche il diritto di controllare e di limitare i flussi migratori quando vi siano gravi ed obiettive ragioni di bene comune, che toccano l'interesse degli stessi emigranti.

I pubblici poteri non possono dimenticare le molteplici e spesso gravi motivazioni che spingono tante donne a lasciare il proprio Paese d'origine. Non vi è soltanto il bisogno di maggiori opportunità all'origine della loro decisione; esse sono spinte non di rado dalla necessità di sfuggire a conflitti culturali, sociali o religiosi, a inveterate tradizioni di sfruttamento, a legislazioni ingiuste o discriminatorie, per non fare che alcune esemplificazioni.

3. È purtroppo ben noto che, da sempre, alla migrazione regolare si accompagna, come un cono d'ombra, anche quella irregolare. Un fenomeno attualmente in espansione, con aspetti negativi che si ripercuotono con particolare evidenza sulle donne. Nelle pieghe dell'immigrazione clandestina si infiltrano non di rado elementi di degenerazione, come il commercio della droga e la piaga della prostituzione.

Al riguardo, una doverosa vigilanza deve essere esercitata anche nei Paesi di provenienza, poiché, approfittando della riduzione dei canali di emigrazione legale, organizzazioni inaffidabili spingono giovani donne sulle vie dell'espatrio clandestino, lusingandole con la prospettiva del successo, non senza averle prima depredate dei risparmi accumulati con sacrificio. La sorte a cui molte di esse vanno incontro è nota e triste: respinte alla frontiera, si ritrovano spesso trascinate, loro malgrado, nel disonore della prostituzione.

Occorre un'azione comune dei Governi interessati per individuare e punire i responsabili di simili offese alla dignità umana.

4. Il recente fenomeno di una più larga presenza della donna in emigrazione richiede, pertanto, un cambiamento di prospettiva nell'impostazione delle relative politiche ed emerge l'urgenza di garantire anche alle donne la parità di trattamento, sia per la retribuzione, sia per le condizioni di lavoro e di sicurezza. Sarà così più facile prevenire il rischio che la discriminazione nei confronti dei migranti in generale tenda ad accanirsi particolarmente contro la donna. Si impone inoltre la messa a punto di strumenti atti a facilitare l'inserimento e la formazione culturale e professionale della donna, nonché la sua partecipazione ai benefici dei provvedimenti sociali, quali l'assegnazione della casa, l'assistenza scolastica per i figli e adeguati sgravi fiscali.

5. Rivolgo ora un invito pressante alle Comunità cristiane presso le quali giungono i migranti. Con la loro accoglienza cordiale e fraterna esse rendono evidente nei fatti, prima ancora che nelle parole, che « le famiglie dei migranti... devono poter trovare dappertutto, nella Chiesa, la loro patria. È questo un compito connaturale alla Chiesa, essendo segno di unità nella diversità » (*Familiaris consortio*, 77).

Il mio augurio affettuoso si rivolge in modo speciale a voi, donne, che affrontate con coraggio la condizione di emigranti.

Penso a voi, mamme, che vi misurate con le difficoltà quotidiane, sostenute dall'amore per i vostri cari. Penso a voi, giovani donne, che vi incamminate verso un nuovo Paese, desiderose di migliorare la vostra condizione e quella delle vostre famiglie, sollevandole dalle ristrettezze economiche. Vi sorregge la fiducia di condurre l'esistenza in contesti in cui maggiori risorse materiali, spirituali e culturali vi permettano di operare con più libertà e responsabilità le vostre scelte di vita.

Il mio augurio, accompagnato da incessante preghiera, è che possiate raggiungere, nello svolgimento del difficile e delicato ruolo che vi compete, le giuste mete che vi prefiggete. La Chiesa è al vostro fianco con la cura ed il sostegno di cui avete bisogno.

Penso a voi, donne cristiane, che nell'emigrazione potete rendere un grande servizio alla causa dell'evangelizzazione. Seguite con coraggio e fiducia quanto vi suggeriscono l'amore e il senso di responsabilità, per acquistare sempre maggiore consapevolezza della vostra vocazione di sposa e di madri.

Quando vi è affidato il compito di accudire i bambini delle famiglie presso le quali prestate servizio, senza forzature e in piena consonanza di intenti con i genitori, approfittate della grande opportunità che vi è data di aiutare la formazione religiosa di tali bambini. Il sacerdozio comune, radicato nel Battesimo, si esprime in voi nelle doti caratteristiche della femminilità, quali la capacità di servire la vita con un impegno profondo, incondizionato e, soprattutto, animato dall'amore.

6. La storia della salvezza ci ricorda come la Provvidenza divina ha agito all'interno delle imprevedibili e misteriose interazioni di popoli, religioni, culture e razze diverse. Tra i tanti esempi che la Bibbia offre, mi piace ricordarne uno in particolare, al cui centro vi è la figura di una donna: si tratta della storia di Rut, la Moabita, sposa di un ebreo emigrato nella campagna di Moab a causa della carestia che affliggeva Israele. Rimasta vedova, ella decise di andare a vivere a Betlemme, città d'origine del marito. Alla suocera Noemi, che l'esortava a rimanere presso sua madre nella terra di Moab, rispose: « Non insistere con me perché ti abbandoni e torni indietro senza di te; perché dove andrai tu verrò anch'io; dove ti fermerai, mi fermerò: il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio; dove morirai tu, morirò anch'io e vi sarò sepolta » (Rt 1, 16-17). Così Rut seguì Noemi a Betlemme, dove divenne la moglie di Booz, dalla cui discendenza nacque Davide e poi Gesù.

In questa prospettiva acquistano un senso di forte attualità le parole rivolte dal Signore, per bocca del profeta Geremia, al suo popolo, esiliato a Babilonia: « Costruite case ed abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti; prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie; scegliete mogli per i figli e maritate le figlie; costoro abbiano figli e figlie. Moltiplicatevi lì e non diminuite. Cercate il benessere del paese in cui vi ho fatto deportare. Pregate il Signore per esso, perché dal suo benessere dipende il vostro benessere » (*Ger* 29, 5-7). È un invito rivolto a persone piene di nostalgia per la loro terra d'origine, alla quale le legava il ricordo di persone ed eventi familiari.

Maria che, sorretta dalla fede nell'adempimento delle promesse del Signore, visse sempre attenta a cogliere negli avvenimenti i segni della realizzazione della Parola del Signore, accompagni ed illumini il vostro itinerario di donne, madri e spose emigranti.

Ella, che nel pellegrinaggio della fede ha fatto l'esperienza anche dell'esilio, fortifichi in voi il desiderio del bene, vi sostenga nella speranza e vi rafforzi nella carità. Affidando alla Madre di Dio, la Vergine del cammino, i vostri impegni e le vostre speranze, vi benedico di cuore, insieme con le vostre famiglie e con quanti ovunque operano in favore di una vostra accoglienza rispettosa e fraterna.

Dal Vaticano, il 10 agosto dell'anno 1994, sedicesimo di Pontificato.

IOANNES PAULUS PP. II

Catechesi dedicate ai Laici nella Chiesa (9)

MERCOLEDÌ 6 LUGLIO

Le donne nel Vangelo

1. Quando si parla della dignità e della missione della donna secondo la dottrina e lo spirito della Chiesa, occorre avere gli occhi al Vangelo, alla cui luce il cristiano tutto vede, esamina, giudica.

Nella precedente catechesi abbiamo proiettato la luce della Rivelazione sull'identità e il destino della donna, presentando come segnacolo la Vergine Maria, secondo le indicazioni del Vangelo. Ma in quella stessa fonte divina troviamo altri segni della volontà di Cristo riguardo alla donna. Egli ne parla con rispetto e bontà, mostrando nel suo atteggiamento la volontà di accogliere la donna e di richiedere il suo impegno nell'instaurazione del Regno di Dio nel mondo.

2. Possiamo ricordare anzitutto i numerosi casi di guarigione di donne (cfr. *Mulieris dignitatem*, 13). E quegli altri in cui Gesù rivela il suo cuore di Salvatore, pieno di tenerezza negli incontri con coloro che soffrono, siano uomini o donne. « Non piangere! » dice alla vedova di Nain (*Lc 7, 13*). E poi le restituisce il figlio risuscitato da morte. Questo episodio lascia intravedere quale doveva essere il sentimento intimo di Gesù verso la sua madre, Maria, nella prospettiva drammatica della partecipazione alla propria Passione e Morte. Anche alla figlia morta di Giairo Gesù parla con tenerezza: « Fanciulla, io ti dico, alzati! ». E, risuscitatala, ordina « di darle da mangiare » (*Mc 5, 41.43*). Ancora, manifesta la sua simpatia per la donna curva, che egli guarisce: e in questo caso, con l'allusione a Satana, fa pensare anche alla salvezza spirituale che arreca a quella donna (cfr. *Lc 13, 10-17*).

3. In altre pagine del Vangelo troviamo espressa l'ammirazione di Gesù per la fede di alcune donne. Ad esempio, nel caso dell'emorroissa: « La tua fede ti ha salvata » (*Mc 5, 34*), le dice. È un elogio che ha tanto più valore in quanto la donna era stata oggetto della segregazione imposta dalla legge antica. Gesù libera la donna anche da questa oppressione sociale. A sua volta, la cananea riceve da Gesù il riconoscimento: « Donna, davvero grande è la tua fede » (*Mt 15, 28*). È un elogio che ha un significato tutto particolare, se si pensa che era rivolto ad una straniera per il mondo di Israele. Possiamo ancora ricordare l'ammirazione di Gesù per la vedova che offre il suo obolo nel tesoro del tempio (cfr. *Lc 21, 1-4*); e il suo apprezzamento per il servizio che riceve da Maria di Betania (cfr. *Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Gv 12, 1-8*), il cui gesto — egli annuncia — sarà portato a conoscenza di tutto il mondo.

4. Anche nelle sue parabole Gesù non esita a portare similitudini ed esempi tratti dal mondo femminile, a differenza del *midrash* dei rabbini, dove compaiono solo figure maschili. Gesù si riferisce sia a donne che a uomini. Volendo fare un raffronto, si potrebbe forse dire che il vantaggio è dalla parte delle donne. Ciò significa, quanto meno, che Gesù evita persino l'apparenza di una attribuzione di inferiorità alla donna.

E ancora: Gesù apre l'accesso del suo Regno alle donne come agli uomini. Aprendolo alle donne, egli vuole aprirlo ai bambini. Quando dice: « Lasciate che i bambini vengano a me » (*Mc* 10, 14), egli reagisce alla sorveglianza dei discepoli che volevano impedire alle donne di presentare i loro figli al Maestro. Si direbbe che egli dia ragione alle donne e al loro amore per i bambini!

Nel suo ministero, Gesù è accompagnato da numerose donne, che lo seguono e rendono servizio a lui e alla comunità dei discepoli (cfr. *Lc* 8, 1-3). È un fatto nuovo, rispetto alla tradizione giudaica. Gesù, che ha attirato quelle donne alla sua sequela, anche in questo modo manifesta il superamento dei pregiudizi diffusi nel suo ambiente, come in buona parte del mondo antico, sull'inferiorità della donna. Nella sua lotta contro le ingiustizie e le prepotenze rientra anche questa sua esclusione delle discriminazioni tra le donne e gli uomini nella sua Chiesa (cfr. *Mulieris dignitatem*, 13).

5. Non possiamo non aggiungere che dal Vangelo risulta la benevolenza di Gesù anche verso alcune peccatrici, alle quali chiede il pentimento, ma senza infierire contro di esse per i loro sbagli, tanto più che questi comportano una corresponsabilità dell'uomo. Alcuni episodi sono molto significativi: la donna che si reca nella casa del fariseo Simone (cfr. *Lc* 7, 36-50) non è solo perdonata dei peccati, ma anche elogiata per il suo amore; la samaritana è trasformata in messaggera della nuova fede (cfr. *Gv* 4, 7-37); la donna adultera riceve, col perdono, la semplice esortazione a non peccare più (cfr. *Gv* 8, 3-11; *Mulieris dignitatem*, 14). Senza dubbio non vi è in Gesù acquiescenza dinanzi al male, al peccato, da chiunque sia commesso: ma quanta comprensione della fragilità umana e quale bontà verso chi già soffre per la propria miseria spirituale, e più o meno coscientemente cerca in lui il Salvatore!

6. Il Vangelo infine attesta che Gesù chiama espressamente le donne a cooperare alla sua opera salvifica. Non solo le ammette a seguirlo per rendere servizio a lui e alla comunità dei discepoli, ma chiede loro altre forme di impegno personale. Così, chiede a Marta l'impegno nella fede (cfr. *Gv* 11, 26-27): ed essa, rispondendo all'invito del Maestro, fa la sua professione di fede prima della risurrezione di Lazzaro. Dopo la Risurrezione, affida alle pie donne che erano andate al sepolcro e a Maria di Magdala l'incarico di trasmettere il suo messaggio agli Apostoli (cfr. *Mt* 28, 8-10; *Gv* 20, 17-18): « Le donne furono così le prime messaggerie della Risurrezione di Cristo per gli stessi Apostoli » (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 641). Sono segni abbastanza eloquenti della sua volontà di impegnare anche le donne nel servizio al Regno.

7. Questo comportamento di Gesù ha la sua spiegazione teologica nell'intento di unificare l'umanità. Egli, come dice San Paolo, ha voluto riconciliare tutti gli uomini, mediante il suo sacrificio, « in un solo corpo » e fare di tutti « un solo uomo nuovo » (*Ef* 2, 15.16), cosicché ora « non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù » (*Gal* 3, 28).

Ed ecco la conclusione della nostra catechesi: se Gesù Cristo ha riunito l'uomo e la donna nell'uguaglianza della condizione di figli di Dio, Egli impegna ambedue nella sua missione, non sopprimendo affatto la diversità, ma eliminando ogni ingiusta ineguaglianza, e tutti riconciliando nell'unità della Chiesa.

8. La storia delle prime comunità cristiane attesta il grande contributo che le donne hanno portato all'evangelizzazione: a cominciare da « Febe, nostra sorella, — come la qualifica San Paolo — diaconessa della Chiesa di Cencre: ... anch'essa — egli dice — ha protetto molti, e anche me stesso » (*Rm* 16, 1-2). Mi è caro rendere qui omaggio alla memoria di lei e delle tante altre collaboratrici degli Apostoli a

Cencre, a Roma e in tutte le comunità cristiane. Con esse ricordiamo ed esaltiamo anche tutte le altre donne — religiose e laiche — che nei secoli hanno testimoniato il Vangelo e trasmesso la fede, esercitando un grande influsso sulla fioritura di un clima cristiano nella famiglia e nella società.

MERCOLEDÌ 13 LUGLIO

Gli ampi spazi di azione della donna nella Chiesa

1. Tutti i seguaci di Cristo possono e devono essere, nella Chiesa, membri attivi in forza del Battesimo e della Cresima e, per i coniugati, in forza dello stesso sacramento del Matrimonio. Ma voglio sottolineare, oggi, alcuni punti riguardanti l'impegno della donna, che certo è chiamata ad una cooperazione sua propria — degnissima e importantissima — alla missione della Chiesa.

Partecipe, come tutti i fedeli, dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, ella ne esprime aspetti specifici, corrispondenti e adatti alla personalità femminile: e proprio per questo riceve dei carismi, che aprono vie concrete alla sua missione.

2. Non posso qui ripetere quanto ho scritto nella Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988) e nella Esortazione Apostolica *Christifideles laici* (30 dicembre 1988) sulla dignità della donna e sui fondamenti antropologici e teologici della condizione femminile. Là ho parlato della sua partecipazione alla vita della società umana e cristiana e alla missione della Chiesa in riferimento alla famiglia, alla cultura e ai vari stati di vita, ai vari settori in cui si esercita l'attività umana, alle varie esperienze di gioia e dolore, salute e malattia, successo e insuccesso, presenti nella vita di tutti.

Secondo il principio enunciato dal Sinodo del 1987, e riportato dalla *Christifideles laici* (n. 51), « le donne partecipano alla vita della Chiesa senza alcuna discriminazione, anche nelle consultazioni e nell'elaborazione delle decisioni ». Ne consegue per le donne la possibilità di partecipare ai vari consigli pastorali diocesani e parrocchiali, come pure ai Sinodi diocesani e ai Concilii particolari. Anzi, secondo la proposta del Sinodo, le donne « devono essere associate alla preparazione dei documenti pastorali e delle iniziative missionarie, e devono essere riconosciute come cooperatrici della missione della Chiesa nella famiglia, nella professione e nella comunità civile » (*Ivi*). Sono tutti campi nei quali l'intervento di donne preparate può portare un grande contributo di saggezza e di moderazione, di coraggio e di dedizione, di spiritualità e di fervore per il bene della Chiesa e della società.

3. Su tutto l'impegno ecclesiale della donna può e deve riflettersi la luce della rivelazione evangelica, secondo la quale *una donna* è stata chiamata a dare, quale rappresentante del genere umano, il consenso all'Incarnazione del Verbo. È il racconto dell'Annunciazione che suggerisce questa verità, quando ci fa sapere che solo dopo il « fiat mihi » di Maria, la quale accettava di essere la madre del Messia, « l'angelo partì da lei » (*Lc 1, 38*). L'angelo aveva compiuto la sua missione: poteva portare a Dio il suo « sì » dell'umanità, pronunciato da Maria di Nazaret.

Seguendo l'esempio di Maria, che Elisabetta poco tempo dopo proclama beata per aver creduto (cfr. *Lc* 1, 42), e ricordando che anche a Marta, prima di risuscitare Lazzaro, Gesù chiede una professione di fede (cfr. *Gv* 11, 26), la donna cristiana sentirà di essere chiamata in modo singolare a professare e testimoniare la fede. La Chiesa ha bisogno di testimoni decisi, coerenti, fedeli, che, davanti ai dubbi e all'incredulità così frequenti in molti strati della società odierna, mostrino con le parole e con le opere la loro adesione al Cristo sempre vivente.

Non possiamo dimenticare che, secondo la narrazione evangelica, nel giorno della Risurrezione di Gesù furono le donne a testimoniare per prime questa verità, incontrando i dubbi e forse un certo scetticismo dei discepoli, i quali non volevano credere ma che alla fine condivisero la loro fede. Anche in quel momento si manifestava la natura più intuitiva dell'intelligenza della donna, che la rende più aperta alla verità rivelata, maggiormente capace di cogliere il significato dei fatti e di accogliere il messaggio evangelico. Nel corso dei secoli sono state innumerevoli le prove di questa capacità e di questa prontezza.

4. La donna ha un'attitudine tutta particolare a trasmettere la fede, sicché Gesù stesso vi ha fatto appello per l'evangelizzazione. Così avviene con la Samaritana, che Gesù incontra al « pozzo di Giacobbe » e sceglie per la prima espansione della nuova fede in territorio non giudaico. L'Evangelista annota che, dopo aver personalmente aderito alla fede in Cristo, la Samaritana si affretta a comunicarla ad altri, con entusiasmo ma anche con quella schiettezza che favorisce il consenso di fede: « Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il Messia? » (*Gv* 4, 29). La Samaritana, dunque, si limita a porre una domanda e attira i suoi concittadini a Gesù, con la sincera umiltà che accompagna la segnalazione della meravigliosa scoperta da lei fatta.

Si possono intravedere, nel suo comportamento, le qualità tipiche dell'apostolato femminile anche nel nostro tempo: l'umile iniziativa, il rispetto delle persone senza la pretesa di imporre un modo di vedere, l'invito a ripetere la propria esperienza, come via per giungere alla personale convinzione di fede.

5. Occorre rilevare che, nella famiglia, la donna ha la possibilità e la responsabilità della trasmissione della fede nella prima educazione dei figli. A lei in modo peculiare spetta il gioioso compito di portarli alla scoperta del mondo soprannaturale. La comunione profonda che l'unisce ad essi le consente di orientarli efficacemente verso Cristo.

Tuttavia, questo compito di trasmissione della fede, per la donna, non è destinato a svolgersi solo nell'ambito della famiglia, ma — come si legge nella *Christifideles laici* — « anche nei più diversi luoghi educativi e, in termini più ampi, in tutto ciò che riguarda l'accoglienza della Parola di Dio, la sua comprensione e la sua comunicazione: anche lo studio, la ricerca e la docenza teologica » (n. 51). Sono tutti accenni al ruolo che la donna ha nel campo della catechesi, che oggi si è allargato in spazi ampi e diversi, dei quali alcuni impensabili nei tempi passati.

6. E ancora: la donna ha un cuore comprensivo, sensibile, compassionevole, che le permette di conferire uno stile delicato e concreto alla carità. Sappiamo che nella Chiesa vi sono state sempre numerose donne — religiose e laiche, madri di famiglia e nubili — che si sono dedicate al sollievo delle sofferenze umane. Esse hanno scritto pagine meravigliose di dedizione alle necessità dei poveri, dei malati, degli infermi, degli impediti e di tutti coloro che ieri erano, e spesso sono anche oggi, abbandonati o rifiutati dalla società. Quanti nomi salgono dal cuore alle labbra quando si vuol fare anche solo un semplice accenno a quelle eroiche figure della

carità, esercitata con tatto e abilità tutta femminile, sia all'interno delle famiglie, sia in Istituti, sia nei casi di mali fisici, sia nei confronti di persone in preda alla angoscia morale, all'oppressione, allo sfruttamento. Niente di tutto questo sfugge allo sguardo divino, e anche la Chiesa porta in cuore i nomi e le esperienze esemplari di tante nobili rappresentanti della carità: a volte le iscrive nell'albo dei suoi Santi.

7. E infine? Un campo significativo dell'apostolato femminile nella Chiesa è quello dell'animazione della liturgia. La partecipazione femminile alle celebrazioni, generalmente più numerosa di quella maschile, mostra l'impegno nella fede, la sensibilità spirituale, l'inclinazione alla pietà e l'attaccamento della donna alla preghiera liturgica e all'Eucaristia.

Su questa cooperazione della donna con il sacerdote e gli altri fedeli nella Celebrazione Eucaristica, possiamo veder proiettata la luce della cooperazione della Vergine Maria con Cristo, nella Incarnazione e nella Redenzione. *Ecce ancilla Domini:* «Ecco la serva del Signore, si faccia di me secondo la tua parola» (*Lc 1, 38*). Maria è il modello della donna cristiana nello spirito e nell'attività, che dilata nel mondo il mistero del Verbo incarnato e redentore.

Nella Chiesa Gesù ha affidato il prolungamento della sua opera redentiva al ministero dei Dodici e dei loro collaboratori e successori: accanto ad essi, tuttavia, ha voluto la cooperazione delle donne, come appare già dall'aver associato Maria alla sua opera. Più specificamente, ha manifestato questa intenzione con la scelta di Maria di Magdala come portatrice del primo messaggio del Risorto agli Apostoli. È una collaborazione che emerge fin dall'inizio dell'evangelizzazione. Essa si è ripetuta poi infinite volte dai primi secoli cristiani sia come attività educativa o scolastica, sia come impegno di apostolato culturale, o di azione sociale, o di collaborazione con le parrocchie, le diocesi, le varie istituzioni cattoliche. In ogni caso splende sul mistero della donna la luce dell'*Ancilla Domini* e delle altre donne esemplari immortalate dal Vangelo. Anche se molte di esse rimangono sconosciute, nessuna viene dimenticata da Cristo il quale, riferendosi a Maria di Betania, che aveva versato sul suo capo l'olio profumato, affermò: «Ciò che essa ha fatto, sarà detto dovunque verrà predicato questo Vangelo, nel mondo intero...» (cfr. *Mt 26, 13*).

MERCOLEDÌ 20 LUGLIO

L'eminent grandezza della maternità

1. Per quanto si aprano alla donna spazi di lavoro professionale nella società e di apostolato nella Chiesa, niente si potrà mai equiparare all'eminente dignità che le appartiene per la sua maternità, quando questa viene vissuta in tutte le sue dimensioni. Vediamo che Maria, modello della donna, ha compiuto la missione a cui era chiamata nell'economia dell'Incarnazione e della Redenzione *sulla via della maternità*.

Nella Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* (n. 17), ho sottolineato che la maternità di Maria è stata associata in modo eccezionale alla sua verginità, sicché essa

è il modello anche delle donne che consacrano la loro verginità a Dio (cfr. n. 17). Quando tratteremo della vita consacrata, potremo tornare su questo tema della verginità dedicata al Signore. Nella presente catechesi, continuando a considerare il ruolo dei laici nella Chiesa, desidero piuttosto soffermarmi sull'apporto della donna alla comunità umana e cristiana mediante la maternità.

Il valore della maternità è stato elevato al più alto grado in Maria, Madre dell'eterno Verbo-Dio, fattosi uomo nel suo grembo verginale. Per questa maternità, Maria è parte essenziale del mistero dell'Incarnazione. Inoltre, per la sua unione al sacrificio redentore di Cristo, ella è diventata la Madre di tutti i cristiani e di tutti gli uomini. Anche sotto questo aspetto rifulge il valore attribuito, nel piano divino, alla maternità, che trova la sua singolare e sublime espressione in Maria, ma che si può veder riflesso, da quel vertice supremo, in ogni maternità umana.

2. Mai come oggi, forse, è stato necessario rivalutare l'idea della maternità, che non è una concezione arcaica, appartenente ai primordi mitologici della civiltà. Per quanto si possano moltiplicare e allargare i ruoli della donna, tutto in essa — fisiologia, psicologia, costume quasi connaturato, sentimento morale, religioso e persino estetico — rivela ed esalta la sua attitudine, capacità e missione di generare da sé un nuovo essere. Essa, ben più dell'uomo, è protesa all'impegno generativo. In virtù della gravidanza e del parto, è più intimamente legata al bambino, più vicina a tutto il suo sviluppo, più immediatamente responsabile della sua crescita, più intensamente partecipe della sua gioia, del suo dolore, del suo rischio nella vita. Anche se è vero che il compito della madre deve essere coordinato con la presenza e la responsabilità del padre, è la donna che svolge il ruolo più importante all'inizio della vita di ogni essere umano. È un ruolo in cui si evidenzia una caratteristica essenziale della persona umana, destinata non a rimanere chiusa in se stessa, ma ad aprirsi e donarsi agli altri. È quanto afferma la Costituzione *Gaudium et spes*, secondo la quale l'essere umano «non può ritrovarsi pienamente se non mediante il dono sincero di sé» (n. 24). Tale orientamento verso gli altri è essenziale alla persona in forza dell'altissima fonte di carità trinitaria da cui l'uomo ha origine. E la maternità rappresenta un vertice di tale orientamento personalistico e comunitario.

3. Purtroppo, dobbiamo constatare che il valore della maternità è stato oggetto di contestazione e di critiche. La grandezza che tradizionalmente le viene attribuita è stata presentata come un'idea arretrata, un fetuccio sociale. Da un punto di vista antropologico-etico, c'è chi l'ha considerata come un limite imposto allo sviluppo della personalità femminile, come una restrizione alla libertà della donna e al suo desiderio di assumere e svolgere altre attività. Così molte donne si sentono spinte a rinunciare alla maternità non per altre ragioni di servizio e, in definitiva, di maternità spirituale, ma per potersi dedicare a un lavoro professionale. Molte addirittura rivendicano il diritto di sopprimere in se stesse la vita di un figlio mediante l'aborto, come se il diritto che posseggono sul proprio corpo implicasse un diritto di proprietà sul figlio concepito. Che se qualche madre ha preferito affrontare il rischio di perdere la vita, la si è talvolta tacciata di follia o di egoismo, e in ogni caso di arretratezza culturale.

Sono aberrazioni in cui si manifestano gli effetti paurosi dell'allontanamento dallo spirito cristiano, il quale è in grado di garantire e di ricostruire anche i valori umani.

4. La concezione della personalità e della comunione umana che si deduce dal Vangelo non consente di approvare la volontaria rinuncia alla maternità per il semplice desiderio di procurarsi dei vantaggi materiali o delle soddisfazioni nell'esercizio

di determinate attività. Ciò costituisce, infatti, una distorsione della personalità femminile, destinata alla connaturale espansione nella maternità.

La stessa unione matrimoniale non può esaurirsi in un egoismo a due: l'amore che unisce gli sposi tende ad espandersi nel figlio e a diventare amore dei genitori per il figlio, come attesta l'esperienza di tante coppie dei secoli passati e anche del nostro tempo: coppie che nel frutto del loro amore hanno trovato la via del loro rafforzamento e assestamento e, in certi casi, del ricupero e della ripresa.

D'altra parte, la persona del figlio, anche appena concepito, gode già di diritti che devono essere rispettati. Il bambino non è un oggetto di cui la madre può disporre, ma una persona alla quale ella è tenuta a dedicarsi, con tutti i sacrifici che la maternità comporta, ma anche con le gioie che essa procura (cfr. *Gv* 16, 21).

5. Anche nelle condizioni psico-sociali del mondo contemporaneo, la donna è, dunque, chiamata a prendere coscienza del valore della sua vocazione alla maternità, come affermazione della propria dignità personale, come capacità e accettazione dell'espansione di sé in nuove vite, e, in luce teologica, come partecipazione all'attività creatrice di Dio (cfr. *Mulieris dignitatem*, 18). Questa partecipazione è più intensa nella donna che nell'uomo, in virtù del suo ruolo specifico nella procreazione. La coscienza di tale privilegio fa dire a Eva, dopo il primo parto, come leggiamo nel Libro della Genesi: « Ho acquistato un uomo dal Signore » (*Gen* 4, 1). E, poiché la maternità è per eccellenza un contributo alla propagazione della vita, nel testo biblico Eva viene detta « madre di tutti i viventi » (*Gen* 3, 20). Questo appellativo ci fa pensare alla realizzazione in Eva — e in ogni madre — dell'immagine di Dio, il quale, come proclamava Gesù, « non è un Dio dei morti ma dei viventi » (*Mc* 12, 27).

Nella luce della rivelazione biblica e cristiana, la maternità appare come una partecipazione all'amore divino verso gli uomini: amore che, secondo la Bibbia, ha anche un aspetto materno di compassione e di misericordia (cfr. *Is* 49, 15; *Dt* 32, 11; *Sal* 86, 15; ecc.).

6. Accanto alla maternità che si esercita nella famiglia, esistono tante altre mirabili forme di maternità spirituale, non solo nella vita consacrata, di cui parleremo a suo tempo, ma anche in tutti i casi in cui vediamo donne impegnate con dedizione materna nei riguardi dei bambini orfani, malati, abbandonati; nei riguardi dei poveri, degli sventurati; nelle numerose iniziative e opere suscite dalla carità cristiana. In questi casi si attua magnificamente il principio, fondamentale nella pastorale della Chiesa, della umanizzazione verso la società contemporanea. Veramente « la donna sembra avere una specifica sensibilità, grazie alla speciale esperienza della sua maternità, per l'uomo e per tutto ciò che costituisce il suo vero bene, a cominciare dal fondamentale valore della vita » (*Christifideles laici*, 51). Non è dunque esagerato definire "posto-chiave" quello che la donna occupa nella società e nella Chiesa.

MERCOLEDÌ 27 LUGLIO

La maternità nell'ambito del sacerdozio universale della Chiesa

1. La donna partecipa al sacerdozio comune dei fedeli (cfr. *Lumen gentium*, 10) in molte forme, ma specialmente *con la maternità*: non solo quella spirituale, ma anche quella che molte donne scelgono come naturale funzione loro propria, in ordine al concepimento, alla generazione e all'educazione dei figli: « dare al mondo un uomo »!

È un compito, che nell'ambito della Chiesa include un'alta vocazione e diventa una missione, con l'inserimento della donna nel *sacerdozio comune* dei fedeli.

2. In tempi abbastanza recenti è venuta affermandosi, anche in ambito cattolico, la rivendicazione da parte di alcune donne del *sacerdozio ministeriale*. È una rivendicazione che poggia, in realtà, su di un presupposto non sostenibile: il ministero sacerdotale non è infatti una funzione a cui si acceda in base a criteri sociologici o a procedure giuridiche, ma solo in obbedienza alla volontà di Cristo.

Ora, Gesù ha affidato solo a persone di sesso maschile il compito del sacerdozio ministeriale. Pur avendo invitato anche alcune donne a seguirlo, e pur chiedendo la loro cooperazione, non ha chiamato o ammesso alcuna di loro a far parte del gruppo al quale avrebbe affidato il sacerdozio ministeriale nella sua Chiesa. La sua volontà appare dall'insieme del suo comportamento, oltre che da gesti significativi, che la Tradizione cristiana ha interpretato costantemente come indicazioni da seguire.

3. Così risulta dai Vangeli che Gesù non ha mai mandato le donne in missioni di predicazione, come ha fatto per il gruppo dei Dodici, che erano tutti di sesso maschile (cfr. *Lc* 9, 1-6), e anche per i Settantadue, tra i quali non viene menzionata nessuna presenza femminile (cfr. *Lc* 10, 1-20).

Solo ai Dodici Gesù dà l'autorità sul regno: « Io preparo per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me » (*Lc* 22, 29). Solo ai Dodici conferisce la missione e il potere di rifare l'Eucaristia in suo nome (cfr. *Lc* 22, 19): essenza del sacerdozio ministeriale. Solo agli Apostoli, dopo la sua risurrezione, dà il potere di rimettere i peccati (cfr. *Gv* 20, 22-23) e di intraprendere l'opera di evangelizzazione universale (cfr. *Mt* 28, 18-20; *Mc* 16, 16-18).

La volontà di Cristo è stata seguita dagli Apostoli e dagli altri responsabili delle prime comunità, che hanno dato inizio alla Tradizione cristiana, da allora sempre vigente nella Chiesa. Questa Tradizione ho sentito il dovere di ribadire con la recente Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis* (22 maggio 1994), dichiarando che « la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'Ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa » (n. 4). È qui in gioco la fedeltà al ministero pastorale come è stato istituito da Cristo. È quanto già affermava Pio XII, il quale, nel rilevare che « la Chiesa non ha alcun potere sulla sostanza dei Sacramenti, cioè su tutto quello che il Cristo Signore, a testimonianza delle fonti della Rivelazione, ha voluto che si mantenga nel segno sacramentale », concludeva che essa è tenuta ad accogliere come normativa « la sua pratica di conferire solo a degli uomini l'Ordinazione sacerdotale » (cfr. *AAS* 40 [1948], 5).

4. Non si può contestare il valore permanente e normativo di questa pratica dicendo che la volontà manifestata da Cristo è dovuta alla mentalità vigente nell'epoca sua e ai pregiudizi allora e anche in seguito diffusi a detrimento della donna. In realtà, Gesù non si è mai conformato a una mentalità sfavorevole alla donna ed ha, anzi, reagito contro le inegualanze dovute alla differenza dei sessi: chiamando delle donne a seguirlo, ha mostrato il suo superamento del costume e della mentalità dell'ambiente. Se egli riservava il sacerdozio ministeriale agli uomini, lo faceva con tutta libertà, e nelle sue disposizioni e scelte non vi era alcuna presa di posizione sfavorevole nei confronti delle donne.

5. Se si cerca di afferrare il motivo per il quale Gesù ha riservato agli uomini l'accesso al ministero sacerdotale, lo si può scoprire nel fatto che il sacerdote rappresenta Cristo stesso nel suo rapporto con la Chiesa. Orbene, questo rapporto è di genere sponsale: Cristo è lo sposo (cfr. *Mt* 9, 15; *Gv* 3, 29; *2 Cor* 11, 2; *Ef.* 5, 25), la Chiesa è la sposa (*2 Cor* 11, 2; *Ef* 5, 25-27.31-32; *Ap* 19, 7; 21, 9). Perché il rapporto tra Cristo e Chiesa sia validamente espresso nell'ordine sacramentale, è quindi indispensabile che Cristo sia rappresentato da un uomo. La distinzione dei sessi è molto significativa in questo caso e non può essere ignorata senza che sia intaccato il Sacramento. Infatti la specificità del segno adoperato è essenziale nei Sacramenti. Il Battesimo si deve fare con l'acqua che lava; non lo si può fare con l'olio, che unge, benché l'olio sia più costoso dell'acqua. Analogamente, il sacramento dell'Ordine si celebra con gli uomini, senza che questo ponga in questione il valore delle persone. Così si può capire la dottrina conciliare secondo la quale i Presbiteri, ordinati « in modo da poter agire in nome personale di Cristo, Capo della Chiesa » (*Decr. Presbyterorum Ordinis*, 2), « esercitano la funzione di Cristo Capo e Pastore per la parte di autorità che loro spetta » (n. 6).

Anche nella Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* viene spiegato il perché della scelta di Cristo, conservata fedelmente dalla Chiesa cattolica nelle sue leggi e nella sua disciplina (cfr. nn. 26-27).

6. Occorre del resto rilevare che la vera promozione della donna consiste nel promuoverla a ciò che le è proprio e le conviene nella sua qualità di donna, cioè di creatura differente dall'uomo, chiamata ad essere essa stessa non meno dell'uomo modello di personalità umana. È questa la "emancipazione" corrispondente alle indicazioni e alle disposizioni di Gesù, il quale ha voluto attribuire alla donna una missione a lei propria, in rispondenza alla sua naturale diversità dall'uomo.

Nell'adempimento di questa missione viene aperta la via dello sviluppo di una personalità di donna, che può offrire all'umanità, e in particolare alla Chiesa, un servizio conforme alle sue qualità.

7. Possiamo dunque concludere affermando che Gesù non attribuendo il sacerdozio ministeriale alla donna, non l'ha posta in una condizione di inferiorità, non l'ha privata di un diritto che le sarebbe appartenuto, non ha infranto l'uguaglianza della donna con l'uomo, ma piuttosto ha riconosciuto e rispettato la sua dignità. Istituendo il ministero sacerdotale per gli uomini, non ha inteso conferire loro una superiorità, ma chiamarli a un umile servizio, conforme al servizio di cui il Figlio dell'uomo è stato il modello (cfr. *Mc* 10, 45; *Mt* 20, 28). Destinando la donna a una missione corrispondente alla sua personalità, ne ha elevato la dignità e ne ha ribadito il diritto a una propria originalità anche nella Chiesa.

8. L'esempio di Maria, Madre di Gesù, completa la dimostrazione del rispetto della dignità della donna nella missione affidatale nella Chiesa.

Maria non è stata chiamata al sacerdozio ministeriale: eppure la missione da lei ricevuta non aveva meno valore di un ministero pastorale, gli era anzi ben superiore. Essa ha ricevuto una missione materna a livello eccelso: essere madre di Gesù Cristo, e quindi *Theotókos*, Madre di Dio. Missione che si dilaterà in maternità nei riguardi di tutti gli uomini nell'ordine della grazia.

Lo stesso si può dire della missione di maternità che molte donne assumono nella Chiesa (cfr. *Mulieris dignitatem*, 47). Esse sono collocate da Cristo nella mirabile luce di Maria che splende al vertice della Chiesa e del creato.

MERCOLEDÌ 3 AGOSTO

Matrimonio e famiglia nell'apostolato

1. Abbiamo sottolineato il ruolo della donna nella Chiesa. Ovviamente, non meno importante è il compito dell'uomo. La Chiesa ha bisogno della collaborazione di entrambi per l'adempimento della sua missione. L'ambito fondamentale in cui questa collaborazione si manifesta è la vita matrimoniale, la famiglia, che è «la prima originaria espressione della dimensione sociale della persona» (*Christifideles laici*, 40).

Il Concilio Vaticano II, riconoscendo «nei vari generi di vita e nei vari uffici un'unica santità», cita espressamente la via del matrimonio come via di santità: «I coniugi e i genitori cristiani, seguendo la loro propria via, devono con costante amore sostenersi a vicenda nella grazia per tutta la vita, e istruire nella dottrina cristiana e nelle virtù evangeliche la prole che hanno con amore ricevuta da Dio. Così offrono a tutti l'esempio di un amore instancabile e generoso, edificano una fraternità di carità e diventano i testimoni e i cooperatori della fecondità della madre Chiesa, in segno e in partecipazione di quell'amore col quale Cristo ha amato la sua sposa e ha dato se stesso per lei» (*Lumen gentium*, 41).

Due sono, dunque, gli aspetti essenziali della via della coppia e della famiglia: la santificazione nell'unione d'amore fedele, e la santificazione nella fecondità, con l'adempimento del compito di educare cristianamente la prole.

Oggi vogliamo riflettere sulla via di santità che è propria dei cristiani sposati, e perciò della gran parte dei fedeli. È una via importante, ma scossa oggi dall'influsso di alcune correnti di pensiero, alimentate dall'edonismo dilagante in tutta la società.

2. Riprendiamo quella bella affermazione del Concilio secondo la quale la via del matrimonio è via di santità, perché è destinata ad essere «segno e partecipazione di quell'amore col quale Cristo ha amato la sua sposa e ha dato se stesso per lei».

Secondo questa visione ecclesiologica, l'amore di Cristo è fonte e fondamento dell'amore che unisce gli sposi. Conviene sottolineare che si tratta del vero amore coniugale, e non soltanto di un impulso istintivo. Oggi la sessualità è spesso esaltata al punto da offuscare la natura profonda dell'amore. Certo, anche la vita sessuale ha un proprio reale valore, che non può essere sottovalutato, ma si tratta di un valore limitato, che non basta a fondare l'unione matrimoniale, poggiante per sua

natura sull'impegno totale della persona. Ogni sana psicologia e filosofia dell'amore è d'accordo su questo punto. Anche la dottrina cristiana mette in luce le qualità dell'amore unitivo delle persone, e proietta su di esso una luce superiore, elevandolo — in virtù del Sacramento — al livello della grazia e della comunicazione dell'amore divino da parte di Cristo. In questo senso San Paolo dice del matrimonio: « Questo mistero è grande » (*Ef* 5, 32), in relazione a Cristo e alla Chiesa. Questo mistero teologico è per il cristiano alla radice dell'etica del matrimonio, dell'amore coniugale e della stessa vita sessuale: « E voi, mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei » (*Ef* 5, 25).

La grazia e il vincolo sacramentale fanno sì che, come segno e partecipazione dell'amore di Cristo-Sposo, la vita coniugale sia, per gli sposi cristiani, la via della santificazione e, nello stesso tempo, per la Chiesa un incentivo efficace a ravvivare la comunione d'amore che la caratterizza. Come dice il Concilio, i coniugi « edificano una fraternità di carità » (*Lumen gentium*, 41).

3. Il Concilio enuncia e spiega le esigenze di questo nobile amore dei coniugi cristiani. Affermando che essi devono sostenersi a vicenda, sottolinea il carattere altruistico del loro amore: un amore che si concretizza nel reciproco sostegno e nella generosa dedizione. Parlano di un « costante amore... per tutta la vita », il Concilio attira l'attenzione sulla fedeltà come impegno che si fonda sulla fedeltà assoluta di Cristo Sposo. Il richiamo a questo impegno, necessario sempre, lo è massimamente di fronte a uno dei grandi mali della società contemporanea, la diffusa piaga dei divorzi, con le gravi conseguenze che ne derivano per gli sposi stessi e per i loro figli. Con il divorzio, marito e moglie infliggono a se stessi una ferita profonda, venendo meno alla propria parola, rompendo un legame vitale. Allo stesso tempo, nuocciono ai figli. Quanti bambini soffrono per l'allontanamento dell'uno o dell'altro genitore! Bisogna ripetere a tutti che Gesù Cristo, con il suo amore assolutamente fedele, dà agli sposi cristiani la forza della fedeltà e li rende capaci di resistere alla tentazione, oggi così diffusa e seducente, della separazione.

4. Bisogna anche ricordare che, siccome l'amore di Cristo-Sposo verso la Chiesa è un amore redentivo, l'amore dei coniugi cristiani diventa partecipazione attiva alla redenzione.

La redenzione è legata alla Croce: e questo aiuta a capire e a valorizzare il significato delle prove, che non sono certo risparmiate alla vita della coppia, ma che nel piano divino sono destinate a fortificare l'amore e a procurare una fecondità più grande alla vita coniugale. Lungi dal promettere ai suoi seguaci che si uniscono in matrimonio un paradiso terrestre, Gesù Cristo offre loro la possibilità e la vocazione a percorrere con Lui stesso un cammino che, attraverso difficoltà e sofferenze, rafforza la loro unione e li conduce a una gioia più grande, come prova l'esperienza di tante coppie cristiane, anche nel nostro tempo.

5. Già l'adempimento del compito procreativo contribuisce alla santificazione della vita coniugale, come abbiamo osservato a proposito della maternità: l'amore dei coniugi, che non si racchiude su se stesso, ma secondo l'impulso e la legge della natura si apre a nuove vite, diventa, con l'aiuto della grazia divina, un esercizio di carità santa e santificatrice, mediante il quale i coniugi contribuiscono alla crescita della Chiesa.

Lo stesso avviene nell'adempimento del compito educativo, che è un dovere connesso con la stessa procreazione. Come dice il Concilio Vaticano II, i coniugi cristiani devono « istruire nella dottrina cristiana e nelle virtù evangeliche » (*Lumen gentium*, 41) i loro figli. È l'apostolato più essenziale nell'ambito della famiglia. Quest'opera

di formazione spirituale e morale dei figli santifica nello stesso tempo i genitori, che ricevono essi stessi il beneficio del rinnovamento e approfondimento della loro fede, come l'esperienza delle famiglie cristiane spesso dimostra.

Ancora una volta possiamo concludere che la vita coniugale è via di santità e di apostolato. Così questa catechesi serve anche ad approfondire la nostra visione della famiglia tanto importante in questo anno che è per la Chiesa e per il mondo l'Anno della Famiglia.

MERCOLEDÌ 10 AGOSTO

La Chiesa e le persone sole

1. Nella Tradizione cristiana fin dai primi tempi si ebbe una particolare attenzione per le donne che, avendo perso il marito, rimanevano sole nella vita, spesso bisognose e indifese. Già nell'Antico Testamento le vedove erano spesso ricordate per la loro misera situazione e additare alla solidale premura della comunità e particolarmente dei responsabili della legge (cfr. *Es* 22, 21; *Deut* 10, 18; 24, 17; 26, 12; 27, 19).

I Vangeli, gli Atti e le Lettere degli Apostoli sono attraversati da un soffio di carità verso le vedove. Ripetutamente Gesù manifesta premurosa attenzione verso di loro. Egli, ad esempio, loda pubblicamente l'obolo offerto da una povera vedova per il tempio (cfr. *Lc* 21, 3; *Mc* 12, 43); si muove a compassione alla vista della vedova che a Nain accompagna il figlio defunto alla sepoltura, le si accosta per dirle dolcemente: « Non piangere », e poi le ridà il fanciullo risuscitato (cfr. *Lc* 7, 11-15). Il Vangelo ci trasmette altresì il ricordo delle parole di Gesù sulla « necessità di pregare sempre, senza stancarsi », prendendo ad esempio la vedova che con l'insistenza delle sue richieste ottiene dal giudice disonesto che le faccia giustizia (cfr. *Lc* 18, 5); e quelle altre parole con cui Gesù depreca severamente gli scribi che « divorano le case delle vedove » ostentando ipocritamente lunghe preghiere (cfr. *Mc* 12, 40; *Lc* 20, 47).

Tale atteggiamento di Cristo, che adempie il genuino spirito dell'Antico Patto, sta alla radice delle raccomandazioni pastorali di San Paolo e di San Giacomo sull'assistenza spirituale e caritativa alle vedove: « Onora le vedove » (*1 Tm* 5, 3); « Religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni... » (*Gc* 1, 27).

2. Ma nella comunità cristiana il posto delle vedove non era solo quello delle assistite; esse vi avevano anche una funzione attiva, quasi per una specifica partecipazione alla vocazione universale dei discepoli di Cristo alla vita di preghiera.

Dalla Prima Lettera a Timoteo risulta infatti che un fondamentale compito raccomandato alle donne rimaste vedove era quello di consacrarsi « all'orazione e alla preghiera giorno e notte » (5, 5). Il Vangelo di Luca ci presenta un modello di santa vedova, nella persona di « Anna, figlia di Fanuele », rimasta vedova dopo soltanto sette anni di matrimonio. Ella, riferisce l'Evangelista, « non si allontanava mai dal tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere » (*Lc* 2, 36-37). Ebbe la grande gioia di trovarsi nel tempio al momento della presentazione di Gesù bam-

bino. Nella loro afflizione, le vedove possono e debbono contare similmente su grazie preziose di vita spirituale, alle quali sono invitate a corrispondere generosamente.

3. Nel quadro pastorale e spirituale della comunità cristiana vi era anche un "catalogo" nel quale poteva essere iscritta la vedova che, per usare le parole della Lettera ora citata, « abbia non meno di sessant'anni [sia cioè anziana], sia andata sposa una sola volta, abbia la testimonianza di opere buone: abbia cioè allevato figli, praticato l'ospitalità, lavato i piedi ai santi [antico rito di ospitalità, fatto proprio dal cristianesimo], sia venuta in soccorso agli afflitti, abbia esercitato ogni opera di bene... » (*I Tm* 5, 9-10).

La Chiesa degli inizi offre, in questo, un esempio di solidarietà caritativa (cfr. *At* 6, 1), che ritroviamo in tanti altri momenti della storia cristiana, soprattutto quando, per ragioni sociali, politiche, belliche, epidemiche, ecc., il fenomeno della vedovanza o di altre forme di solitudine prendeva dimensioni preoccupanti. La carità della Chiesa non poteva rimanere inerte.

Oggi esistono molti altri casi di persone sole, di fronte a cui la Chiesa non può non essere sensibile e sollecita. Vi è, innanzi tutto, la categoria dei "separati" e dei "divorziati", ai quali ho dedicato una particolare attenzione nell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* (cfr. n. 83). Vi è poi quella delle "madri nubili", esposte a particolari difficoltà di ordine morale, economico e sociale. A tutte queste persone vorrei dire che, qualunque sia la loro responsabilità personale nel dramma in cui si trovano coinvolte, esse continuano a far parte della Chiesa. I Pastori, partecipi della loro prova, non le abbandonano a se stesse, e vogliono invece fare il possibile per aiutarle, confortarle, farle sentire ancora legate all'ovile di Cristo.

La Chiesa, anche quando non può dar luogo a prassi che sarebbero in contrasto con le esigenze della verità e con lo stesso bene comune delle famiglie e della società, non rinuncia mai ad amare, a capire, ad essere accanto a tutti coloro che sono in difficoltà. Particolarmenete vicina la Chiesa si sente alle persone che, avendo un matrimonio sfasciato alle spalle, perseverano nella fedeltà, rinunciando a un'altra unione, e si dedicano, per quanto possono, all'educazione dei loro figli. Esse meritano da parte di tutti sostegno e incoraggiamento. La Chiesa, il Papa non possono non lodarla per la bella testimonianza di coerenza cristiana, vissuta generosamente nella prova.

4. Ma poiché la presente catechesi è dedicata, come le altre del ciclo che stiamo svolgendo, all'apostolato dei laici nella Chiesa, vorrei ancora menzionare qui il gran numero di persone sole e specialmente di vedove e vedovi che, essendo meno occupati da obblighi familiari, si sono dedicate volontariamente allo sviluppo delle attività cristiane nelle parrocchie o in opere di maggior estensione. La loro esistenza viene così elevata a una più alta partecipazione alla vita ecclesiale, come frutto di un più alto grado d'amore. Scaturisce da ciò, per la Chiesa e per l'umanità, il beneficio di una dedizione più generosa da parte di persone che trovano così il modo di realizzare una qualità superiore di vita, esprimendo appieno se stesse nel servizio reso ai fratelli.

5. Concludiamo dunque col ribadire ciò che leggiamo nel Concilio Vaticano II, ossia che l'esempio della carità benefica è dato non solo dai coniugi e genitori cristiani, ma « è offerto in altro modo dalle persone vedove e da quelle nubili, le quali pure possono contribuire non poco alla santità e operosità nella Chiesa » (*Costituzione Lumen gentium*, 41). Quale che sia l'origine del loro stato di vita, molte di queste persone possono riconoscere il disegno superiore della sapienza divina che dirige la loro esistenza e la conduce alla santità sulla via della Croce; una Croce che nelle loro condizioni si rivela particolarmente feconda.

MERCOLEDÌ 17 AGOSTO

I bambini nel cuore della Chiesa

1. Non possiamo trascurare il ruolo dei bambini nella Chiesa. Non possiamo non parlarne con grande affetto. Sono il sorriso del cielo affidato alla terra. Sono i veri gioielli della famiglia e della società. Sono la delizia della Chiesa. Sono come i « gigli del campo », dei quali Gesù diceva che « neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro » (*Mt* 6, 28-29). Sono i prediletti di Gesù, e la Chiesa, il Papa non possono non sentir vibrare nel proprio cuore, per loro, i sentimenti di amore del cuore di Cristo.

A dire il vero, già nell'Antico Testamento troviamo i segni dell'attenzione riservata ai bambini. Nel primo libro di Samuele (1-3) è descritta la chiamata del fanciullo al quale Dio affida un messaggio e una missione a favore del popolo. I bambini partecipano al culto, alle preghiere dell'assemblea del popolo. Come leggiamo nel profeta Gioele (2, 16): « Riunite i fanciulli, i bambini lattanti ». Nel libro di Giuditta (4, 10s.) troviamo la supplica penitente e fatta da tutti « con le mogli e i bambini ». Già nell'Esodo Dio manifesta un amore speciale per gli orfani, che sono sotto la sua protezione (*Es* 22, 21s.; cfr. *Sal* 68, 6).

Nel Salmo 131 il bambino è immagine dell'abbandono all'amore divino: « Io sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia » (v. 2).

È poi significativo che nella storia della salvezza la voce potente del profeta Isaia (7, 14s.; 9, 1-6) annunzi la concretizzazione della speranza messianica nella nascita dell'Emmanuele, un bambino destinato a ristabilire il regno di Davide.

2. Ed ecco che il Vangelo ci dice che il bambino nato da Maria è appunto l'Emmanuele vaticinato (cfr. *Mt* 1, 22-23; *Is* 7, 14); questo bambino è successivamente consacrato a Dio nella presentazione al Tempio (cfr. *Lc* 2, 22), benedetto dal profeta Simeone (cfr. *Lc* 2, 28-35) e accolto dalla profetessa Anna, che lodava Dio e « parlava del bambino a quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme » (*Lc* 2, 38).

Nella sua vita pubblica Gesù manifesta un grande amore per i bambini. L'Evangelista Marco attesta (10, 16) che « prendendoli fra le braccia e ponendo le mani su di loro li benediceva ». Era un « amore delicato e generoso » (*Christifideles laici*, 47), con cui Egli attirava i bambini ed anche i loro genitori, dei quali si legge che « gli presentavano dei bambini perché li accarezzasse » (*Mc* 10, 13). I piccoli — ho ricordato nell'Esortazione *Christifideles laici* — « sono il simbolo eloquente e la splendida immagine di quelle condizioni morali e spirituali che sono essenziali per entrare nel Regno di Dio e per viverne la logica di totale affidamento al Signore » (n. 47). Queste condizioni sono la semplicità, la sincerità, l'umiltà accogliente.

I discepoli sono chiamati ad essere simili ai bambini, perché sono dei "piccoli" che hanno ricevuto la Rivelazione come dono della benevolenza del Padre (cfr. *Mt* 11, 25s.). Anche per questo i bambini devono essere da loro accolti come Gesù stesso: « Chi accoglie anche uno solo di questi bambini in nome mio, accoglie me » (*Mt* 18, 5).

Da parte sua Gesù professa profondo rispetto per i bambini, e ammonisce: « Guardatevi dal disprezzare anche uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli » (*Mt* 18, 10).

E quando i fanciulli gridano nel tempio in onore di Gesù: « Osanna al figlio di Davide », Gesù apprezza e giustifica il loro atteggiamento come lode resa a Dio (cfr. Mt 21, 15-16). Il loro omaggio contrasta con l'incredulità degli avversari.

3. L'amore e la stima di Gesù per i bambini sono una luce per la Chiesa, che imita il suo Fondatore. Essa non può non accogliere i bambini come lui li ha accolti.

Si noti che tale accoglienza già si manifesta nel Battesimo amministrato ai bambini, anche solo neonati. Con questo Sacramento essi diventano membri della Chiesa. Dall'inizio del loro sviluppo umano, il Battesimo suscita in essi lo sviluppo della vita della grazia. L'influsso dello Spirito Santo orienta le loro prime disposizioni intime, anche se non sono ancora capaci di un consapevole atto di fede: lo faranno più tardi, a conferma di quel primo influsso.

Di qui l'importanza del Battesimo dei bambini, che li libera dal peccato originale, li costituisce figli di Dio in Cristo e li fa partecipi dell'ambiente di grazia della comunità cristiana.

4. La presenza dei bambini nella Chiesa è un dono anche per noi adulti: ci fa capire meglio che la vita cristiana è prima di tutto un dono gratuito della sovranità divina: « I bambini ci ricordano che la fecondità missionaria della Chiesa ha la sua radice vivificante non nei mezzi e nei meriti umani, ma nel dono assolutamente gratuito di Dio » (*Christifideles laici*, 47).

E ancora: i bambini danno un esempio di innocenza, che fa riscoprire la semplicità della santità. Essi infatti vivono una santità corrispondente alla loro età e così contribuiscono all'edificazione della Chiesa.

Numerosi purtroppo sono i bambini che soffrono: sofferenze fisiche della fame, dell'indigenza, della malattia o dell'infermità; sofferenze morali che provengono dai maltrattamenti da parte dei genitori, dalla loro disunione, dallo sfruttamento a cui li sottopone a volte il cinico egoismo degli adulti. Come non sentirsi intimamente straziati davanti a certe situazioni di indicibile pena, che coinvolgono creature inermi, di null'altro colpevoli se non di essere vive? Come non protestare per loro, prestando la propria voce a chi non ha alcuna possibilità di far valere le proprie ragioni? Unico conforto in tanto squallore è la parola della fede, la quale assicura che la grazia di Dio trasforma queste sofferenze in occasione di misteriosa unione con il sacrificio dell'Agnello innocente. Esse contribuiscono così a valorizzare la vita degli stessi bambini e al progresso spirituale dell'umanità (cfr. *Christifideles laici*, 47).

5. Ciò che la Chiesa si sente impegnata a zelare è la formazione cristiana dei bambini, spesso non assicurata abbastanza. Si tratta di formarli alla fede, con l'insegnamento della dottrina cristiana, alla carità verso tutti, alla preghiera, secondo le più belle tradizioni delle famiglie cristiane, per molti di noi indimenticabili e sempre benedette!

Sotto l'aspetto psicologico e pedagogico, è noto che il bambino entra facilmente e volentieri nella preghiera, quando vi viene stimolato, come prova l'esperienza di tanti genitori, educatori, catechisti, amici. Su questi punti deve essere continuamente richiamata la responsabilità della famiglia e della scuola.

La Chiesa esorta i genitori e gli educatori a curare la formazione dei piccoli alla vita sacramentale, specialmente al ricorso al Sacramento del perdono e alla partecipazione alla Celebrazione Eucaristica. E raccomanda a tutti i suoi Pastori e ai loro collaboratori un notevole sforzo di adattamento alle capacità dei bambini. Per quanto è possibile, particolarmente quando le celebrazioni religiose sono destinate esclusivamente ai bambini, è raccomandabile l'adattamento previsto dalle norme liturgiche; esso, se fatto con saggezza, può avere un'efficacia fortemente suggestiva.

6. In questa catechesi dedicata all' "apostolato dei laici", mi è spontaneo concludere con una espressione incisiva del mio predecessore San Pio X. Motivando l'antico dell'età della Prima Comunione egli diceva: « Ci saranno dei santi tra i fanciulli ». I santi ci sono effettivamente stati. Ma noi possiamo oggi aggiungere: « Ci saranno degli apostoli tra i fanciulli ».

Preghiamo perché questa previsione, questo auspicio si avveri sempre più, come si è avverato quello di San Pio X.

MERCOLEDÌ 31 AGOSTO

La Chiesa dei giovani

1. Affermando la necessità dell'educazione cristiana e ricordando ai Pastori il dovere gravissimo di provvedervi per tutti, il Concilio Vaticano II osserva che i giovani « sono la speranza della Chiesa » (*Decreto Gravissimum educationis*, 2). Quali sono le ragioni di questa speranza?

La prima si può dire di ordine demografico. I giovani, « in tanti Paesi del mondo, rappresentano la metà dell'intera popolazione e, spesso, la metà numerica dello stesso Popolo di Dio che in quei Paesi vive » (*Christifideles laici*, 46).

Ma vi è un'altra ragione ancor più forte, di ordine psicologico, spirituale, ecclesiologico. La Chiesa oggi costata la generosità di molti giovani, il loro desiderio di rendere il mondo migliore e di far progredire la Comunità cristiana (cfr. *Ibid.*). Essa perciò rivolge ad essi la sua attenzione, vedendo in loro una partecipazione privilegiata della speranza che le proviene dallo Spirito Santo. La grazia che opera nei giovani prepara un progresso della Chiesa sia in estensione che in qualità. Ben a ragione possiamo parlare di *Chiesa dei giovani*, ricordandoci che lo Spirito Santo rinnova in tutti — anche negli anziani, se restano aperti e disponibili — la giovinezza della grazia.

2. È una convinzione che si ricollega alla realtà delle origini della Chiesa. Gesù cominciò il suo ministero e l'opera di fondazione della Chiesa quando aveva circa trent'anni. Per dar vita alla Chiesa, scelse delle persone che, almeno in parte, erano giovani. Con la loro cooperazione voleva inaugurare un tempo nuovo, dare una svolta alla storia della salvezza. Li scelse e li formò con uno spirito che si direbbe giovanile, enunciando il principio che « nessuno versa vino nuovo in otri vecchi » (*Mc 2, 22*), metafora della nuova vita, che viene dall'eterno e s'incontra col desiderio di cambiamento, di novità, caratteristico dei giovani. Anche la radicalità della dedizione a una causa, tipica dell'età giovanile, doveva esser presente in quelle persone scelte come futuri Apostoli da Gesù: lo si può dedurre dal discorso che egli fa al giovane ricco, il quale però non ha il coraggio di assecondarne la proposta (cfr. *Mc 10, 17-22*), e dalla successiva valutazione di Pietro (cfr. *Mc 10, 28*).

La Chiesa è nata da quegli impulsi di giovinezza che venivano dallo Spirito Santo vivente in Cristo e da lui comunicato ai suoi discepoli e Apostoli e poi alle comunità da essi riunite fin dai giorni della Pentecoste.

3. Da quegli stessi impulsi proviene il senso di fiducia e di amicizia con cui la Chiesa fin da principio guardò ai giovani, come si può dedurre dalle espressioni dell'Apostolo Giovanni, che era giovane quando fu chiamato da Cristo, anche se quando scriveva era ormai anziano: « Ho scritto a voi, figlioli, perché avete conosciuto il Padre. Ho scritto a voi, giovani, perché siete forti e la parola di Dio dimora in voi e avete vinto il maligno » (*1 Gv* 2, 14).

È interessante questo accenno alla gagliardia giovanile. Si sa che i giovani apprezzano la forza fisica, che si dispiega — per esempio — nello sport. Ma San Giovanni voleva riconoscere e lodare la forza spirituale dimostrata dai giovani della comunità cristiana destinataria della sua Lettera: una forza che viene dallo Spirito Santo e procura la vittoria nelle lotte e nelle tentazioni. La vittoria morale dei giovani è una manifestazione della forza dello Spirito Santo promessa e concessa da Gesù ai suoi discepoli, e spinge i giovani cristiani di oggi, come quelli del primo secolo, ad una attiva partecipazione alla vita della Chiesa.

4. È un dato costante non solo della psicologia, ma anche della spiritualità giovanile, quello di non accontentarsi di una adesione passiva alla fede; i giovani sentono il desiderio di contribuire attivamente allo sviluppo della Chiesa, come della società civile. Ciò si nota specialmente in tanti bravi ragazzi e ragazze d'oggi, che desiderano di essere « protagonisti dell'evangelizzazione e artefici del rinnovamento sociale ». Poiché « la giovinezza è il tempo di una scoperta particolarmente intensa del proprio "io" e del proprio progetto di vita » (*Christifideles laici*, 46), oggi più che mai bisogna aiutare i giovani a conoscersi per quello che vi è in loro di bello e promettente. Le loro qualità e capacità creative devono essere orientate verso lo scopo più alto che può attrarli ed entusiasmarli: il bene della società, la solidarietà verso tutti i fratelli, la diffusione dell'ideale evangelico di vita e di impegno concreto per il prossimo, la partecipazione agli sforzi della Chiesa per favorire l'avvento di un mondo migliore.

5. In questa luce, diciamo che oggi bisogna incoraggiare i giovani a dedicarsi particolarmente alla promozione dei valori che essi stessi più apprezzano e vogliono riaffermare. Come dicevano i Padri del Sinodo dei Vescovi del 1987, « la sensibilità dei giovani percepisce profondamente i valori della giustizia, della non-violenza e della pace. Il loro cuore è aperto alla fraternità, all'amicizia e alla solidarietà. Sono mobilitati al massimo per le cause che riguardano la qualità della vita e la conservazione della natura ».

Sono valori certamente conformi all'insegnamento del Vangelo. Sappiamo che Gesù ha annunciato un nuovo ordine di giustizia e di amore; che, definendo se stesso « mite e umile di cuore » (*Mt* 11, 29), ha rigettato ogni violenza e ha voluto dare agli uomini la sua pace, più genuina, consistente e duratura di quella del mondo (cfr. *Gv* 14, 27). Sono valori di interiorità e di spiritualità: ma sappiamo che Gesù stesso ha stimolato i suoi seguaci a tradurli in realizzazioni di mutuo amore, fraternità, amicizia, solidarietà, rispetto per le persone e per la stessa natura, opera di Dio e campo di collaborazione con Lui da parte dell'uomo. I giovani trovano perciò nel Vangelo l'appoggio più valido e sincero all'ideale che sentono rispondente alle loro aspirazioni e ai loro progetti.

6. D'altra parte è pur vero che i giovani « sono anche carichi di inquietudini, di delusioni, di angosce e paure del mondo, oltre che delle tentazioni proprie del loro stato » (*Christifideles laici*, 46). È l'altra faccia della realtà giovanile, che non si può ignorare. Ma, pur dovendo essere sapientemente esigenti con i giovani, un sincero affetto verso di loro porterà a trovare le vie più adatte per aiutarli a superare

le loro difficoltà. Forse la via migliore è quella dell'impegno nell'apostolato dei laici, come servizio ai propri fratelli vicini e lontani, in comunione con la Chiesa evangelizzatrice.

Io mi auguro che i giovani trovino spazi sempre più vasti di apostolato. La Chiesa deve far loro conoscere il messaggio del Vangelo con le sue promesse e le sue richieste. A loro volta, i giovani devono esprimere alla Chiesa le loro aspirazioni, i loro progetti. « Questo reciproco dialogo, da attuarsi con grande cordialità, chiarezza e coraggio, favorirà l'incontro e lo scambio tra le generazioni, e sarà fonte di ricchezza e di giovinezza per la Chiesa e per la società civile » (*Ibid.*).

7. Il Papa non si stancherà mai di ripetere l'invito al dialogo e di sollecitare l'impegno dei giovani. Lo ha fatto in moltissimi testi ad essi indirizzati, in particolare nella *Lettera* in occasione dell'Anno Internazionale della Gioventù indetto dall'ONU (1985). Lo ha fatto e lo fa in tanti incontri con gruppi giovanili nelle parrocchie, associazioni, movimenti, e massimamente nelle liturgie della Domenica delle Palme e negli incontri mondiali, come a Santiago de Compostela, a Czestochowa, a Denver.

È una delle esperienze più confortanti del mio ministero pontificale, come dell'attività pastorale dei miei confratelli Vescovi del mondo intero, i quali, come il Papa, vedono la Chiesa avanzare con i giovani nella preghiera, nel servizio dell'umanità, nell'evangelizzazione. Tutti bramiamo conformarci sempre più all'esempio e all'insegnamento di Gesù, che ha chiamato a seguirlo sulla via dei "piccoli" e dei "giovani".

Atti della Santa Sede

CONGREGAZIONE
PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

RISPOSTE AI DUBBI PROPOSTI CIRCA L'« ISOLAMENTO UTERINO » ED ALTRE QUESTIONI

A distanza di un anno esatto dalla data di questo documento *L'Osservatore Romano* in data 31 luglio 1994 è stato autorizzato a pubblicarne il testo integrale, che qui riproduciamo.

I Padri della Congregazione per la Dottrina della Fede, ai dubbi presentati nell'Assemblea ordinaria e sotto riportati, hanno ritenuto di dover rispondere a ciascuno come segue:

D. 1. Quando l'utero (ad esempio durante un parto o un intervento cesareo) viene così seriamente danneggiato che se ne rende medicamente indicata l'asportazione (isterectomia) anche totale per scongiurare un grave pericolo attuale contro la vita o la salute della madre, è lecito eseguire tale procedimento nonostante che per la donna ne seguirà una sterilità permanente?

R. Sì.

D. 2. Quando l'utero (ad esempio a causa di precedenti interventi di taglio cesareo) si trova in uno stato tale che, pur non costituendo in sé un rischio attuale per la vita o la salute della donna, non sia prevedibilmente più in grado di portare a termine una gravidanza futura senza pericolo per la madre, pericolo che in alcuni casi potrebbe risultare anche grave, è lecito asportarlo (isterectomia), al fine di prevenire un tale eventuale pericolo futuro derivante dal concepimento?

R. No.

D. 3. Nella medesima situazione di cui sopra al n. 2, è lecito sostituire l'isterectomia con la legatura delle tube (procedimento chiamato anche "isolamento uterino"), tenendo conto che si raggiunge il medesimo scopo preventivo dei rischi di un'eventuale gravidanza, con una procedura molto più semplice per il medico e meno gravosa per la donna e che, inoltre, in alcuni casi la sterilità così procurata può essere reversibile?

R. No.

Spiegazione

Nel primo caso, l'intervento di isterectomia è lecito in quanto ha carattere direttamente terapeutico, benché si preveda che ne consegnerà una sterilità permanente. Infatti è la condizione patologica dell'utero (per esempio, un'emorragia che non si può tamponare con altri mezzi) che ne rende medicamente indicata l'asportazione. Quest'ultima ha pertanto come fine proprio quello di scongiurare un grave pericolo attuale per la donna, indipendentemente da un'eventuale futura gravidanza.

Diverso, dal punto di vista morale, si presenta il caso di procedimenti di isterectomia e di "isolamento uterino" nelle circostanze descritte nei numeri 2 e 3; essi rientrano nella fattispecie morale della sterilizzazione diretta, la quale, nel documento *Quaecumque sterilizatio* (*AAS* 68 [1976], 738-740, n. 1), viene definita come un'azione che « ha per unico effetto immediato di rendere la facoltà generativa incapace di procreare ». « Perciò — continua lo stesso documento — nonostante ogni soggettiva buona intenzione di coloro i cui interventi sono ispirati alla cura o alla prevenzione di una malattia fisica o mentale, prevista o temuta come risultato di una gravidanza, siffatta sterilizzazione rimane assolutamente proibita secondo la dottrina della Chiesa ».

In realtà, l'utero come descritto nel n. 2 non costituisce in sé e per sé nessun pericolo attuale per la donna. Infatti la proposta di sostituire all'isterectomia l'"isolamento uterino" nelle stesse condizioni mostra precisamente che l'utero non è in sé un problema patologico per la donna. Pertanto le procedure sopra descritte non hanno un carattere propriamente terapeutico, ma sono realizzate per rendere sterili i futuri atti sessuali fertili, liberamente compiuti. Il fine di evitare i rischi per la madre, derivanti da una eventuale gravidanza, viene quindi perseguito con il mezzo di una sterilizzazione diretta, in se stessa sempre moralmente illecita, mentre altre vie moralmente lecite restano aperte alla scelta libera.

L'opinione contraria, che considera le suddette pratiche di cui ai numeri 2 e 3 come sterilizzazione indiretta, lecita a certe condizioni, non può quindi ritenersi valida e non può essere seguita nella prassi degli ospedali cattolici.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'udienza concessa al sottoscritto Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha approvato le suddette risposte e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, 31 luglio 1993.

Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

Alberto Bovone
Arcivescovo tit. di Cesarea di Numidia
Segretario

Atti del Cardinale Arcivescovo

Conferenza all'International Inner Wheel Club

La Lettera Apostolica "Mulieris dignitatem"

Venerdì 1 luglio, accogliendo l'invito rivoltogli dall'International Inner Wheel Club, il Cardinale Arcivescovo ha presentato la Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e vocazione della donna scritta dal Papa in occasione dell'Anno Mariano (15 agosto 1988).

Questo il testo della conferenza tenuta da Sua Eminenza:

Introduzione

Il tema della "donna" è un tema "antropologico", riguarda cioè la persona umana (*antropos*).

a) Può essere affrontato come ogni problema che riguarda l'uomo dal punto di vista culturale, o filosofico, o teologico (= cristiano).

— Il primo, quello *culturale*, sviluppa il tema *fenomenologicamente*, cioè ne fa la descrizione mettendo in luce la rilevanza e le soluzioni storiche. Dice come stanno le cose; come sono andate.

Naturalmente ha bisogno per poter essere utilizzato del giudizio critico della riflessione filosofica e teologica.

— Il secondo punto di vista, quello della *filosofia*, riflette con la *ragione* per raggiungere la verità, nel nostro caso sulla donna: chi è, qual è la sua natura, perché è così, che senso ha, come dovrebbe essere, ...

— La *teologia* per parte sua mira a capire chi è la donna nella sua originalità e compiutezza *alla luce della Parola di Dio* conosciuta attraverso *la fede*.

Ora il Papa fa un discorso teologico. *Parla della donna da cristiano*, da credente in Cristo, cioè da uno che ascolta la rivelazione di Dio avvenuta definitivamente in Gesù Cristo anche a proposito della donna. Si potrebbe dire che egli si domanda: « *Qual è il parere di Gesù sulla donna?* ».

Parte dal Messaggio finale del Concilio: « *Viene l'ora, l'ora è venuta, in cui la vocazione della donna si svolge con pienezza, l'ora in cui la donna acquista nella società un'influenza, un irradiamento, un potere finora mai raggiunto. È per questo che, in un momento in cui l'umanità conosce una così profonda trasformazione, le donne illuminate dallo spirito evangelico possono tanto operare per aiutare l'umanità*

a non decadere» (n. 1), e si chiede: « *Il "messaggio" di Cristo, contenuto nel Vangelo e che ha per sfondo tutta la Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, non può forse dire molto alla Chiesa e all'umanità circa la dignità e la vocazione della donna?* » (n. 2), per cui egli stesso dichiara: « *Mi sembra che la cosa migliore sia quella di dare a questo Testo lo stile e il carattere di una meditazione* » (n. 2).

Così va letta la Lettera.

b) *Fare un discorso cristiano non vuol dire fare un discorso contro o al di fuori della ragione e della cultura.*

— Innanzi tutto perché, nella compiutezza e originalità della teologia, la filosofia e la cultura trovano la *risorsa* e la *misura critica* per fare la loro ricerca nel rispetto del loro metodo. La teologia infatti ragiona e valuta il dato cultuale, situazionale, con una luce in più, la fede.

— Poi perché *la rivelazione cristiana avviene nella storia*; e quindi all'interno stesso del divenire dal tema della donna in tale sviluppo salvifico sono presenti i condizionamenti (l'espressione e la relattività) culturali, e quindi anche il condizionamento *"depressivo"*, quel dato culturale cioè che ha condotto a disprezzare la donna in confronto all'uomo. Questo naturalmente non come effetto della Parola di Dio, ma come effetto del non averla ascoltata.

La Parola e l'azione salvifica di Dio suscitano una storia che si incontra con la libertà umana e quindi con la possibile sua incoerenza e col suo possibile rifiuto.

Sotto questo profilo la Bibbia, che è la Scrittura della Parola di Dio, è insieme la storia della proposta di Dio e della risposta dell'uomo e quindi anche del giudizio di Dio che critica i comportamenti culturali deviati, fino ad arrivare a Gesù Cristo, in cui avviene la critica e la proposta radicale e perfetta anche all'avvenimento della donna.

c) Per chiarezza va infine tenuto presente che quando si parla di *filosofia della donna* o della femminilità *non si intende l'aspetto puramente naturale di essa* quasi concependo la natura separata dalla grazia o precedente la grazia, cioè l'elevazione dell'uomo e della donna all'ordine soprannaturale.

S sbaglia se si fa coincidere la creazione con la natura e la redenzione con la grazia, perché uomo e donna sono *"in principio" predestinati e quindi creati in Gesù Cristo redentore* (cfr. Rm 8, 28-30): la creazione redenta è la creazione conforme all'unico disegno eterno di Dio.

Cristo non succede alla creazione, ma la precede: *Gesù crocifisso e risorto è la causa di tutto*. Perciò anche la filosofia della femminilità non può essere che dimensione della femminilità di quest'unica antropologia, quella di Gesù Cristo: la ragione col suo metodo la fa emergere e la riflette. (Parlare di *"natura"* e *"grazia"* della femminilità è più comune, ma non aiuta, anzi induce all'incomprensione di quel piano nel quale unicamente può essere fondata e sviluppata una interpretazione per ogni verso oggettiva del tema della femminilità).

Tre punti:

1. L'immagine teologica della donna. Cioè la meditazione biblico-teologica del Papa.
2. La cultura della femminilità sotto il giudizio di questa immagine teologica.
3. La filosofia cristiana della persona, e quindi della donna, che deriva da questa teologia.

1. L'IMMAGINE TEOLOGICA DELLA DONNA

Il Papa dichiara espressamente che vuol fare una meditazione. La fa con il suo stile un po' complesso e ridondante (tante cose sono ripetute) e quindi *non sempre facile*, specialmente quando il discorso si svolge sul piano delle immagini e dell'analogia, che non va né svuotata né maggiorata.

Seguiamo la Lettera nei suoi successivi sette momenti.

1° momento: L'orizzonte

È la prima affermazione della Lettera: il significato dell'essere donna avviene con "la nascita da donna" del Figlio di Dio (*Gal 4, 4*). «*Questo avvenimento conduce al "punto chiave" della storia dell'uomo sulla terra, intesa come storia della salvezza*» (n. 3). Così «*la donna si trova nel cuore di questo "evento salvifico"*» (n. 3).

Tale nascita «*determina anche l'"essenziale orizzonte della riflessione sulla dignità e sulla vocazione della donna". Nel pensare, dire o fare qualcosa in ordine alla dignità e alla vocazione della donna non si devono distaccare il pensiero, il cuore e le opere da questo orizzonte*» (n. 5).

Il Papa non parla di una femminilità astratta, ma di "*questa*" femminilità concreta, ossia di quella "*eletta*" scelta da Dio nella quale ogni femminilità di fatto si comprende.

Questo procedimento chiede una duplice avvertenza:

— la Lettera di Giovanni Paolo II, non potrebbe essere capita e condivisa almeno pienamente se non da chi si ponga nella sensibilità della fede,

— nello stesso tempo, ogni impostazione, che vi si opponesse, risulterebbe non vera in quanto opposta alla figura completa della donna così come è nel termine dell'elezione divina.

Questa avvertenza va tenuta presente per sapere in anticipo il destino di questa Lettera e le condizioni per la sua accettazione e assunzione.

2° momento: L'inizio

L' "*inizio*" della storia della femminilità e della sua dignità — intenzionato all'evento del Figlio di Dio nato da donna — è nella creazione dell'*Adam*, uomo e donna, "a immagine e somiglianza di Dio": «*Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò*» (*Gen 1, 27*).

Lì Dio «*costituisce l'immutabile "base di tutta l'antropologia cristiana"*» (n. 6), e pone una volta per tutte in uguale grado di valore e di proprietà umana sia l'uomo che la donna, e nello stesso tempo in una relazione di dono reciproco e comunione, che ultimativamente alla luce del Nuovo Testamento è rimando alla comunione originaria della Trinità e sua similitudine.

Così la comprensione dell'uomo e della donna si trovano fondate nel mistero dell'amore che lega le persone divine: «*Leggiamo, inoltre, che l'uomo non può esistere "solo" (cfr. Gen 2, 18): può esistere soltanto come "unità dei due", e dunque "in relazione ad un'altra persona umana". Si tratta di una relazione reci-*

proca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io". Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (n. 7).

Naturalmente Dio trascende le distinzioni umane — maschio e femmina — (Gen 2, 18-25) per esprimersi analogicamente nell'una o nell'altra forma: « *In diversi passi della Scrittura (specie nell'Antico Testamento) troviamo dei paragoni che attribuiscono a Dio qualità "maschili" oppure "femminili" »* (n. 8) (cfr. Sal 51).

« *Anche la "paternità" in Dio è del tutto divina, libera dalla caratteristica corporale "maschile" che è propria della paternità umana » ... Dio « è il modello assoluto di ogni "generazione" »* (n. 8).

3º momento: La storia - a) Il peccato

All'inizio del tempo vi è il primo peccato dell'uomo — *Adam* —, creato da Dio maschio e femmina, che compromette il rapporto di comunione vicendevole corrispondente all'intenzione divina: « *"Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della sua libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio". Con queste parole, l'insegnamento dell'ultimo Concilio ricorda la dottrina rivelata sul peccato e, in particolare, su quel primo peccato che è quello "originale". Il biblico "principio" — la creazione del mondo e dell'uomo nel mondo — al tempo stesso contiene la verità su questo peccato, che può essere chiamato anche il peccato del "principio" dell'uomo sulla terra »* (n. 9).

Col peccato incomincia la storia della depressione della donna ed è turbata e attentata la "stabilità" di quella fondamentale egualianza che nell'unità dei due possiedono l'uomo e la donna, « *soprattutto a sfavore della donna »* (n. 10).

Questa colpa segna ormai il rapporto reciproco uomo/donna ed è la ragione per cui la donna diviene oggetto e possesso, disponendosi a sua volta nei confronti dell'uomo in difformità rispetto all'intenzione divina.

Così si spiegano e si criticano le *situazioni alterate* che si sono succedute e che inevitabilmente sono in atto dove la redenzione non operi: « *La verità rivelata sulla creazione dell'uomo come maschio e femmina costituisce il principale argomento contro tutte le situazioni, che, essendo oggettivamente dannose, cioè ingiuste, contengono ed esprimono l'eredità del peccato che tutti gli esseri umani portano in sé »* (n. 10).

Al di là di ogni possibile cultura più o meno favorevole, *la ragione ultima dell'"oppressione"*, nella diversità delle sue manifestazioni sull'uomo e sulla donna, *sta in questo fatto originale: il rifiuto del progetto di alleanza d'amore di Dio*.

Questo significa che una promozione puramente culturale non riuscirà a una soluzione, essa invece dipende radicalmente da una redenzione, che sia ricostruzione di grazia o di alleanza che ridoni "l'immagine e somiglianza" divina e restituiscia direttamente la comunione.

4º momento: La storia - b) La promessa della redenzione

Già "dall'inizio" la redenzione è oggetto di promessa e sarà poi compimento in Cristo. « Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe; questa ti schiaccerà il capo e tu le insidierai il calcagno » (*Gen 3, 15*).

Nella promessa risalta già singolarmente il ruolo della donna, di cui si scopre perfettamente il senso col Vangelo, quando l'alleanza — (quale "assoluta verità") — è ristabilita tramite la Donna/Maria, quando in Cristo « la reciproca contrapposizione tra l'uomo e la donna — come retaggio del peccato originale — viene essenzialmente superata. "Tutti voi siete uno in Cristo Gesù", scriverà l'Apostolo (*Gal 3, 28*) ... La redenzione restituiscce, in certo senso, alla sua stessa radice, il bene che è stato essenzialmente "sminuito" dal peccato e dal suo retaggio nella storia dell'uomo » (n. 11).

Grazie a Cristo, nuovo Adamo, la donna si riscopre in Maria nuova Eva: abbiamo in lei « la rivelazione piena di tutto ciò che è compreso nella parola biblica "donna": una rivelazione commisurata al mistero della redenzione. Maria significa, in un certo senso, oltrepassare quel limite di cui parla il Libro della Genesi (3, 16) e riandare verso quel "principio" in cui si ritrova la "donna" così come fu voluta nella creazione, quindi nell'eterno pensiero di Dio, nel seno della Santissima Trinità. Maria è il "nuovo principio" della dignità e vocazione della donna, di tutte le donne e di ciascuna ... In Maria, Eva riscopre quale è la vera dignità della donna, dell'umanità femminile. Questa scoperta deve continuamente giungere al cuore di ciascuna donna e dare forma alla sua vocazione e alla sua vita » (n. 11).

Naturalmente questo in assoluta dipendenza da Cristo che, come autore dell'Alleanza, è la causa della dignità ritrovata, di cui Maria è il frutto primo ed esemplare.

5º momento: La storia - c) Il compimento della redenzione

« Le parole del Protovangelo nel Libro della Genesi ci permettono di trasferirci nell'ambito del Vangelo. La redenzione dell'uomo, là annunciata, qui diventa realtà nella persona e nella missione di Gesù Cristo, nelle quali riconosciamo anche ciò che la realtà della redenzione significa per la dignità e la vocazione della donna » (n. 12).

La "Mulieris dignitatem" innesta così il tema della donna nella novità, nel "Vangelo" di Gesù Cristo, che fa superare il divario prodotto dalla colpa e risalire al progetto divino prima della sua alterazione e quindi in antitesi a ogni tipo di cultura che in qualche modo rifletta quella alterazione.

Le affermazioni della Lettera a questo punto sono particolarmente importanti per tutta la logica e il metodo che essa ha applicato e che consistono nel fondare l'etica e la vocazione della donna sulla Parola di Dio che raggiunge l'inizio nel suo compimento.

È la prospettiva teologica di cui si è detto: « Cristo — dichiara il Papa — si è fatto davanti ai suoi contemporanei promotore della vera dignità della donna e della vocazione corrispondente a questa dignità » (n. 12). « In tutto l'insegnamento di Gesù, come anche nel suo comportamento, nulla si incontra che rifletta la discriminazione — propria del suo tempo — della donna. Al contrario, le sue parole

e le sue opere esprimono sempre il rispetto e l'onore dovuto alla donna. ... Questo modo di parlare delle donne e alle donne, nonché il modo di trattarle, costituisce una chiara "novità" rispetto al costume allora dominante » (n. 13). « Il modo di agire di Cristo, il Vangelo delle sue opere e delle sue parole, è una coerente "protesta" contro ciò che offende la dignità della donna » (n. 15).

6º momento: Maternità e verginità

All'interno della novità evangelica di Gesù emergono le *due dimensioni della vocazione della donna*, quella della *maternità* e quella della *verginità*, sorprendentemente coesistenti in Maria, che la Lettera ripetutamente presenta come il tipo della femminilità riuscita.

- *Quanto alla maternità, essa riflette, unita alla paternità, « l'eterno mistero per cui chi genera diventa genitore, che è in Dio stesso, in Dio uno e trino ... » e « costituisce una "parte" speciale di questo comune essere genitori ... L'uomo — sia pure con tutta la sua partecipazione all'essere genitore — si trova sempre "all'esterno" del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e deve per tanti aspetti imparare dalla madre la sua propria "paternità" » (n. 18).*

- *Quanto alla verginità per il Regno, è la «novità innegabile connessa con l'incarnazione di Dio » (n. 20), che ha scelto di essere uomo per il Regno di Dio contro la cultura del suo tempo.*

Queste due dimensioni della femminilità, proprio perché interpretate nell'economia della salvezza operata da Gesù ricevono i tratti che sono caratteristici dal mistero cristiano.

- *« Ogni volta, tutte le volte che la maternità della donna si ripete nella storia umana sulla terra, rimane ormai sempre in relazione all'Alleanza che Dio ha stabilito col genere umano mediante la maternità della Madre di Dio » (n. 19).* In particolare *le sofferenze del parto*, se da un lato significano un legame con il peccato originale, dall'altro lato *« indicano il legame che la maternità della donna ha col mistero pasquale... »*. Mentre la gioia della nuova vita è ugualmente *« riferita al mistero pasquale, ossia a quella gioia che viene comunicata agli Apostoli il giorno della risurrezione di Cristo »* (n. 19).

- La verginità per il Regno esprime per parte sua *"il radicalismo del Vangelo"* e una speciale *"coerenza"* con il mistero della *maternità divina di Maria* per opera dello Spirito Santo; è essa stessa una dedizione sponsale *"allo Sposo divino"* e una maternità spirituale: *« Il profilo del matrimonio si ritrova spiritualmente nella verginità »* (cfr. n. 20).

7º momento: La donna e la Chiesa sposa

L'istituzione della femminilità, e quindi della sponsalità, maternità e verginità nel mistero di Cristo, le fa assumere i tratti della Chiesa (cfr. Ef 5, 25-32).

« L'alleanza propria degli sposi "spiega" il carattere sponsale dell'unione di Cristo con la Chiesa; ed a sua volta questa unione, come "grande mistero", decide della sacramentalità del matrimonio quale alleanza santa dei due sposi, uomo e donna » (n. 23).

Indubbiamente la relazione sponsale della Chiesa con Cristo dev'essere vissuta sia dall'uomo sia dalla donna: « *Nella Chiesa ogni essere umano — maschio e femmina — è la "sposa", in quanto accoglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona* » (n. 25).

D'altra parte l'immagine della Chiesa sposa, in quanto immagine femminile permette particolarmente la comprensione e la valorizzazione della femminilità concepita in Cristo. Viene, cioè, rilevata « *la "verità" sulla donna come sposa ... [come] colei che riceve l'amore, per amare a sua volta* ». Anzi, secondo la *Mulieris dignitatem*, la rivelazione completa del mistero cristiano permette di cogliere « *una verità che sembra decidere in modo essenziale la questione della dignità della donna e, in seguito, anche quella della sua vocazione: la dignità della donna viene misurata dall'ordine dell'amore [ricevuto e donato], che è essenzialmente ordine di giustizia e di carità* » (n. 29).

Senza di esso « *non si può dare una risposta completa e adeguata all'interrogativo sulla dignità della donna e sulla sua vocazione* » (n. 29). E questo è detto (e quindi vale) della donna in quanto tale, nella sua femminilità. « *Questo riguarda tutte le donne e ciascuna di esse, indipendentemente dal contesto culturale in cui ciascuna si trova e dalle sue caratteristiche spirituali, psichiche e corporali, come, ad esempio, l'età e l'istruzione, la salute e il lavoro, l'essere sposata o nubile* » (n. 29). « *La dignità della donna si collega intimamente con l'amore che essa riceve a motivo stesso della sua femminilità e altresì con l'amore che a sua volta dona* » (n. 30).

Nel discorso del Papa importa soprattutto sottolineare questa dimensione dell'amore che la femminilità riceve e che deve presentare le caratteristiche di quello che Cristo ha "creato" e dimostrato, offrendolo alla Chiesa come fondamento di corrispondenza.

Dalla "versione femminile" o ecclesiale dell'amore di Cristo — che è la sostanza della storia di salvezza — è attinto il principio che sa dare senso alla donna, e quindi sa discernere il suo bene e il suo male, in quanto su di esso è discriminata la sua dignità.

Qui si trova la possibilità e la necessità dell'oltrepasso della cultura, a qualsiasi area geografica o temporale essa appartenga.

2. TEOLOGIA E CULTURA DELLA FEMMINILITÀ

Differenti sono le esperienze e le forme di femminilità che la storia ha presentato e tuttora presenta e non era compito della Lettera del Papa seguirne e descrivere la tipologia. Essa, invece, ne ha stabilito i riferimenti, validi non soltanto all'esterno della tradizione cristiana, ma anche al suo interno. Il richiamo alla "carità", quale è stata ricordata sopra, agisce da elemento che dirime e insieme promuove come termine permanente.

La *Mulieris dignitatem* riconosce la varietà dei « *mutamenti significativi per i nostri tempi* »; ora — essa dichiara — « *possiamo affrontare tali mutamenti in modo corretto e adeguato solo se "riandiamo ai fondamenti" che si trovano in Cristo, a quelle verità e valori "immutabili", di cui egli stesso rimane "testimone* ».

fedele” (cfr. Ap 1, 5) e Maestro. Un diverso modo di agire condurrebbe a risultati dubbi, se non addirittura erronei e ingannevoli» (n. 28).

In termini tecnici sarebbe esatto parlare di *immutabilità dinamica del riferimento a Cristo*, cioè di un riferimento che è sempre quello ma sempre nuovo, una novità che è sempre atto e fa camminare, sempre in esercizio di innovare. Tale novità è in anticipo come “intenzione” sull’espressione e sui costumi, riflessi nello stesso Nuovo Testamento. La connessione con Cristo rende indipendente dalle culture e insieme fa avanzare sulle culture della femminilità, nel senso che Cristo non è dipendente rispetto alla discriminazione femminile.

Così nella Lettera agli Efesini l’enunciazione che « le mogli siano sottomesse ai loro mariti come al Signore; il marito, infatti, è capo della moglie » (5, 22-23) è « profondamente radicata nel costume e nella tradizione religiosa del tempo » (n. 24) ma va superata e trasformata dalla carità di Cristo e quindi dalla « ”sottomissione reciproca nel timore di Cristo” (cfr. Ef 5, 21); tanto più che il marito è detto “capo” della moglie come Cristo è capo della Chiesa, e lo è al fine di dare “se stesso per lei” (Ef 5, 25); e dare se stesso per lei è dare perfino la propria vita » (n. 24).

La storia è lenta nel lasciarsi rinnovare nel suo costume, dal principio della novità evangelica. In ogni caso, « la sfida dell’”ethos” della redenzione è chiara e definitiva. Tutte le ragioni in favore della ”sottomissione” della donna all’uomo nel matrimonio [e non solo in quello] debbono essere interpretate nel senso di una ”reciproca sottomissione” di ambedue ”nel timore di Cristo”. La misura del vero amore sponsale trova la sua sorgente più profonda in Cristo che della Chiesa, sua Sposa, è lo Sposo » (n. 24).

3. FILOSOFIA CRISTIANA DELLA PERSONA

1. Proprio riflettendo sulla novità e proprietà della femminilità nel mistero di Cristo, a partire dal suo “inizio” — la creazione dell’Adam maschio e femmina immagine somigliante di Dio — la *Mulieris dignitatem* con attenzione speciale, indice della sensibilità (o connaturalità) propria di Giovanni Paolo II — *reperisce e fa emergere la ”filosofia” della persona della donna*, motivo della sua pari e collaborante dignità con quella dell’uomo, ragione per cui essa è termine e soggetto di amore (cfr. n. 29).

È una riflessione teologica e filosofica congiuntamente: « *La donna è un altro “io” nella comune umanità. Sin dall’inizio essi appaiono come “unità dei due”* » (n. 6); l’uomo, quindi, può esistere soltanto « *in relazione ad un’altra persona umana* » (n. 7).

L’uomo e la donna sono « *ambedue … esseri umani, in egual grado … ambedue creati a immagine di Dio* » (n. 6), voluti per se stessi, com’è della persona umana: « *L’uomo — sia uomo che donna — è l’unico tra le creature del mondo visibile che Dio creatore ”ha voluto per se stesso”* » (n. 7), il che vuol dire non come strumento o mezzo da possedere ma come essere cosciente e libero chiamato a manifestarsi mediante la comunione o la donazione interpersonale.

« *Essere persona significa tendere alla realizzazione di sé (il testo conciliare*

parla del "ritrovarsi"), che non può compiersi se non "mediante un dono sincero di sé". Modello di una tale interpretazione della persona è Dio stesso come Trinità, come comunione di Persone. Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere "per" gli altri, a diventare un dono » (n. 7); « umanità significa chiamata alla comunione interpersonale ... e, in un certo senso, [il matrimonio è] la fondamentale dimensione di questa chiamata », anche se non l'unica. Comunque, « tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza nell'ambito di questa chiamata. In base al principio del reciproco essere "per" l'altro, nella "comunione" interpersonale, si sviluppa in questa storia l'integrazione nella umanità stessa, voluta da Dio, di ciò che è "maschile" e di ciò che è "femminile" » (n. 7), non in giustapposizione ma in reciprocità, e quale riflesso della « comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano reciprocamente nell'intimo mistero dell'unica vita divina » (n. 7).

2. Oltre (alla connotazione personale) al carattere di persona della femminilità, la filosofia cristiana riflette anche sul carattere di specifica reciprocità (o complementarietà): « Il messaggio biblico ed evangelico custodisce la verità sull'"unità dei due", cioè su quella dignità e quella vocazione che risultano dalla specifica diversità e originalità personale dell'uomo e della donna » (n. 10).

L'uomo e la donna sono uguali "e" diversi, ma chiamati ad essere "uniti".

Anche questa verità, teologico-filosofica diventa un giudizio critico della "cultura", nella misura in cui questa dovesse comportare una confusione o parificazione che sarebbe impoverimento umano: « La donna — nel nome della liberazione dal "dominio" dell'uomo — non può tendere ad appropriarsi le caratteristiche maschili, contro la sua propria "originalità" femminile. Esiste il fondato timore che su questa via la donna non si "realizzerà", ma potrebbe invece deformare e perdere ciò che costituisce la sua essenziale ricchezza. Si tratta di una ricchezza enorme ». Infatti « le risorse personali della femminilità non sono certamente minori delle risorse della mascolinità, ma sono solamente diverse. La donna dunque — come, del resto, anche l'uomo — deve intendere la sua realizzazione come persona, la sua dignità e vocazione sulla base di queste risorse, secondo la ricchezza della femminilità, che ella ricevette nel giorno della creazione e che eredita come espressione a lei peculiare dell'immagine e somiglianza di Dio » (n. 10).

Si vede come la teologia, cioè la lettura cristiana della donna — intesa come collocazione della persona della donna nel quadro del mistero di Cristo e quindi della Chiesa — configura contenutisticamente questa personale femminilità, esaltandola nella sua costituzione e traduzione più originale, suscitandone sia la rilevanza filosofica, sia l'attuazione culturale. Del resto, a un esame attento, la storia dell'esperienza cristiana è ricca forse più di quanto comunemente si ritenga o si affermi, di questa femminilità riuscita in grado sorprendente e in ogni tempo: quasi come sfida ai limiti culturali, dove la fedeltà alla novità evangelica critica e creatrice era in ritardo come espressione sull'intenzione.

« Attingendo a questa consapevolezza e a questo affidamento, la forza morale della donna si esprime in numerosissime figure femminili dell'Antico Testamento, dei tempi di Cristo e delle epoche successive fino ai nostri giorni » (n. 30).

Ciò che nella dignità e nella vocazione della donna è immutabile non perde la sua attualità anche di fronte ai mutamenti epocali e il Papa può concludere: « Nella

nostra epoca i successi della scienza e della tecnica permettono di raggiungere in grado finora sconosciuto un benessere materiale che, mentre favorisce alcuni, conduce altri all'emarginazione. In tal modo, questo progresso unilaterale può comportare anche una graduale scomparsa della sensibilità per l'uomo, per ciò che è essenzialmente umano. In questo senso, soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel "genio" della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza: per il fatto che è uomo! E perché "più grande è la carità" (1 Cor 13, 13) » (n. 30).

Conclusione

In conclusione, si può così vedere per quale via le esigenze, gli stimoli confusi o ambigui, che oggi la cultura offre a proposito della questione della donna, possono ricevere soluzione:

- la via di una teologia che pensa la femminilità come componente essenziale dell'umanità predestinata ad esistere in Cristo e che la proponga su tale piano cristico;
- la via, quindi, di una che interpreta fino in fondo, quindi non riduttivamente, i dati della fenomenologia femminile o i dati dell'antropologia della femminilità, nella consapevolezza — cristiana — che il pensare nella fede non depaupera l'esercizio e la possibilità della ragione, per cui si mira a una filosofia cristiana della femminilità;
- il cristiano è impegnato ad annunziare la fede e a promuovere "il sapere"; a elaborare nel suo orizzonte la razionalità il che, in questo caso specifico, significa elaborare una filosofia della persona e della prospettiva personale, contenutistica e non solo formale, della femminilità.

Lo stesso cristiano è impegnato a far sì che tutto questo riceva la modalità della cultura (che cioè diventi costume: modo di pensare, di vivere), che di fatto non raramente sarà "alternativa" in confronto a quella "mondana", nel senso di "vera" di fronte a una cultura alterata della femminilità. Tutto dipende dal « "se tu conoscessi il dono di Dio" (Gv 4, 10), dice Gesù alla Samaritana durante uno dei quei mirabili colloqui che mostrano quanta stima egli abbia per la dignità di ogni donna e per la vocazione che le consente di partecipare alla sua missione di Messia.

Le presenti riflessioni, ormai concluse, sono orientate a riconoscere all'interno del "dono di Dio" ciò che egli, Creatore e Redentore, affida alla donna, ad ogni donna. Nello Spirito di Cristo, infatti, essa può scoprire l'intero significato della sua femminilità e disporsi in tal modo al "dono sincero di sé" agli altri, e così "ritrovare se stessa" » (n. 31).

Curia Metropolitana

CANCELLERIA

Comunicazione

Il Santo Padre ha elevato alla dignità di Arcivescovo Sua Ecc. Mons. Francesco Marchisano, Presidente della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa e Presidente della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, conservandogli la sede titolare di Populonia (da *L'Osservatore Romano*, 10 luglio 1994).

Ordinazioni presbiterali

Il Cardinale Arcivescovo, in data 11 giugno 1994, nella Basilica di S. Giovanni Battista - Cattedrale Metropolitana di Torino, ha conferito l'Ordinazione presbiterale ai seguenti diaconi appartenenti al clero diocesano di Torino:

GARRONE don Giorgio, nato a Torino il 29-8-1966;

SOTGIU don Giuseppe, nato a Legnano (MI) il 18-12-1965;

ZOCCALLI don Roberto, nato a Torino il 15-4-1969.

Escar dinazione

TOMAO diac. Fulvio, nato a Formia (LT) il 12-11-1930, ordinato il 21-9-1980, al fine dell'incardinazione nell'Arcidiocesi di Gaeta, su sua istanza con decreto in data 16 luglio 1994 è stato escardinato dall'Arcidiocesi di Torino.

Rinuncia

SCURSATONE don Riccardo, nato a Grossi il 27-2-1925, ordinato il 29-6-1949, ha presentato rinuncia all'ufficio di parroco della parrocchia S. Maria Madalena in Rivarossa. La rinuncia è stata accettata con decorrenza 15 luglio 1994.

Abitazione: 10087 VALPERGA, v. Cesare Battisti n. 19, tel. (0124) 61 71 32.

ORMANDO don Salvatore, nato a San Cataldo (CL) il 28-2-1935, ordinato il 28-6-1959, ha presentato rinuncia all'ufficio di parroco della parrocchia SS. Nome di Gesù in Torino. La rinuncia è stata accettata con decorrenza 1 agosto 1994.

Abitazione: 10151 TORINO, c. Lombardia n. 133, tel. 739 98 18.

Termine di ufficio**— di parroci**

PRADELLA Gervasio p. Fedele, O.F.M., nato a Semogo (SO) il 3-9-1944, ordinato il 24-6-1970, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di parroco della parrocchia Madonna degli Angeli in Torino.

SAVIO Carlo Augusto p. Felice M., O.S.M., nato a Saluzzo (CN) il 15-9-1926, ordinato il 16-4-1949, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di parroco della parrocchia S. Carlo Borromeo in Torino.

VASSALLO p. Serafino M., O.S.M., nato a Verzuolo (CN) il 19-10-1924, ordinato il 15-3-1951, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di parroco della parrocchia S. Pellegrino Laziosi in Torino.

— di vicari parrocchiali

ZEPPEGNO don Giuseppe, nato a Torino il 14-12-1957, ordinato il 4-10-1986, ha terminato in data 15 luglio 1994 l'ufficio di vicario parrocchiale nella parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in Volpiano.

CAPELLA p. Vincenzo M., O.S.M., nato a Rondissone il 15-7-1925, ordinato il 16-4-1949, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di vicario parrocchiale nella parrocchia S. Pellegrino Laziosi in Torino.

PELLEGRINO Teresio p. Armando, O.F.M., nato a Boves (CN) il 6-12-1933, ordinato il 26-6-1966, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di vicario parrocchiale nella parrocchia Madonna degli Angeli in Torino.

— di collaboratori parrocchiali

RECHIA don Elio — del clero diocesano di Alba —, nato a Moncalieri il 12-3-1925, ordinato il 9-10-1949, ha terminato in data 1 agosto 1994 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia Santi Quirico e Giulitta in Trofarello.

ROSSO don Oscar, nato a Torino il 27-3-1941, ordinato il 12-4-1969, ha terminato in data 1 agosto 1994 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia Trasfigurazione del Signore in Torino.

Abitazione: Casa del clero "S. Giuseppe Cafasso", 10075 MATHI, v. Parrocchia n. 4, tel. 926 99 60.

GRIGIS don Domenico, nato a Zogno (BG) il 4-6-1950, ordinato l'8-12-1978, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia S. Paolo Apostolo in Torino.

LOVERA p. Onorato M., O.S.M., nato a Saluzzo (CN) l'11-9-1933, ordinato il 24-2-1957, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia S. Pellegrino Laziosi in Torino.

— di cappellano di Casa di riposo

BADELLINO don Giovanni, nato a Bra (CN) il 4-7-1921, ordinato il 4-2-1945, ha terminato in data 1 settembre 1994 l'ufficio di cappellano della Casa di riposo "S. Gaetano" in Moncalieri.

Abitazione: Casa del clero "Madonna dei Fiori", 12042 BRA (CN), v.le Madonna dei Fiori n. 93, tel. (0172) 41 20 46.

Trasferimenti**— di parroci**

BATTAGLIOTTI Franco p. Mario, O.F.M., nato a Torino il 9-1-1927, ordinato l'8-7-1951, è stato trasferito in data 1 settembre 1994 dalla parrocchia S. Bernardino da Siena in Torino alla parrocchia Madonna degli Angeli in 10123 TORINO, v. Carlo Alberto n. 39, tel. 812 75 20.

GRIGIS don Domenico, nato a Zogno (BG) il 4-6-1950, ordinato l'8-12-1978, è stato trasferito in data 1 settembre 1994 dalla parrocchia S. Leonardo Murialdo in Torino — a lui affidata in solido con altro sacerdote — alla parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in 14020 PASSERANO MARMORITO (AT), v. della Chiesa n. 22, tel. (0141) 90 32 84.

LUPARIA don Benito, nato a Ciriè il 12-5-1937, ordinato il 29-6-1961, è stato trasferito in data 1 settembre 1994 dalla parrocchia S. Maria di Pulcherada in San Mauro Torinese alla parrocchia SS. Nome di Gesù in 10153 TORINO, c. Regina Margherita n. 68/D, tel. 436 01 50.

— di vicari parrocchiali

Con decreti in data 6 luglio 1994, aventi decorrenza dall'1 settembre 1994, sono stati trasferiti i seguenti vicari parrocchiali:

CARAMAZZA don Salvatore, nato ad Aragona (AG) il 14-12-1947, ordinato il 12-6-1993, dalla parrocchia Santi Bernardo e Brigida in Torino alla parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in 10026 SANTENA, v. Cavour n. 34, tel. 949 26 37;

CHIADÒ don Alberto, nato a Torino il 27-1-1961, ordinato il 7-6-1987, dalla parrocchia Natale del Signore in Torino alla parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in 10088 VOLPIANO, p. Vittorio Emanuele II n. 2, tel. 988 20 76;

PADREVITA don Franco, nato a Venaria Reale il 6-1-1959, ordinato il 22-5-1988, dalla parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in Torino alla parrocchia Assunzione di Maria Vergine in 10071 BORGARO TORINESE, v. Italia n. 24, tel. 470 24 20;

PRASTARO don Marco, nato a Pisa l'8-12-1962, ordinato il 22-5-1988, dalla parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in Carmagnola alla parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in 10125 TORINO, v. Saluzzo n. 25 bis, tel. 650 51 76;

SIVERA don Gian Franco, nato a Torino il 15-7-1965, ordinato il 13-6-1992, dalla parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in Santena alla parrocchia Santi Bernardo e Brigida in 10149 TORINO, v. Foglizzo n. 3, tel. 73 16 15.

— di collaboratore parrocchiale

FARANDA don Sandro, nato a Torino l'1-10-1938, ordinato il 29-6-1962, è stato trasferito in data 1 settembre 1994 dalla parrocchia Visitazione di Maria Vergine e S. Barnaba in Torino alla parrocchia S. Francesco da Paola in 10123 TORINO, v. Po n. 16, tel. 88 36 05.

— di collaboratori pastorali

DE SANTIS diac. Iginio, nato a Torino il 15-8-1943, ordinato il 17-11-1991, è stato trasferito in data 1 settembre 1994 dalla parrocchia SS. Nome di Maria in Torino alla parrocchia S. Giorgio Martire in Torino.

PERENO diac. Giuliano, nato a Torino l'11-10-1933, ordinato il 17-11-1991, è stato trasferito in data 1 settembre 1994 dalla parrocchia S. Grato in Bertolla di Torino alla parrocchia Ascensione del Signore in Torino.

Nomine**— di parroci**

CASELEGNO don Giuseppe, nato a Cambiano il 30-1-1931, ordinato il 27-6-1954, parroco della parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in Cantoira, è stato nominato in data 1 settembre 1994 parroco anche della parrocchia Santi Filippo e Giacomo Apostoli in Chialamberto.

CATANESE Salvatore p. Alfonso M., O.S.M., nato a Moncalieri il 27-8-1928, ordinato il 10-3-1951, è stato nominato in data 1 settembre 1994 parroco della parrocchia S. Carlo Borromeo in 10121 TORINO, p. C.L.N. n. 236 bis, tel. 562 09 22.

MANZINI Felice p. Angelo, O.F.M., nato a San Pietro Mosezzo (NO) il 4-2-1941, ordinato l'11-12-1971, è stato nominato in data 1 settembre 1994 parroco della parrocchia S. Bernardino da Siena in 10141 TORINO, v. San Bernardino 13, tel. 385 21 70.

ONINI p. Giovanni M., O.S.M., nato a Torino il 28-2-1928, ordinato il 10-3-1951, è stato nominato in data 1 settembre 1994 parroco della parrocchia S. Pellegrino Laziosi in 10139 TORINO, c. Racconigi n. 28, tel. 385 27 71.

— di amministratori parrocchiali

ZEPPEGNO don Giuseppe, nato a Torino il 14-12-1957, ordinato il 4-10-1986, è stato nominato in data 15 luglio 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Maria Maddalena in Rivarossa, vacante per la rinuncia del parroco don Riccardo Scursatone.

GACOBBO don Pietro, nato a Poirino il 3-11-1915, ordinato il 2-6-1940, è stato nominato in data 1 agosto 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Giacomo Apostolo in Balangero, vacante per la rinuncia del parroco don Pierino Manescotto.

MARIN don Mario, nato a Cassola (VI) l'8-12-1940, ordinato il 5-11-1966, è stato nominato in data 1 agosto 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia SS. Nome di Gesù in Torino, vacante per la rinuncia del parroco don Salvatore Ormando.

DALLA LAITA don Gian Carlo — del clero diocesano di Pinerolo —, nato a Pinerolo il 17-9-1950, ordinato l'11-2-1979, è stato nominato in data 23 agosto 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in Passerano Marmorito (AT), vacante per la morte del parroco don Bartolomeo Piero Bosio.

BATTAGLIOTTI Franco p. Mario, O.F.M., nato a Torino il 9-1-1927, ordinato l'8-7-1951, è stato nominato in data 1 settembre 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia Madonna degli Angeli in Torino, vacante per il trasferimento del parroco p. Fedele Pradella, O.F.M.

CANAVOSO p. Adriano M., O.S.M., nato a Buttiglier Alta il 5-3-1920, ordinato il 7-11-1943, è stato nominato in data 1 settembre 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Carlo Borromeo in Torino, vacante per il trasferimento del parroco p. Felice M. Savio, O.S.M.

MANZINI Felice p. Angelo, O.F.M., nato a San Pietro Mosezzo (NO) il 4-2-1941, ordinato l'11-12-1971, è stato nominato in data 1 settembre 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Bernardino da Siena in Torino, vacante per il trasferimento del parroco p. Mario Battagliotti, O.F.M.

ONINI p. Giovanni M., O.S.M., nato a Torino il 28-2-1928, ordinato il 10-3-1951, è stato nominato in data 1 settembre 1994 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Pellegrino Laziosi in Torino, vacante per il trasferimento del parroco p. Serafino M. Vassallo, O.S.M.

— di vicari parrocchiali

In data 6 luglio 1994 — con decorrenza dall'1 settembre 1994 — i seguenti sacerdoti che hanno ricevuto l'Ordinazione presbiterale l'11-6-1994 sono stati nominati vicari parrocchiali:

GARRONE don Giorgio, nato a Torino il 29-8-1966, nella parrocchia S. Giovanni Battista in 10043 ORBASSANO, p. Umberto I n. 3, tel. 900 27 94;

SOTGIU don Giuseppe, nato a Legnano (MI) il 18-12-1965, nella parrocchia Natale del Signore in 10137 TORINO, v. Boston n. 37, tel. 35 20 13;

ZOCCALLI don Roberto, nato a Torino il 15-4-1969, nella parrocchia Santi Pietro e Paolo Apostoli in 10022 CARMAGNOLA, c. Sacchirone n. 9, tel. 972 31 71.

— di vicari parrocchiali religiosi

BALDIN p. Sergio, O.F.M., nato a Chieri il 26-3-1959, ordinato il 25-6-1994, è stato nominato in data 1 settembre 1994 vicario parrocchiale nella parrocchia S. Bernardino da Siena in 10141 TORINO, v. San Bernardino n. 13, tel. 385 21 70.

PULLINI Mario p. Stefano M., O.S.M., nato a Fiesso Umbertiano (RO) il 15-7-1934, ordinato il 9-2-1958, è stato nominato in data 1 settembre 1994 vicario parrocchiale nella parrocchia S. Pellegrino Laziosi in 10139 TORINO, c. Raccogni n. 28, tel. 385 27 71.

VALENTE p. Franco, O.F.M., nato a Torino il 21-3-1954, ordinato il 29-6-1991, è stato nominato in data 1 settembre 1994 vicario parrocchiale nella parrocchia Madonna degli Angeli in 10123 TORINO, v. Carlo Alberto n. 39, tel. 812 75 20.

VASSALLO p. Germano M., O.S.M., nato a Verzuolo (CN) il 28-5-1927, ordinato il 4-4-1953, è stato nominato in data 1 settembre 1994 vicario parroc-

chiale nella parrocchia S. Pellegrino Laziosi in 10139 TORINO, c. Racconigi n. 28, tel. 385 27 71.

— di collaboratore parrocchiale

MANESCOTTO don Pierino, nato a Carignano il 21-4-1943, ordinato il 25-6-1967, è stato nominato in data 1 agosto 1994 collaboratore parrocchiale nella parrocchia Santi Quirico e Giulitta in Trofarello e incaricato del centro religioso Beata Vergine Maria Consolatrice in 10028 TROFARELLO, p. della Consolata n. 1, tel. 649 92 62.

Parrocchia S. Leonardo Murielio in Torino

Il Cardinale Arcivescovo, in seguito al trasferimento del sacerdote Grigis don Domenico, ha decretato in data 1 settembre 1994 che la cura pastorale della parrocchia S. Leonardo Murielio in Torino, già affidata in solido a due sacerdoti, resti affidata al solo sacerdote ROSSI don Fiorenzo, nato a Fiorano al Serio (BG) il 15-10-1950, ordinato il 23-3-1978, che ne è parroco a tutti gli effetti.

Dedicazione di chiesa al culto

Il Cardinale Arcivescovo ha dedicato al culto in data 13 agosto 1994 la chiesa-santuario Beata Vergine di Loreto in fraz. Forno Alpi Graie, territorio della parrocchia S. Maria Maddalena in Groscavallo.

Comunicazione circa i "fatti" di S. Martino in Schio

Il Vescovo di Vicenza, in data 17 agosto 1994 ha inviato a tutti i Vescovi d'Italia copia della *Notificazione* con la quale stabilisce il divieto di ogni celebrazione e atto di culto nella chiesetta di S. Martino in Schio, chiedendo di farne conoscere il testo a presbiteri, religiosi e religiose.

Sulle pagine di *RDT_O* sono già state pubblicate le disposizioni del Vescovo di Vicenza sull'argomento (cfr. 66 [1989], 469 s.; 69 [1992], 1216) e volentieri pubblichiamo questo nuovo intervento.

NOTIFICAZIONE DIVIETO DI CELEBRAZIONI

Con Decreto in data 15 marzo 1987¹, il Nostro Predecessore Mons. Arnoldo Onisto notificava che **non era approvato** il culto alla Madonna denominata "Regina dell'Amore" e non ne erano quindi permesse le manifestazioni. Neppure erano approvati "Movimenti" ed "Associazioni" ispirati a "Maria, Regina dell'Amore". Nel medesimo Decreto veniva fatto divieto a tutti i sacerdoti e religiosi:

¹ *RDT_O* 66 (1989), 469 [N.d.R.].

- di organizzare e guidare pellegrinaggi nel luogo delle presunte visioni;
- di costituire e sostenere "gruppi di preghiera" ispirati a "Maria, Regina dell'Amore";
- di celebrare SS. Messe nella chiesetta di S. Martino e nei luoghi adiacenti, all'infuori della Messa di orario dei venerdì e dei giorni festivi.

Con Nostro Decreto in data 11 febbraio 1989², viste le conclusioni alle quali era pervenuta la Commissione esaminatrice dei cosiddetti "fatti di S. Martino" (ugualmente costituita dal Nostro Predecessore il 25 gennaio 1987), abbiamo dichiarato: « ... non risultano elementi tali da indurre ad attribuire un carattere soprannaturale ai fenomeni esaminati » e, come conseguenza, abbiamo confermato le disposizioni impartite dal Vescovo Mons. Onisto nel citato Decreto del 15 marzo 1987.

Nel successivo quinquennio non sono emersi elementi tali da indurci a cambiare giudizio e, pertanto, in varie occasioni abbiamo ribadito la permanente validità e obbligatorietà delle direttive pubblicate.

Poiché consta che, nonostante le *Disposizioni* impartite dal Vescovo Onisto e da Noi confermate, di fatto continuano a verificarsi manifestazioni di culto da parte dell'organizzazione denominata "Maria, Regina dell'Amore";

constatando che purtroppo si verifica l'ipotesi da Noi prevista il 1° novembre 1989 (« Qualora dovesse protrarsi l'attuale stato di inadempienza delle prescrizioni Nostre e del Nostro Predecessore ci vedremmo costretti a sospendere anche la celebrazione della Messa festiva, nonché a studiare l'irrogazione di sanzioni negative »);

sentito il parere del Nostro Consiglio Episcopale nonché del Presbiterio del Vicariato di Schio, e in accordo con la Famiglia proprietaria dell'edificio sacro;

informata la Superiore Autorità ecclesiastica;

per ragioni di opportunità pastorale, in particolare allo scopo di evitare non convenienti interpretazioni da parte dei fedeli del luogo, o che sul luogo intervengono, valendoci delle Nostre facoltà ordinarie (cann. 375 e 386 C.I.C.)

DISPONIAMO

è vietata la celebrazione di Sante Messe e di ogni atto di culto nella chiesetta di S. Martino da parte di tutti i sacerdoti, secolari e religiosi, salvo autorizzazione da Noi esplicitamente conferita per circostante particolari. Per l'adempimento del precezzo festivo i fedeli potranno agevolmente recarsi nelle chiese della zona.

Con l'occasione si ammoniscono ancora una volta sacerdoti e religiosi affinché osservino la nota *Disposizione* che vieta la celebrazione di Sante Messe ed a maggior ragione la conservazione e il culto dell'Eucaristia nei luoghi e negli edifici pertinenti alla "Associazione Opera dell'Amore".

Il testo della presente *Disposizione* sarà inviato a tutti gli Ecc.mi Vescovi delle

² RDT_O 66 (1989), 470 [N.d.R.].

Diocesi italiane e pubblicato sulla Rivista ufficiale della Diocesi. L'osservanza della *Disposizione*, che entrerà in vigore a far data da **domenica 7 agosto 1994**, è affidata all'Arciprete della parrocchia di S. Pietro in Schio.

Dato a Vicenza, dalla Nostra Curia il 5 agosto 1994, Dedicazione della Basilica di S. Maria Maggiore.

 **Pietro Nonis**
Vescovo di Vicenza

SACERDOTE DIOCESANO DEFUNTO

BOSIO don Bartolomeo Piero.

È deceduto nell'Ospedale Molinette di Torino il 19 agosto 1994 all'età di 69 anni, dopo 41 di ministero sacerdotale.

Nato a Trofarello il 21 luglio 1925, era entrato nella Società Salesiana di S. Giovanni Bosco ed aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale a Bollengo l'1 luglio 1953.

Svolse la prima parte del suo ministero sacerdotale nelle Case Salesiane di Lanzo Torinese, Lombriasco, Torino-Richelmy, Torino-San Paolo e Torino-Agnelli, particolarmente come insegnante e animando la pastorale giovanile.

A partire dall'anno 1969 iniziò un lavoro pastorale come collaboratore nella vita parrocchiale, continuando l'insegnamento, nelle diocesi di Albenga-Imperia, Reggio Emilia e Carpi.

Verso la fine del 1985 ritornò a Torino e collaborò pastoralmente nella parrocchia S. Giuseppe Benedetto Cottolengo; nel gennaio 1987 fu inviato a Volvera, da cui passò — nel luglio 1988 — alla parrocchia S. Giacomo Apostolo in Beinasco. L'ultima stagione della sua vita don Piero la dedicò a Passerano Marmorito (AT), dove fu inviato nel giugno 1990 come amministratore parrocchiale, e di cui divenne parroco — contestualmente alla sua incardinazione nel Clero torinese — l'1 gennaio 1991.

Nei pochi anni trascorsi a Passerano seppe guadagnarsi la stima e l'affetto di tutta la popolazione. Si interessò vivamente ai problemi economici e pastorali delle varie frazioni, senza dimenticarne o trascurarne alcuna, con un profondo rispetto per le tradizioni particolari di ognuna. Amò sinceramente questa gente che la Provvidenza gli aveva affidato facendolo approdare tra i colli tanto cari a Don Bosco e Mamma Margherita.

La malattia segnò profondamente don Piero, togliendogli la voce ma non il coraggio e la fortezza cristiana. Chi gli fu vicino negli ultimi mesi ne testimonia la serenità anche di fronte alla realtà della morte.

La sua salma riposa nel cimitero della natia Trofarello.

Documentazione

IL DIRITTO FONDAMENTALE AL MATRIMONIO

Problematica generale su impedimenti e proibizioni al matrimonio canonico

La relazione, che qui pubblichiamo, è stata tenuta da don Valerio Andriano, pubblico avvocato del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese, al XXI Incontro di Studio del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, svoltosi al Passo della Mendola nei giorni 4-8 luglio 1994.

Premessa

Nell'aggiornamento della normativa canonica dopo il Vaticano II, il Legislatore, in tema di impedimenti e proibizioni alla celebrazione del matrimonio, pur senza innovazioni che vadano oltre alla terminologia, ha sensibilmente ridimensionato la materia con l'apprezzabile vantaggio di renderne più agile l'applicazione, particolarmente attento alle esigenze pastorali e sociali del tempo. In sostanza si è operata una cospicua riduzione delle circostanze che in passato costituivano un ostacolo alla valida o lecita celebrazione, conservando tuttavia le figure tradizionali di impedimento ad eccezione della parentela spirituale nascente dal sacramento del Battesimo tra padrino e battezzato.

In effetti la proibizione di accedere alle nozze tra consanguinei risulta limitata al quarto grado in linea collaterale, mentre nel Codice del 1917 essa raggiungeva il sesto¹; l'impedimento nascente da matrimonio valido anche se non consumato, detta **affinità**, vige soltanto più in linea retta, mentre la *affinitas ex copula illicita*, altrimenti detta **pubblica onestà**, rende invalido il matrimonio soltanto nel primo grado di linea retta; l'impedimento di **impotenza** (*i. coeundi*) impedisce il matrimonio per diritto naturale unicamente quando c'è incapacità al rapporto sessuale, senza sconfinamenti, come in passato, nel campo della sterilità²; l'impedimento **criminis** si limita alla sola ipotesi del coniugicidio; il **voto di castità** per dirimere il matrimonio deve essere perpetuo ed emesso in un Istituto religioso.

¹ La nuova legislazione per stabilire i gradi di consanguineità e di affinità adotta il computo di derivazione romana (cfr. can. 108).

² Si fa qui riferimento alla questione del "verum semen", risolta con il Decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede 13 maggio 1977. Cfr. BONNET P.A., *L'impedimento d'impotenza*, in *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, Roma 1989, p. 120-122, nota 114.

Qualche canonista ha voluto vedere in questa semplificazione un più ampio riconoscimento della libera esplicazione da parte dei nubendi del diritto naturale al matrimonio, riconosciuto fin dall'antichità con l'espressione "*ius connubii*", nonché il superamento di una "sorta di fobie" attorno all'istituto familiare che avrebbe condizionato l'atteggiamento della Chiesa a tal punto «da condurla a predisporre una rete di impedimenti così estesa, da pregiudicare in termini assai pesanti — e difficilmente accettabili alla luce della mentalità contemporanea — il diritto di ogni essere umano di accostarsi liberamente alle nozze»³.

Nonostante l'apprezzabile contenimento dei limiti posti dal diritto allo "*ius connubii*", non sono mancati indirizzi dottrinali tendenti a spingersi ben oltre, auspicando ad esempio l'abolizione dell'impedimento di disparità di culto, o relativizzando l'impedimento di impotenza sino a consentire il matrimonio ai nubendi che fossero a conoscenza dell'incapacità al rapporto sessuale prima delle nozze. Antica teoria quest'ultima, che aveva suggerito di inserire nel Codice del 1917 relativamente all'impotenza l'espressione "*sive cognita sive non*", soppressa nel nuovo testo. C'è infatti chi ritiene «più conforme ad una generale tendenza, che contraddistingue l'atteggiamento della Chiesa nell'epoca attuale, il fare ricorso a mezzi di carattere pastorale, piuttosto che di indole strettamente giuridica, facendo leva sul senso di responsabilità e di consapevolezza personale dei singoli componenti il Popolo di Dio, piuttosto che imponendo dall'esterno rigide norme di comportamento»⁴.

Tra gli argomenti a favore delle suggestive tesi dianzi riportate il fatto che nell'epoca attuale «un crescente processo di secolarizzazione, di perdita di senso del sacro e di diffusione dell'indifferenza religiosa» degraderebbero a tal punto la credenza religiosa da renderla ininfluente sulle scelte di vita individuali e comunitarie, sicché la differenza di religione non pregiudicherebbe l'instaurarsi di una piena comunione di vita, come sembra preoccuparsi la Chiesa nel preambolo del Motu Proprio "*Matrimonia mixta*" del 1970. A parte l'esigenza di salvaguardare i valori della fede nel coniuge cattolico e nella futura famiglia, sempre attuale poiché ancorata al diritto divino, la motivazione più strettamente ispirata alla dottrina del Vaticano II sul matrimonio e riportata dal Motu Proprio del 1970 parrebbe avvalorare più che contrastare lo "*ius connubii*", sempre che lo si intenda correttamente. L'impedimento non sembra infatti degradare il diritto naturale al matrimonio (da esso peraltro la Chiesa suole dispensare con facilità), ma mettere in guardia i nubendi con un provvedimento proporzionato alla gravità del caso di fronte al rischio oggettivamente molto probabile di non poter instaurare convenientemente una piena comunione di vita. Il sorprendente e vasto fenomeno dell'affermarsi di credenze a sfondo religioso o pseudoreligioso, tendenzialmente integraliste, mette in evidenza quel tocco di lungimirante sapienza che caratterizza l'istituzione divina della Chiesa.

Quanto al fatto che la "*communitas vitae*" si possa realizzare compiutamente senza «quella pienezza del rapporto interpersonale che si raggiunge con l'unione fisica», atteso che l'elemento essenziale della prole si può ottenere anche con una

³ MONETA P., *Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali*, in *Gli impedimenti* ..., cit., p. 20.

⁴ MONETA P., *Diritto al matrimonio* ..., cit., p. 23, 24 e 27.

« generazione biologica mediante fecondazione artificiale o con l'adozione »⁵, non si può disattendere il Magistero pontificio sul valore e sul significato della sessualità umana, cosa che l'Autore, dianzi ripetutamente citato, non manca di fare quando scrive: « Riconoscere il diritto al matrimonio a chi non è in grado di donarsi all'altro in modo così completo e profondo, di comunicare con questo ineffabile ed irripetibile "linguaggio" [il linguaggio del corpo, n.d.a.], costituirebbe quindi, proprio alla luce dei più recenti apporti del Magistero pontificio, un impoverimento del contenuto di tale diritto (*ius connubii*), perché esso non avrebbe in realtà ad oggetto una piena ed effettiva comunità di vita matrimoniale. Il diritto a tale comunità correrrebbe, anzi, il rischio di restare gravemente pregiudicato nei confronti di coloro che — avendo accettato con non sufficiente ragionevolezza o senso di realismo un matrimonio privo dello scambio fisico tra i coniugi — sono poi costretti a prendere atto della essenziale ed insostituibile importanza che tale componente presenta per la vita matrimoniale, tanto da non sentirsi più in grado di proseguirla senza di essa »⁶.

È il caso di dire che la Chiesa, ieri come oggi, conforme a modalità diverse che corrispondono alle esigenze sociali del tempo, ponendo dei limiti al diritto fondamentale di scegliere il proprio stato, solennemente riaffermato dal can. 219 del Codice, non perde di vista il bene globale della persona umana nella prospettiva della salvezza eterna e ne tutela efficacemente la libertà.

È facile intuire come, a quei soggetti cui la legge impedisce eccezionalmente o proibisce temporaneamente il matrimonio, viene condizionato al controllo dell'autorità competente l'esercizio del diritto naturale a formare una famiglia unicamente per ovviare ad una unione coniugale inidonea a costituire una comunione di vita e di amore secondo il modello cristiano di matrimonio. La Chiesa, consapevole di quanto possa risultare gravoso un vincolo permanente come il matrimonio perfezionatosi in un contesto di superficialità o di infatuazione, si fa garante di libertà per i nubendi, richiamando i limiti posti dalla natura stessa del patto nuziale cristiano e soprattutto creandone altri con norme positive rigorosamente precise e soggette in quanto leggi ecclesiastiche all'istituto della dispensa, nell'ambito dei poteri universalmente riconosciuti all'autorità pubblica⁷.

Basti un cenno ai più recenti pronunciamenti della Chiesa in materia: il Sinodo dei Vescovi del 1980, in seno al quale maturò l'iniziativa di stendere una *"Carta dei diritti della famiglia"* pubblicata nel 1983, e il nuovo Codice, ove si afferma che *"tutti"* possono accedere al matrimonio, salve le proibizioni stabilite dalla legge⁸.

La natura stessa dell'istituto matrimoniale, uno, indissolubile e finalizzato alla procreazione rende assolutamente inabile al matrimonio chi è impotente, già validata

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul matrimonio*, a cura di G. Concetti, Roma 1980. PONTIFICO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Carta dei diritti della famiglia*, a cura di G. Concetti, Roma 1984.

⁶ MONETA P., *Diritto al matrimonio ...*, cit., p. 25.

⁷ Cfr. can. 87 C.I.C.

⁸ Il diritto al matrimonio, detto *"ius connubii"*, è un diritto fondamentale della persona umana, enunciato dal C.I.C. nel can. 1058, che ripropone integralmente il dettato del can. 1035 del C.I.C. del 1917. Questo diritto non va soggetto a limitazioni se non per cause gravi e giuste; le leggi proibenti relative a questo diritto hanno carattere "eccezionale" e vanno sempre interpretate in senso stretto.

mente coniugato o in rapporto stretto di consanguineità; per altri l'inabilità è conseguenza di una scelta religiosa considerata dalla Chiesa incompatibile con il matrimonio (ordine sacro, voto perpetuo di castità in Istituto religioso); per altri infine la legge canonica proibisce il matrimonio, pena la nullità, salvo abbiano chiesto ed ottenuto la dispensa⁹.

In tutti questi casi, tassativamente in numero di *dodici*, si configura un *impedimento* al matrimonio canonico; si tratta pertanto di leggi inabilitanti la persona dei nubendi, con l'effetto di rendere invalido il consenso matrimoniale eventualmente posto (can. 1073); leggi che, come tali, esigono una previsione legislativa espressa, nel dubbio non urgono, di regola non sono rese inefficaci dall'ignoranza o dall'errore e devono sempre essere interpretate in senso stretto¹⁰.

Negli altri casi in cui la celebrazione del matrimonio va soggetta a proibizione o richiede una "licenza" da parte dell'Autorità competente, secondo il nuovo Codice, non si può più parlare in alcun senso di impedimento.

La Chiesa si è sempre preoccupata di favorire il diritto al matrimonio ammettendo in passato i così detti *matrimoni clandestini*, contrastando ogni ingerenza esterna che potesse limitare o reprimere tale libertà, ivi compresa quella per la famiglia strutturata com'era in modo fortemente autoritario; tuttavia non ha mancato di ingerirsi nelle scelte matrimoniali individuali per esigenze di carattere generale, ma soprattutto sollecita per il bene della famiglia e dei suoi componenti. Si è comunque sempre trattato di limitazioni a carattere relativo, ampiamente controbilanciate dalla facoltà di *dispensa*, tese a precludere il matrimonio con determinate persone, subordinando il concreto esercizio dello *ius connubii* ad una autorizzazione da parte dell'autorità competente. Intervento restrittivo della Chiesa dunque che appare ampiamente giustificato nel tempo, ma lascia intatto il diritto al matrimonio, subordinandone esclusivamente l'esercizio ad una autorizzazione nei singoli casi e dopo una attenta valutazione delle ragioni addotte dai nubendi.

Scrive il Moneta che questo atteggiamento della Chiesa sulle scelte matrimoniali individuali «appartiene ormai alla storia del matrimonio canonico»; in effetti fin dal Codice del 1917 si riscontra una tendenza a ridurre gli impedimenti al matrimonio rispondente alla progressiva valorizzazione dei significati personali dell'istituto matrimoniale, cui diede il massimo impulso il Concilio Vaticano II.

La recente profonda evoluzione della dottrina e della giurisprudenza ecclesiastica in tema di dichiarazione di nullità del matrimonio evidenzia la preoccupazione della Chiesa di evitare che un vincolo matrimoniale apparente, ostacolato sul suo nascere da un impedimento o da altro grave vizio di consenso o di forma, possa impedire il libero esercizio del diritto fondamentale dei fedeli ad una autentica "*communitas vitae et amoris coniugalnis*".

Pur non avendo suscitato grande interesse nella canonistica postconciliare,

⁹ Sono impedimenti dirimenti il matrimonio: il *vincolo matrimoniale*; l'*impotenza coeundi*; la *consanguineità* in linea retta e in linea collaterale fino al 4° grado; la *affinità* in linea retta; la *pubblica onestà* in primo grado di linea retta; la *parentela legale* nascente dall'adozione (in materia non è più canonizzato il diritto civile, resta tuttavia una traccia di canonizzazione nel can. 110 del C.I.C., cfr. art. 87 del Codice civile italiano); l'*età* con il limite di 14 e 16 anni, elevato dalla Conferenza dei Vescovi italiani a 18 anni; il *crimine* di coniugicidio; l'*ordine sacro*; il *voto di castità* perpetuo emesso in un Istituto religioso; la *disparità di culto*; il *rapimento* della donna.

¹⁰ Cfr. cann. 10. 14. 15 e 18 del C.I.C.

questo capitolo della normativa ecclesiale, al di là di un interesse tecnico-pratico finalizzato ad evitare matrimoni invalidi, conserva una sua apprezzabile valenza, che dal campo processuale, ove incide in misura minore rispetto ad altri capi di nullità, si estende alla pastorale della famiglia e del matrimonio.

Fatta questa premessa di indole generale, pur senza addentrarci in una analisi dettagliata della normativa sui singoli impedimenti al matrimonio, in quanto esula dall'ambito di questo studio, affronteremo i principali problemi relativi agli impedimenti al matrimonio canonico.

I

Prima del Codice del 1917 il concetto di *impedimento* si estendeva senza distinzioni ad ogni ostacolo che si opponesse alla celebrazione del matrimonio sia sotto il profilo della validità che della semplice liceità.

Il Codice Piobenedettino fece un notevole passo avanti distinguendo gli impedimenti matrimoniali dai vizi del consenso e classificandoli in due categorie: impedimenti *dirimenti*, che rendevano il consenso invalido¹², e *impedienti* che interessavano soltanto la liceità della celebrazione.

Nei lavori preparatori del nuovo Codice in un primo momento si propose un ritocco terminologico, cambiando l'espressione "impedienti" con "proibenti"; più avanti parve opportuno collocare diversamente la materia sopprimendo la figura di impedimento proibente, sicché veniva a scomparire la vecchia distinzione. Il Codice ha tuttavia conservato la dicitura "dirimente" riferita agli impedimenti matrimoniali, diventata superflua in quanto non serve più a distinguere, ma soltanto a chiarire il contenuto già di per sé evidente del can. 1073. Sono infatti considerati giuridicamente "impedimenti" quelle leggi positive che stabiliscono l'inabilità della persona, i cui atti sono conseguentemente invalidi. Ogni altra norma o provvedimento amministrativo diretto a limitare lo "*ius connubii*" non può di regola sconfinare dal campo della liceità della celebrazione del matrimonio, ha carattere transitorio e richiede sempre una causa "grave"¹³. Esistono divieti che non possono essere rimossi, come quello di passare a nuove nozze dopo una sentenza che ha pronunciato la nullità del matrimonio per una incapacità grave e permanente (impotenza, incapacità d'intendere e di volere), nel caso si tratta di provvedimenti intesi a richiamare l'attenzione dell'autorità sulla presenza di un impedimento o di una incapacità invalidante il consenso.

Molte classificazioni degli impedimenti hanno perso oggi utilità e significato¹⁴; scompare dal Codice la distinzione tra impedimenti di grado maggiore e di grado minore, stabilita sulla base della maggiore o minor difficoltà per ottenere la dispensa. Resta invece invariata la normativa del Codice del 1917 sugli impedimenti *pubblici*

¹¹ Il termine latino "dirimere" è sinonimo di "sciogliere, rompere, separare, dividere" (cfr. CALONGHI F., *Dizionario latino-italiano*, Torino 1975). Il diritto romano che passò nel diritto della Chiesa usa questo termine riferito al matrimonio per indicare una circostanza che intacca la validità del contratto matrimoniale.

¹² Cfr. CASTAÑO J.M., *Natura e ruolo degli impedimenti matrimoniali*, in *Gli impedimenti ...*, cit., p. 37. GHERRO S., *Il divieto al matrimonio stabilito dall'Ordinario*, in *Gli impedimenti ...*, cit., p. 41-52.

¹³ CANTON A., *Compendio de derecho matrimonial canonico*, Madrid 1989, p. 55-56.

e *occulti*, distinzione fondata non tanto sul grado di divulgazione, ma sulla possibilità di darne prova in foro esterno. Il Codice tuttavia, nei cann. 1080 § 2 e 1082 usa il termine "occulto" riferito agli impedimenti nel senso di mancanza di divulgazione e di ogni rischio che ciò possa avvenire. Come peraltro nel can. 1971 § 1 del Codice del 1917, ove si trattava della inabilità ad accusare la nullità del proprio matrimonio da parte del coniuge che fosse stato causa dolosa dell'invalidità, il termine "impedimento" veniva usato nel senso onnicomprensivo della legislazione passata¹⁴.

Merita infine ricordare, per una corretta applicazione del can. 14 agli impedimenti, la distinzione tra impedimento *certo* (ove nulla fa dubitare della sua esistenza) e impedimento *dubbio*; il dubbio può sussistere circa il senso stesso della legge che proibisce il matrimonio (*dubium iuris*) o circa la circostanza alla quale la legge proibente fa riferimento (*dubium facti*).

II

Nel can. 1073 il Codice precisa il concetto di impedimento matrimoniale. L'accento non è posto tanto sulla circostanza o situazione che ha indotto il Legislatore ad emanare una legge proibente il matrimonio, quanto sulla legge stessa, positiva o divino-naturale, che rende inabile la persona e quindi invalido il consenso prestato dalla medesima.

L'abilità in senso proprio dovrebbe significare l'assenza di impedimenti, ma il Codice nel can. 1057 § 1 usa il termine "*iure habiles*" in senso lato a significare l'attitudine della persona ad instaurare il connubio, mantenendo l'ambiguità e indefinitezza del passato che includeva nel concetto d'impedimento anche i cosiddetti requisiti di capacità personale dei contraenti.

Se questa innegabile ambiguità spinge il Pompedda¹⁵ ad affermare che nel nuovo Codice le parole "capace-capacità/abile-abilità" hanno un identico significato, ed altri canonisti¹⁶ a riproporre la definizione di impedimento del passato asserendo che il dettato del can. 1073 risulta « inesatto se non addirittura deviante », non si può negare un fatto di grande rilievo e cioè il tentativo di introdurre una netta distinzione tra *inabilità* e *incapacità*, non esplicitata dal Codice del 1917. La legge positiva, divina o umana a seconda degli impedimenti, rende giuridicamente inabile al patto coniugale la persona che ha la capacità naturale di mettere in atto tale

¹⁴ Nella nuova legislazione canonica il coniuge che fu causa dolosa della nullità del suo matrimonio non è più colpito dalla sanzione di inabilità ad accusare. Pertanto non interviene più il Promotore di giustizia, che per la tutela del bene pubblico si costituiva in giudizio.

¹⁵ POMPEDDA M.F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, p. 164. Cfr. D'AVACK P.A., *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, Firenze 1952, p. 68.

¹⁶ Cfr. FORNES J., *Manual de derecho canonico*, Pamplona 1988, p. 568. LÜDICKE K., *Münsterischer Kommentar*, 1991, can. 1073; Ehehindernis Begriff. «Der Begriff des Ehehindernisses in 1073 nicht adäquat ausformuliert ist, lautet: Ein Ehehindernis ist ein Umstand, der Person oder dem Paar zur Zeit der Eheschließung anhaftet und kraft göttlichen oder kirchlichen Rechtes die Ehe unerlaubt und ungültig macht». L'Autore per indicare incapacità e inabilità usa lo stesso termine "*unfähigkeit*".

patto¹⁷. L'inabilità impedisce l'esercizio dello "ius nubendi" sulla base di una legge positiva, mentre l'incapacità suppone una impossibilità giuridica a contrarre ben più radicata e profonda sulla base di un difetto grave. I contraenti, pur avendo la capacità naturale, necessitano di una sorta di legittimazione al matrimonio, detta appunto "*habilitas ad contrahendum*".

Nel commento al Codice di Navarra¹⁸ si legge che il can. 1073 ha posto fine ad un'ampia e sottile discussione dottrinale, animata tra gli altri da noti canonisti come D'Avack, Mans, Bernardez, Hervada, sulla natura giuridica degli impedimenti, se cioè fossero incapacità o incompatibilità, proibizioni legali o mancanza di legittimazione. In realtà la questione non è del tutto sopita, alimentata dal Codice che continua ad annoverare tra gli impedimenti matrimoniali l'impotenza, che concettualmente è una incapacità, come osserva acutamente il Navarrete asserendo che « tale incapacità verrebbe compresa fra le incapacità di cui al n. 3 del can. 1095 (*incapacitas assumendi onera coniugalia*) se il principio generale che questo numero era chiamato ad enunziare non fosse stato limitato, a mio avviso in modo non giustificato, dalla clausola *ob casas naturae psychicae* »¹⁹.

Con il Castaño riteniamo di poter affermare che con il can. 1073 non esiste né può esistere alcun dubbio che « gli impedimenti matrimoniali sono leggi e leggi inabilitanti e il nuovo canone deve essere francamente apprezzato per la sua stesura lapidaria »²⁰.

III

Sarebbe inesatto affermare semplicemente che il Codice ha soppresso gli impedimenti impidenti, a proposito dei quali si osservava da varie parti che il "*votum simplex*" era da considerarsi un mero "*flatus vocis*", la parentela legale creava non poche difficoltà al punto che si propendeva a considerarla impedimento dirimente per tutta la Chiesa e i matrimoni misti dovessero essere regolati dalle norme peculiari vigenti senza costituire impedimento alle nozze²¹: in effetti i primi due con opportune precisazioni compaiono nell'elenco degli impedimenti dirimenti, mentre il matrimonio tra due battezzati di cui uno non cattolico trova una congrua collocazione nel Codice²², non richiede la dispensa sia pure "*ad liceitatem*" come in passato, ma suppone unicamente che lo si celebri con il permesso (licenza) dell'Ordinario del luogo, da concedersi a determinate condizioni.

¹⁷ NAVARRETE U., *Gli impedimenti ...*, cit., p. 72-73. Il concetto elaborato dalla dottrina canonistica del « *consensus naturaliter sufficiens sed iuridice inefficax* » recepito dal Codice del 1917 (cfr. can. 1139) non compare nel nuovo testo legislativo, ma « ciò non significa affatto — afferma il Navarrete — che tale concetto non sia da conservare nella dottrina e nella giurisprudenza canonica ».

¹⁸ CODIGO DE DERECHO CANONICO, Pamplona 1983, p. 637.

¹⁹ NAVARRETE U., *Gli impedimenti ...*, cit., p. 71.

²⁰ CASTAÑO J.M., *Naturaleza y función de los impedimentos matrimoniales*, in *Questiones canoniche*, Milano 1984, p. 176.

²¹ Cfr. PAOLO VI, Motu Proprio *Matrimonio mixta*, 31 marzo 1970, in *AAS* 62 (1970), p. 257-263. *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, Roma 1993, p. 143-160. Cfr. AZNAR GIL F.R., *El nuevo derecho matrimonial canonico*, Salamanca 1985, p. 187.

²² Cfr. C.I.C., cann. 1124-1129.

È parimenti richiesta la licenza dell'Ordinario per il matrimonio condizionato, che deve essere data per scritto (cfr. can. 1102 § 3) e per il matrimonio segreto, che si dovrà permettere soltanto per gravi ed urgenti motivi.

È infine richiesta la licenza dell'Ordinario per assistere al matrimonio a norma del can. 1108 § 2, nei sette casi previsti dal can. 1071 § 1²³, ove evidentemente non sussiste una proibizione diretta a contrarre matrimonio, ma un permesso la cui richiesta non urge in caso di necessità e tocca esclusivamente la *liceità* della celebrazione.

Sebbene sia stata formalmente soppressa la categoria degli impedimenti impiedienti, secondo alcuni autori potrebbe rientrarvi la proibizione a contrarre matrimonio prima dell'età eventualmente stabilita dalla Conferenza dei Vescovi, in aggiunta a quella minima dei 14 e 16 anni²⁴, nonché la facoltà concessa all'Ordinario del luogo dal can. 1077 § 1 «di porre, in casi particolari, un divieto alle nozze per i propri sudditi ovunque dimorino e per i fedeli che si trovano nella sua giurisdizione»; per farlo si richiede comunque sempre una "causa grave", con il venire meno della quale cessa automaticamente la proibizione, che in ogni caso deve avere carattere temporaneo. In ogni caso i divieti sopra indicati non potranno più essere chiamati "impedimenti", trattandosi di norme "disciplinari", che, come espressamente vien detto dalla legge, interessano soltanto la liceità della celebrazione del matrimonio²⁵.

Un vettito particolare e più limitato rispetto a quello dell'Ordinario è la proibizione del Giudice ecclesiastico (cfr. cann. 1684-1685) a passare a nuove nozze per la parte in causa dichiarata incapace o che ha simulato il consenso. La rimozione di questo divieto di regola è riservata all'Ordinario, il quale con la debita prudenza dovrà accertare, se il caso lo richiede con l'aiuto di esperti, il grado di capacità o le reali intenzioni del soggetto, tenendo presente che nel dubbio la legge favorisce il diritto al matrimonio (cfr. can. 1084 § 2).

Impedimenti e proibizioni, quanto al ruolo esercitato nell'ordinamento canonico e alla loro legittimità, richiamano il fatto che il matrimonio è un negozio pubblico e come tale ha una rilevante portata sociale. Il can. 1058 mette in risalto il diritto soggettivo al matrimonio, ma al tempo stesso precisa l'esistenza di un diritto oggettivo contrario, cioè una proibizione legale che inabilita a contrarre²⁶, a tutela del bene della comunità e dei singoli.

IV

La posizione privilegiata di cui gode lo "*ius connubii*" nell'ordinamento canonico è certamente alla base della normativa che riserva esclusivamente alla Suprema

²³ Si deve ottenere la licenza dell'Ordinario: per il matrimonio dei senza dimora, di coloro che sono impediti a celebrare il rito civile, di coloro che avendo avuto una precedente unione sono tenuti da doveri naturali nei confronti della comparte o di figli, di coloro che hanno notoriamente abbandonato la fede cattolica, di persone irrette da censura, di minorenni i cui genitori si oppongano ragionevolmente o non siano informati, di coloro che contraggono matrimonio per procura.

²⁴ C.E.I., *delibera n. 10* in *Notiziario* 7/1983, p. 207-211.

²⁵ Cfr. GHERRO S., *Il divieto ...*, cit., p. 42 n. 2.

²⁶ Cfr. CASTAÑO J.M., *Funzione e ruolo degli impedimenti*, in *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1992², p. 197.

Autorità nella Chiesa, ovvero al Romano Pontefice e al Concilio Ecumenico, la dichiarazione autentica degli impedimenti matrimoniali di diritto divino-naturale, la creazione di nuovi impedimenti per i *christifideles* e la aggiunta di eventuali clausole dirimenti ai divieti alla celebrazione del matrimonio posti dagli Ordinari del luogo²⁷. È infatti pacifico che lo "*ius connubii*" costituisce la regola e le norme restrittive all'esercizio del medesimo sono una "eccezione".

Nel corso della revisione del Codice tra altre numerose facoltà si attribuiva alle Conferenze dei Vescovi competenza a creare impedimenti e a stabilire proibizioni alla celebrazione del matrimonio per il loro territorio²⁸. Ma in seguito a vaste consultazioni la Congregazione plenaria dei Cardinali, riunitasi il 27 maggio 1977, non concedeva alle Conferenze anzidette la competenza di creare impedimenti "*neque dirimentia neque impedientia*".

La sicurezza del diritto, ma soprattutto la delicatezza della materia restrittiva di un diritto fondamentale dei fedeli, suggeriva di sottrarre alla legislazione particolare la competenza sugli impedimenti al matrimonio, mantenendo la normativa del Codice del 1917 e riprovando qualunque consuetudine contraria (cfr. can. 1076).

Con la nuova legislazione, alla luce delle aperture ecumeniche del Vaticano II, si apprezzano novità di rilievo quanto alle persone soggette agli impedimenti: non sono più "tutti i battezzati" come recitava il Codice del 1917, ma soltanto « i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti », precisando giusta il principio "*semel catholicus semper catholicus*" che vi sono tenuti anche se poi avessero abbandonato la fede²⁹.

Come nel Codice del 1917 anche nel nuovo Codice l'impedimento di disparità di culto costituisce una eccezione: ad esso vi era infatti tenuta soltanto la parte battezzata che fosse cattolica o convertita al cattolicesimo (cfr. can. 1070), oggi non va soggetta all'impedimento la parte cattolica che abbia abbandonato la fede con atto formale (cfr. can. 1086 § 1)³⁰.

La Chiesa, come già in passato e più ancora nel contesto attuale, pur senza rinunciare alla propria giurisdizione su tutti i battezzati, ha voluto dimostrare particolare attenzione e sensibilità verso i cosiddetti fratelli separati, esonerandoli dall'osservanza di norme particolarmente restrittive dei diritti fondamentali come appunto sono gli impedimenti ecclesiastici, nonché dalla forma canonica del matrimonio stabilita *ad validitatem* (cfr. can. 1117).

Le espressioni del Codice « *qui actu formalis ab Ecclesia catholica defecerint* » (cann. 1086 § 1 e 1117) e « *qui notorie catholicam fidem abiecerint* » (can. 1071 § 1 n. 4), riferite a quei fedeli che hanno abbandonato la Chiesa o la fede, aprono vasti orizzonti nei rapporti giuridici, ma chiedono una attenta esegezi per una corretta applicazione ai singoli casi³¹.

²⁷ Cfr. cann. 1075 §§ 1 e 2, 1077 § 2.

²⁸ Cfr. *Communicationes*, 9 (1977), p. 79 e 135; 10 (1978), p. 125-126.

²⁹ Cfr. can. 1059, ove il termine "*baptizata*" fu sostituito a breve dalla promulgazione con "*catholica*" (*AAS* 75 [1931], p. 321).

³⁰ Cfr. CASTAÑO J.M., *Natura e ruolo ...*, cit., p. 39-40.

³¹ Perché si verifichi l'ipotesi di abbandono della Chiesa o della fede cattolica, due espressioni che nel linguaggio del Codice si identificano, si richiede anzitutto *un atto umano di abbandono*, quindi libero e consapevole, ove l'elemento interno e intenzionale concorda con quello esterno; chi ponesse l'atto esterno di abbandono della Chiesa, non per ripudio della

V

Il carattere "eccezionale" degli impedimenti matrimoniali rende particolarmente agevole e facile ottenerne la dispensa dalla competente Autorità, laddove non sia in questione la legge divino-naturale. Nella linea del Codice, profondamente innovativa in materia (cfr. can. 87), la dispensa dagli impedimenti di diritto ecclesiastico viene concessa dall'Autorità diocesana ad eccezione dell'impedimento nascente dall'Ordine sacro, che soltanto il Romano Pontefice può concedere (cfr. can. 291). La Sede Apostolica riserva a sé, in via ordinaria, la dispensa dall'impedimento di crimine e di voto emesso in un Istituto religioso di diritto pontificio, ma quando sia difficoltoso ricorrere alla Sede Apostolica e nell'attesa vi sia pericolo di grave danno, trattandosi di impedimento dal quale la Suprema Autorità è solita dispensare, può intervenire l'Ordinario (cfr. can. 87 § 2). La Sede Apostolica non vuole mai dispensare dall'impedimento di consanguineità in linea retta e in secondo grado di linea collaterale (cfr. can. 1078 § 3).

Queste norme patiscono ulteriori eccezioni di cui si dirà più avanti esaminando la figura delle singole persone che esercitano la potestà di dispensare:

- il *Romano Pontefice*, in virtù del suo ufficio, può dispensare da tutti gli impedimenti di diritto ecclesiastico;
- l'*Ordinario del luogo* può dispensare i propri sudditi e i residenti di fatto nel territorio di sua giurisdizione da tutti gli impedimenti di diritto ecclesiastico non riservati all'Autorità superiore; in *pericolo di morte* e nel cosiddetto *caso perplesso* può dispensare anche dagli impedimenti riservati, eccezion fatta per l'Ordine sacro del presbiterato (cfr. can. 1978 § 1) e anche per il voto nel 2° caso;

fede, ma per altri motivi (ad es. per non dover pagare la tassa sul culto, o per poter contrarre nozze altrimenti impossibili) non pone un atto umano di abbandono della Chiesa.

Tale atto poi dovrà essere posto *in modo formale*: l'atto cioè, che in sé positivamente significa distacco dalla Chiesa cattolica deve essere espresso e per di più con una formalità che lo renda giuridicamente accertabile. Non è necessario che esso sia esplicito, può essere anche implicito, contenuto in un altro atto formale che implica necessariamente l'abbandono della Chiesa (per es. il passaggio ad un'altra confessione religiosa non cattolica o ai testimoni di Geova).

Quanto al contenuto di tale atto formale non si richiede il rifiuto completo della fede cattolica (*apostasia*), ma è sufficiente che esso interrompa la piena comunione con la Chiesa cattolica, come recita il can. 205 del C.I.C.

Non abbandona la Chiesa con atto formale chi non frequenta o non pratica, il non credente "notorio" (cfr. *Communicationes*, 9 [1977], p. 144), chi è incorso in una sanzione ecclesiastica o censura. Tutti costoro sono soggetti, in quanto cattolici, a tutte le leggi ecclesiastiche sul matrimonio senza eccezione (cfr. can. 11); per assistere lecitamente al matrimonio delle ultime due categorie è richiesta la licenza dell'Ordinario del luogo (cfr. can. 1071 § 1 nn. 4-5).

Parimenti i cattolici che hanno abbandonato la Chiesa con atto formale vanno soggetti alle leggi ecclesiastiche sul matrimonio, ma non sono tenuti alla forma canonica (cfr. can. 1117), né all'impedimento in caso di matrimonio dispari (cfr. can. 1086 § 1), né alla proibizione relativa ai matrimoni misti (cfr. can. 1124) (cfr. DE PAOLIS V., *Forma canonica*, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 523).

Nel dubbio *de facto* se si tratti di un autentico atto formale di abbandono della Chiesa, atteso che lo "*ius connubii*" gode del favore del diritto, l'Ordinario potrà dispensare dall'impedimento e dalla forma canonica a norma del can. 14.

Resta aperta la complessa disputa sul requisito della fede nei nubendi, che il nuovo Codice non ha potuto recepire per ovvie cause, limitandosi a sottoporre i singoli casi alla attenta valutazione dell'Ordinario del luogo (cfr. can. 1071 § 1 n. 4).

- il *Parroco e i sacerdoti o diaconi autorizzati ad assistere al matrimonio*, quando non sia possibile ricorrere all'Ordinario, in pericolo di morte hanno le stesse facoltà dell'Ordinario, salve le adempienze prescritte dal can. 1081; nel caso perplesso (*cum iam omnia sunt parata ad nuptias*) hanno le stesse facoltà, ma soltanto se l'impedimento è occulto;
- il *confessore* in pericolo di morte ha potestà di dispensare "*in foro interno*" dagli impedimenti occulti, ovviamente nei limiti stabiliti per il Parroco e gli altri ministri.

Occorre ricordare che per la dispensa è sempre necessaria una *causa* giusta, ragionevole e proporzionata, la cui mancanza rende *invalida* la concessione della dispensa da parte della Autorità inferiore, e comunque inaccettabile — secondo *probati auctores* — il provvedimento della Suprema Autorità, che di fatto non concede dispense senza una giusta causa (*non ex defectu potestatis sed ex defectu voluntatis!*)³².

Con un'affermazione che rispecchia la maturazione ecclesiologica indotta dal Vaticano II e che ci esime dal riportare gli elenchi di cause redatti dalla Curia Romana, peraltro obsoleti, scrive il Berlingò: « Il reale e concreto interesse pastorale dei fedeli è il vero ed unico parametro per il rilascio delle dispense; in assenza di esso il potere è illegittimamente esercitato, quale che sia il livello al quale il potere medesimo si esplica »³³.

Valerio Andriano

³² BERNARDEZ CANTON A., *Compendio de derecho matrimonial canonico*, Madrid 1989⁶, p. 60-61.

³³ BERLINGÒ S., *La dispensa dagli impedimenti matrimoniai*, in *Gli impedimenti ...*, cit., p. 68.

**IL MODERNO SVILUPPO DELLE ATTIVITÀ FINANZIARIE
ALLA LUCE DELLE ESIGENZE ETICHE
DEL CRISTIANESIMO**

**PRESENTAZIONE
DEL PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE**

Il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace ha l'onore di pubblicare *"Il moderno sviluppo delle attività finanziarie alla luce delle esigenze etiche del cristianesimo"*, opera di Antoine de Salins e François Villeroy de Galhau.

L'introduzione degli Autori e la prefazione di Padre Jean-Yves Calvez illustrano esaurientemente le circostanze che hanno suscitato la riflessione dei due esperti e le problematiche che essi intendono affrontare.

Infatti, gli Autori hanno ritenuto che il notevole sviluppo dei mercati finanziari nel quadro della macroeconomia dei nostri giorni imponeva sia una definizione più precisa delle relative implicazioni che, d'altro canto, uno sforzo ragionato e ponderato per individuarne gli aspetti etici.

Ed è quanto si propongono di fare nel testo da noi pubblicato. Tale studio mira perciò a suscitare discussioni e dibattiti, senza peraltro pretendere di fornire posizioni definitive in un campo così mutevole; le conclusioni a cui si giunge riassumono, beninteso, le posizioni degli Autori stessi.

Siamo loro grati di aver permesso al nostro Pontificio Consiglio di contribuire, in un certo modo, a sottolineare gli aspetti propriamente etici dei delicati problemi che pone l'attuale sviluppo delle attività finanziarie.

Roger Card. Etchegaray

Presidente

☩ Jorge María Mejía

Vescovo tit. di Apollonia
Vice-Presidente

INTRODUZIONE DEGLI AUTORI

Lo studio che presentiamo si colloca alla confluenza di due preoccupazioni: quelle relative allo sviluppo delle attività finanziarie e ai tentativi di sistematizzazione su scala nazionale ed europea che abbiamo conosciuto nella nostra qualità di funzionari del Ministero dell'Economia francese, sia a Parigi che a Bruxelles; quelle relative al nostro sentirci cristiani, membri attivi delle Settimane Sociali francesi: in quanto tali, siamo convinti che la dottrina sociale della Chiesa debba illuminare le scelte etiche degli operatori economici, anche se tale illuminazione fa ancora molto difetto nel mondo della finanza. Per questo abbiamo voluto suggerire alcuni spunti di riflessione. È chiaro che, in quest'opera, esprimiamo convinzioni a titolo strettamente personale.

Vogliamo ringraziare in modo particolare Martin Donnelly che, condividendo le nostre due preoccupazioni, ci ha messo a disposizione la sua esperienza professionale maturata nel lavoro presso il Ministero delle Finanze britannico e la Commissione europea. Egli ci ha fornito un sostegno critico costante e ha curato la traduzione inglese del testo, pubblicata sempre dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Molti operatori finanziari nel settore pubblico o privato ci hanno messo a parte delle loro idee e delle loro reazioni e vogliamo qui ringraziarli collettivamente.

Padre Jean-Yves Calvez, S.I., redattore capo della rivista Études, ha guidato e revisionato il nostro lavoro sin dall'inizio e ha accettato di curarne l'introduzione: gli siamo particolarmente riconoscenti per i suggerimenti pedagogici sulle costanti, i mutamenti, i limiti della dottrina sociale. Il Cardinale Roger Etchegaray, Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, ci ha accolti a Roma con una cordialità che non dimenticheremo mai e Mons. Jorge Mejía e il suo staff, con una rilettura minuziosa, hanno fatto molto di più che una semplice revisione di questo saggio.

Infine, vogliamo sottolineare che lo studio che segue è stato redatto molto prima delle crisi monetarie europee (settembre 1992 - agosto 1993) che, comunque, non ci pare modifichino né la nostra analisi, né le nostre soluzioni. Semmai confermano la necessità impellente di una "morale finanziaria" secondo le responsabilità di ciascuno: privati, finanzieri, dirigenti d'impresa, governanti. È quanto abbiamo cercato di fare a conclusione del nostro saggio.

Novembre 1993

**Antoine de Salins
François Villeroy de Galhau**

PREFAZIONE

Il denaro non è stato preso molto in considerazione dall'insegnamento sociale della Chiesa fino ai nostri giorni. Lo scambio, di cui parla abbastanza frequentemente questo insegnamento, richiama indiscutibilmente il denaro, strumento degli scambi economici ed oggetto esso stesso di scambio. E sono molti i problemi che si pongono riguardo al denaro e alla gestione monetaria. Ma la Chiesa contemporanea finora non ha affrontato questi problemi specificatamente. Il Concilio Vaticano II si è limitato ad affermarne l'importanza e ha esposto alcuni principi, tuttavia in modo piuttosto generale. Per esempio: « In campo monetario ci si guardi dal danneggiare il bene della propria Nazione e delle altre » (*Gaudium et spes*, 70). Viene presa qui in considerazione la speculazione contro la moneta di altri Paesi ed anche del proprio Paese, come pure i trasferimenti di capitali, nei casi in cui essi costituiscono una fuga ingiustificata dalla moneta locale, un rifiuto della solidarietà. Così pure i comportamenti scientemente inflazionistici. Ma questo non era esplicitato.

Altra raccomandazione del Concilio Vaticano II: « Si provveda inoltre affinché coloro che sono economicamente deboli non soffrano ingiusto danno dai mutamenti di valore della moneta » (*Ivi*). L'affermazione è di nuovo generale, benché con queste poche parole si dicano alcune cose essenziali.

Anche la finanza come tale è stata affrontata poco esplicitamente nell'insegnamento sociale della Chiesa. Almeno in tempi recenti. Ricordiamo, infatti, la proibizione del prestito a interesse, in vigore per molti secoli.

Essa fu eliminata (finalmente, diranno molti) nel XIX secolo. Lo fu per buone ragioni, poiché era diventata manifesta una produttività intrinseca nel caso in cui il risparmio venisse investito. Ma per molto tempo non si fecero molte precisazioni... Tuttavia, al contrario, nel 1931, quando cominciò a svilupparsi la Grande Depressione causata dal crollo di un credito cresciuto troppo, fu denunciato globalmente proprio l'abuso del credito e il potere sproporzionato di cui disponevano, si diceva, i « padroni del credito ». L'Enciclica *Quadragesimo anno* contiene questo giudizio molto severo: « Questo potere diviene più che mai dispotico in quelli che, tenendo in pugno il danaro, la fanno da padroni; onde sono in qualche modo i distributori del sangue stesso, di cui vive l'organismo economico, e hanno in mano, per così dire, l'anima dell'economia, sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare » (n. 106).

Ad ogni modo, come lottare contro tale abuso? Non lo si precisava, salvo ricorrere all'idea di una organizzazione professionale e interprofessionale regolata dalla considerazione del bene comune. Con la fine della Grande Depressione e l'avvicinarsi della guerra, la questione rimase per così dire in sospeso. E ci fu una certa discrezione riguardo ai problemi della finanza anche nel dopoguerra. I problemi dell'economia "reale", produzione e distribuzione di beni e servizi, in contrapposizione all'economia "finanziaria", sfera della creazione e della circolazione dei crediti, rimasero in primo piano in un'epoca che fu per lungo tempo di penuria.

Da una ventina d'anni, le cose hanno incominciato a cambiare. Ma innanzi tutto la realtà finanziaria stessa è molto cambiata e piuttosto rapidamente dopo che le

monete sono diventate fluttuanti, all'inizio degli anni 1970. In modo particolare, sono stati presentati alcuni nuovi "strumenti" finanziari, necessari per garantirsi contro gli effetti delle variazioni del valore delle monete. Accanto all'investimento tradizionale — consistente nell'impegnare il risparmio in maniera duratura nella produzione — si è cercato, autorizzato ed anche incoraggiato l'investimento nei fondi comuni con un termine molto più breve. La legge dei grandi numeri permetteva, dividendo i rischi, la trasformazione di investimenti multipli a breve termine in investimenti a lungo termine.

Inoltre, grazie alle nuove comunicazioni elettroniche, è divenuto possibile operare da qualsiasi punto della terra, sui grandi mercati finanziari del mondo. In linea di principio, tutto questo contribuisce a una mobilitazione più efficace del risparmio: esso è canalizzato verso gli impieghi nei quali avrà una rimunerazione migliore, là dove, almeno in prima analisi, serve (produce) di più. Tutto questo tende, molto opportunamente, a una migliore utilizzazione del capitale.

Così si è molto sviluppata la "sfera finanziaria", altra espressione ormai utilizzata per designare la circolazione dei crediti. A livello di imprese (e di privati), invitati a non lasciar dormire nulla, e quindi a mobilitare al massimo ogni disponibilità, anche quella che non sarà disponibile che per poco tempo. Su scala globale, d'altra parte, nel senso che, dal momento che i crediti si appoggiano l'uno all'altro, il valore dell'insieme degli strumenti in circolazione può accrescere considerevolmente. Si può produrre un'enorme "bolla" finanziaria, accrescimento speculativo del valore di tutto il mercato, suscettibile, in caso di crisi di fiducia, di cadute brutali e spettacolari. Nel gioco di tali mercati finanziari si producono grandi guadagni e perdite non meno elevate.

Così, da diverse parti è sorta la questione della moralità di alcuni comportamenti verificatisi in questo sistema di scambio finanziario moderno, senza precedenti. La stessa cosa è avvenuta progressivamente nella Chiesa. La Commissione sociale della Conferenza Episcopale Francese lo ha sottolineato nel suo documento del 1988 *"Créer et partager"* (citato nello studio che introduciamo) e ha affermato fra l'altro: « Ormai funziona ventiquattro ore su ventiquattro, su scala planetaria, un mercato monetario e finanziario a carattere largamente speculativo. Esso contribuisce ad aumentare, in un modo che alcuni stimano eccessivo, il peso degli aspetti finanziari delle decisioni rispetto a quello dei loro aspetti economici e umani; in questo modo, molti Paesi diventano sempre meno padroni del proprio destino. I grandi sconvolgimenti che si sono prodotti sui mercati borsistici [nel 1987] non fanno che rafforzare questa analisi. Essi testimoniano una instabilità e una fragilità del sistema che suscitano gravi timori sull'evoluzione futura dell'attività economica mondiale e dell'occupazione ».

In questo documento, tuttavia, non sono state elaborate raccomandazioni precise. Finora non ne sono state elaborate nemmeno in altri documenti ufficiali. È questa la ragione per cui alcuni cristiani, impegnati per lavoro in queste nuove questioni, hanno voluto, in collegamento con il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, colmare, o incominciare a colmare questa lacuna. Lo studio che segue è un primo frutto, presentato dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, della ricerca di un gruppo in parte internazionale, con sede a Parigi, che ha cercato di avviare la riflessione etica riguardo all' "attività finanziaria", con un atteggiamento

mento di esplicita comprensione di questa attività, dello spirito che la anima e del contributo che le nuove pratiche possono rappresentare per il bene comune, se convenientemente regolate.

Probabilmente non si è ancora detto tutto. Ed è urgente che la comunità dei fedeli prosegua, in unione anche con altre istanze, la riflessione così avviata, in modo che tutta l'umanità sia guidata a una pratica più esatta della giustizia in queste nuove materie che hanno bisogno di essere scandagliate con attenzione. Lo studio firmato da Antoine de Salins e François Villeroy de Galhau può contribuirvi notevolmente.

Jean-Yves Calvez, S.I.

Membro del Pontificio Consiglio
della Giustizia e della Pace

INTRODUZIONE

I ripetuti crolli finanziari che si sono succeduti dopo l'ottobre 1987 avevano già fatto sorgere vari sospetti sui possibili effetti perversi della sfera finanziaria sull'economia produttiva e sul bene dell'uomo. La recente crisi monetaria europea ha messo in evidenza, d'altro canto, la relativa impotenza delle autorità politiche di fronte ai movimenti di capitali: il potere economico reale sembra essersi trasferito dalle autorità pubbliche e democratiche ai mercati finanziari anonimi e incontrollati¹.

Finora l'insegnamento sociale della Chiesa è rimasto piuttosto in silenzio riguardo ai problemi derivanti dalle attività finanziarie. Tuttavia, alcuni documenti hanno posto vari interrogativi, come per esempio: « I dirigenti di imprese oggi dovrebbero interrogarsi su alcuni punti fondamentali: la gestione finanziaria, per quanto necessaria, non ha forse, in alcuni casi, assunto un'importanza eccessiva, fino a divenire l'obiettivo primario a spese della pro-

duzione dei beni e dei servizi? Non si cercano forse guadagni a breve termine a danno dello sforzo per la produttività? ».

Queste frasi sono tratte dall'ultima dichiarazione dei Vescovi francesi sull'economia: "Produrre e condividere", nel 1988². Le loro osservazioni possono essere ritenute troppo legate alle circostanze, essendo state fatte subito dopo il crollo borsistico del 1987. Erano anche contemporanee a una inquietudine diffusa, specialmente in Francia, per il livello relativamente basso dell'investimento produttivo delle aziende e la rapida espansione delle attività finanziarie.

Tuttavia, è generalmente riconosciuto che le attività finanziarie hanno acquistato un'importanza crescente nel funzionamento delle economie sviluppate. Di qui l'urgenza di interrogarsi sul loro significato, e persino sulla loro legittimità etica, secondo la tradizione della dottrina sociale del cristianesimo.

Adoperiamo qui una definizione vo-

¹ Così, sul solo mercato mondiale dei cambi vengono fatte ogni giorno transazioni per circa mille miliardi di dollari, e cioè l'equivalente delle riserve di tutte le banche centrali messe insieme.

² COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *Face au défi du chômage, créer et partager*, in "Cahiers pour croire aujourd'hui", 24 (1988), 54.

lutamente ampia e semplificata delle attività finanziarie: qualsiasi transazione fondata su un flusso finanziario (piuttosto che su uno scambio di beni e di servizi) e che, inoltre, generalmente chiama in causa un intermediario finanziario (senza tuttavia escludere simili transazioni dirette tra imprese "produttive"). Così la sfera finanziaria comprende praticamente tutto ciò che transita attraverso i mercati finanziari o attraverso gli intermediari finanziari³. Individueremo in seguito l'origine del suo sviluppo per poterne comprendere meglio la logica di funzionamento e le finalità.

Vogliamo offrire soprattutto tre serie di riflessioni, capaci di aiutare a dare una risposta ai nuovi interrogativi che si pongono:

I. sul significato che hanno per l'attività finanziaria alcune delle più importanti affermazioni tradizionali della Chiesa riguardo all'economia;

II. sul rapporto, sovente più di complementarietà che di opposizione, che esiste tra sfera finanziaria e sfera "reale" dell'economia;

III. sui nuovi problemi di etica sociale implicati nelle forme moderne dell'attività economica che includono una forte "finanziarizzazione".

I. LA CHIESA E IL DENARO: ALCUNI PUNTI PRINCIPALI DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA E LORO PORTATA NELL'AMBITO DELLE ATTIVITÀ FINANZIARIE

La Chiesa, fondandosi sul Vangelo, non ha mai cessato di mettere in guardia riguardo al denaro, o piuttosto riguardo al suo uso. In questo contesto, la condanna ufficiale durata fino al secolo XVIII del prestito a interesse poteva sembrare un'interpretazione troppo letterale dell'insegnamento di Cristo (« Nessun servo può servire a due padroni: o odierà uno e amerà l'altro oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire a Dio e a mammona »: *Lc 16, 13*)⁴. Da parte loro, gli ambienti economici e finanziari sovente si mostrano diffidenti verso la Chiesa: non mancano prese di posizione polemiche da parte di specialisti in economia e specialmente in finanza riguardo all'insegnamento so-

ciale cattolico, giudicato come indebitamente inibente.

Una lettura superficiale dell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), nella quale Giovanni Paolo II denuncia la ricerca del profitto a qualsiasi prezzo — e vede nella « brama esclusiva del profitto » una delle due « strutture di peccato » più caratteristiche della nostra epoca (n. 37)⁵ —, ha provocato di nuovo, anche recentemente, la critica di alcuni. Evidentemente tutta l'attività finanziaria moderna può considerarsi oggetto speciale di questa messa in guardia.

Noi vogliamo qui riesaminare i particolari interrogativi etici che si pongono oggi in questo settore. Prima, però, è necessario ricordare le due più

³ Si può trovare una descrizione di queste caratteristiche nello studio apparso sulla rivista "Banque" (gennaio-febbraio 1990) dal titolo: *Pour une éthique des marchés financiers*.

⁴ La proibizione del prestito a interesse si spiega in realtà molto bene nel contesto degli inizi del Medio Evo (abusì da parte degli usurai, assenza di un risparmio precauzionale). La Chiesa, è vero, ha tenuto conto lentamente degli sviluppi economici e finanziari avvenuti in seguito.

⁵ Le Encicliche dei Papi citate sono: *Rerum novarum* (1891); *Quadragesimo anno* (1931); *Mater et magistra* (1961); *Pacem in terris* (1963); *Populorum progressio* (1967); *Octogesima adveniens* (1971); *Laborem exercens* (1981); *Sollicitudo rei socialis* (1987); *Centesimus annus* (1991). La numerazione dei paragrafi è conforme a quella del volume: *I documenti sociali della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, 1991.

importanti esigenze della dottrina sociale della Chiesa che toccano tutti i problemi della vita economica e che pertanto riguardano anche la sfera fi-

nanziaria di cui stiamo parlando. Esse sono, da una parte, l'esigenza della solidarietà e, dall'altra, il primato del lavoro sul capitale.

1. L'esigenza della solidarietà e in particolare l'amore preferenziale per i poveri

L'amore preferenziale per i poveri appartiene alla più essenziale tradizione cristiana, radicata nell'insegnamento di Cristo («Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me»: Mt 25,40). Esso è stato testimoniato lungo il corso della storia da quei segni visibili che sono le "opere di carità" e da tutta l'attività in difesa dei poveri.

Ma, al di là di questo dovere di attenzione ai poveri, il "principio di solidarietà" riflette, in modo più generale, la convinzione che la persona umana può realizzarsi pienamente soltanto in un contesto sociale. La società degli uomini non esiste per caso o per un incontro fortuito. La dottrina della Chiesa si oppone così a tutte le forze di individualismo sociale o politico (cfr., per esempio, l'*Istruzione Libertà cristiana e liberazione* del 1986) e questa esigenza è all'origine di numerosi interrogativi che la Chiesa rivolge all'economia e, in modo particolare, in relazione al nostro argomento: «In che cosa lo sviluppo della finanza favorisce o ostacola la giusta ripartizione del potere e della ricchezza?».

Infatti, di qui sono sorte quattro questioni più particolari, per così dire quattro sospetti, che possono riguardare lo sviluppo moderno delle attività finanziarie. Riguardano quattro pericoli che questo sviluppo può favorire:

- la concentrazione del potere,
- la diseguaglianza tra le Nazioni,
- la distribuzione delle risorse economiche in modo contrario alla destinazione universale dei beni,

l'uso delle ricchezze da parte di coloro che le posseggono senza tener conto della giustizia sociale.

a) La concentrazione del potere

Pio XI ha espresso per primo nella *Quadragesimo anno* (1931) (nn. 113 e 114) un interrogativo critico riguardo

alla concentrazione del potere che, con un linguaggio simile anche se un po' desueto, oggi, a oltre sessant'anni di distanza, molti sono disposti a fare spontaneamente proprio nella loro critica ai "finanzieri", che amministrano il capitale: «E in primo luogo ciò che ferisce gli occhi è che ai nostri tempi non vi è solo concentrazione della ricchezza, ma l'accumularsi altresì di una potenza enorme, di una dispotica padronanza dell'economia in mano a pochi, e questi sovente neppure proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale, di cui però dispongono a loro piacimento» (*Ivi*, 105).

«Questo potere — prosegue Pio XI — diviene più che mai dispotico in quelli che, tenendo in pugno il danaro, la fanno da padroni; onde sono in qualche modo i distributori del sangue stesso, di cui vive l'organismo economico, e hanno in mano, per così dire, l'anima dell'economia, sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare» (*Ivi*, 106).

A parte la forma, alquanto datata, in cui è posto il problema, è chiaro che la Chiesa pone qui, per tutti i tempi, a partire dal principio della solidarietà umana, un interrogativo di fondo sulla concentrazione del potere associata allo sviluppo della finanza.

b) La diseguaglianza tra le Nazioni

La stessa cosa vale per le riflessioni di Paolo VI, della Pontificia Commissione della Giustizia e della Pace e di Giovanni Paolo II riguardo alla diseguaglianza tra le Nazioni. In generale viene manifestata molto fortemente l'opinione che l'esigenza della solidarietà si pone in un quadro nuovo, internazionale e interdipendente. L'impatto specifico dello sviluppo della sfera finanziaria non è citato spesso in questo quadro: tuttavia lo è nel documento della Pontificia Commissione della Giustizia e della Pace del dicem-

bre 1986 che tratta dell'indebitamento internazionale: « L'indebitamento dei Paesi in via di sviluppo si pone nell'ambito del più vasto campo delle relazioni economiche, politiche, tecnologiche che dimostrano l'accresciuta interdipendenza delle Nazioni e la necessità di una concertazione internazionale per perseguire gli obiettivi del bene comune. Per essere conformi all'equità, questa interdipendenza, anziché condurre al dominio dei più forti, all'egoismo delle Nazioni, alle inegualianze e alle ingiustizie, deve far sorgere delle forme nuove ed allargate di solidarietà che rispettino l'eguale dignità di ciascun popolo. Per questo la questione finanziaria e monetaria si impone oggi con urgenza » (*Al servizio della comunità: un approccio etico del debito internazionale*, I, 1).

L'interdipendenza associata allo sviluppo dell'intermediazione finanziaria è vista qui nell'ottica del pericolo della dipendenza che può comportare. Essa può favorire il formarsi di nuove disugualianze, sia in termini di ricchezza che di potere, tra le Nazioni e all'interno di ciascuna Nazione.

c) *Una distribuzione delle risorse che non rispetti il principio della destinazione universale dei beni*

Sempre a partire dal "principio di solidarietà", la Chiesa è giunta a precisare i limiti imposti alla proprietà privata dalla destinazione universale dei beni, superiore a qualunque altra istituzione di potere sui beni. I beni della terra sono destinati a tutti gli uomini, affinché il loro diritto alla vita possa essere soddisfatto in un modo conforme alla dignità della persona e alle esigenze della famiglia: « "Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e popoli, e pertanto i beni creati debbono secondo un equo criterio essere partecipati a tutti, avendo come guida la giustizia e compagnia la carità" (*Gaudium et spes*, 69). Ne consegue che il diritto alla proprietà privata, in sé valido e necessario, deve

essere circoscritto entro i limiti imposti dalla sua funzione sociale »⁶.

Questo principio pone, evidentemente, alcuni problemi all'economia. In un'economia di mercato, infatti, di solito è l'intermediazione finanziaria che opera « la distribuzione delle risorse ». Le capacità di risparmio degli uni servono a finanziare i bisogni di investimento degli altri: e si spera che il buon funzionamento di questo circuito finanziario determini una crescita economica ottimale. Tuttavia, si può dire che questa gestione delle risorse di capitale si avvicini alla « destinazione universale dei beni »? O piuttosto, non se ne allontana? In modo particolare si tratta di sapere qual è l'"utilità sociale" degli investimenti così finanziati. È una nozione difficile da definire. Più avanti cercheremo di vedere come la sfera finanziaria attuale vi corrisponda. In ogni caso, è impossibile sfuggire alla questione.

d) *Un uso delle ricchezze da parte di coloro che le posseggono senza tener conto della giustizia sociale*

L'attività finanziaria, poiché comporta grandi rischi, può simmetricamente condurre a guadagni elevati da parte del privato e dell'impresa. A questo riguardo, in testi di carattere generale, la Chiesa di solito si è limitata a ricordare alcuni principi fondamentali e a rinviare al discernimento di ciascuno. Ma è necessario prendere coscienza che qui si tratta di una delle conseguenze più forti della destinazione universale dei beni: l'uomo, nell'uso che ne fa, non può mai considerare le cose che legittimamente possiede come se appartenessero soltanto a lui, ma deve considerarle come comuni, nel senso che esse debbono giovare non unicamente a lui, ma anche agli altri (cfr. *Gaudium et spes*, 69).

Concentrazione del potere, disegualianza tra le Nazioni, distribuzione delle risorse, uso delle ricchezze: sono quattro punti a proposito dei quali la Chiesa interroga con forza lo sviluppo moderno delle attività finanziarie, in nome del messaggio cristiano.

⁶ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30 dicembre 1988, n. 42.

2. Un'esigenza dell'umanesimo: la priorità del lavoro nei confronti del capitale

La seconda grande esigenza che la Chiesa sottolinea in nome del messaggio cristiano è quella della « priorità del lavoro nei confronti del capitale ». Spesso questo principio è conosciuto meno bene ed è meno capito di quello della solidarietà in generale. Ora è importante prendere coscienza anche di questa esigenza: infatti, essa tocca molto direttamente la questione del rapporto tra "sfera reale" e "sfera finanziaria".

a) Giovanni Paolo II, nella *Laborem exercens* (1981), parla con grande forza di questa priorità, come di un principio sempre insegnato dalla Chiesa: «Questo principio riguarda direttamente il processo stesso di produzione, in rapporto al quale il lavoro è sempre una causa efficiente primaria, mentre il "capitale", essendo l'insieme dei mezzi di produzione, rimane solo uno strumento o la causa strumentale» (*Ivi*, 12). Continua Giovanni Paolo II: «Questo principio è verità evidente che risulta da tutta l'esperienza storica dell'uomo» (*Ivi*).

Non è certo una "verità evidente" per gli economisti. Per essi il lavoro e il capitale sono piuttosto i due fattori essenziali della produzione che l'impresa deve combinare al meglio, per riuscire ad essere competitiva. Da questo punto di vista, non vi è una gerarchia certa, o in ogni caso universale, nella scelta tra i fattori. D'altronde, vi sono esempi recenti di imprese che hanno ottenuto successo seguendo modelli diversificati che privilegiano l'uno o l'altro dei fattori. E perciò sarà facile opporre, al riguardo, «una scuola delle risorse umane» a «una scuola della finanza» come chiavi di sviluppo dell'azienda. In pratica, il più delle volte si cerca di realizzare una combinazione equilibrata di questi due imperativi.

La Chiesa non viene a suggerire qui una legge economica alternativa. Essa si situa su un altro piano, più elevato: la priorità del lavoro sul capitale è così un appello a non accontentarsi soltanto dell'*optimum economico* (che gli economisti si sforzano legittimamente di precisare), ma a situare la

efficienza economica in relazione alla sua finalità fondamentale: lo sviluppo dell'uomo. In rapporto a questo obiettivo, il lavoro, che è l'azione dell'uomo e che costituisce l'uomo, ha una dignità senza pari. I responsabili delle imprese non devono dunque, in nome della priorità del lavoro sul capitale, rinunciare a gestire al meglio lavoro e capitale nel processo di produzione; altrimenti fallirebbero. Ma non devono nemmeno ignorare che il lavoro è più che un fattore di produzione: ignorandolo, commetterebbero «l'errore dell'economismo», che consiste nel considerare «il lavoro umano esclusivamente secondo la sua finalità economica» (*Ivi*, 13, 3).

È difficile determinare questa linea di demarcazione nel quotidiano della azione economica, per il fatto stesso che essa corrisponde ad un'ambizione elevata. Può sembrare, inoltre, che ci abbia portato lontano dalla sfera finanziaria: tuttavia la ritroviamo nelle indicazioni concrete che la Chiesa trae dal principio di priorità del lavoro sul capitale. Infatti, in tutti i testi della Chiesa, questa priorità si traduce in una *duplice subordinazione del capitale al lavoro: da una parte, quanto all'origine del capitale; dall'altra, riguardo alla sua destinazione*. Giovanni Paolo II lo dice con una frase molto breve nella *Laborem exercens*: «La proprietà si acquista prima di tutto mediante il lavoro perché essa serve il lavoro» (n. 14).

Certamente questo richiamo della priorità del lavoro sul capitale è rivolto prima di tutto alle economie dove il capitale occupa un posto meno determinante nel processo di produzione e nella creazione della ricchezza di quanto avviene nel caso delle società più evolute. D'altra parte, per Giovanni Paolo II, l'importante è una visione fondamentale del lavoro, piuttosto che un punto di vista economico: il lavoro esprime l'uomo, che ha evidentemente il primato e la priorità sulle cose; concetto che la nozione di proprietà esprime in profondità.

b) Ma, innanzi tutto, la proprietà si acquista precisamente «prima di tutto

mediante il lavoro». Questa è assai più che una semplice costatazione della preponderanza dei redditi da lavoro nell'insieme dei redditi delle famiglie. La Chiesa ha sempre affermato che un salario, per essere giusto, deve essere tale da permettere di costituire mediante il risparmio un «modesto patrimonio» (Pio XI, *Quadragesimo anno*, 75) — e, in via accessoria, che esso non deve essere eccessivo rispetto all'effettivo apporto nella produzione (Giovanni XXIII, *Mater et magistra*, 58). I cosiddetti redditi "secondari" derivanti dalla protezione sociale, che rappresentano ormai un terzo dei redditi dei francesi, sono presentati come annessi al rapporto di lavoro (*Laborem exercens*, 19, 6).

Per quanto riguarda i redditi da capitale, essi sono menzionati soprattutto in un contesto di denuncia della speculazione. Per esempio, secondo Pio XI: «I facili guadagni, che l'anarchia del mercato apre a tutti, allettano moltissimi allo scambio e alla vendita, e costoro unicamente agognando di fare guadagni pronti e con minima fatica, con la sfrenata speculazione fanno salire e abbassare i prezzi secondo il capriccio e l'avidità loro, con tanta frequenza, che mandano fallite tutte le sagge previsioni dei produttori» (*Quadragesimo anno*, 132).

Qui si mescolano due motivi di condanna: la facilità di guadagno («guadagni pronti e con minima fatica») e gli effetti perversi della speculazione sulla sfera produttiva. Il primo rinvia direttamente alla visione secondo la quale la proprietà si acquista mediante il lavoro. Il secondo richiede un'analisi più accurata che riprenderemo più avanti. In ogni caso, è chiaro che le possibilità di grandi e rapidi guadagni associati alle attività finanziarie, per il "golden boy" o per lo speculatore, pongono dei problemi e non rientrano facilmente nella visione tradizionale della Chiesa.

c) D'altra parte, secondo Giovanni Paolo II la proprietà si acquista «perché essa serva il lavoro». Più avanti, lo stesso Pontefice insiste: «L'unico titolo legittimo al possesso dei mezzi di produzione ... è che essi servano al lavoro» (*Laborem exercens*, 14). Qui

viene posto il problema dell'investimento (l'uso del capitale). Uno dei temi costanti dell'insegnamento della Chiesa è che gli investimenti debbano servire all'occupazione. Anteriormente alla *Laborem exercens*, il Concilio Vaticano II ha affermato nella *Gaudium et spes* che essi «devono contribuire ad assicurare possibilità di lavoro e reddito sufficiente tanto alla popolazione attiva di oggi quanto a quella di domani» (*Gaudium et spes*, 70). Pio XI, nel 1931, parlava di sviluppo di una «industria fonte abbondante di lavoro rimuneratore». Egli, tuttavia, aggiungeva: «Purché questo lavoro sia impiegato a produrre beni reali utili». In entrambi i casi (possibilità di lavoro, bisogni), si tratta di riferire l'uso del capitale all'uomo, misura di ogni attività economica.

La dottrina sociale cattolica si congiunge qui con i tradizionali argomenti in favore dell'"investimento produttivo". All'opposto, gli investimenti finanziari delle imprese, di cui la sfera finanziaria ha favorito lo sviluppo, possono costituire uno storno del capitale dal suo oggetto a detrimento degli investimenti nella "sfera reale". La crescita delle attività finanziarie deve perciò essere sottoposta a discernimento in funzione della priorità del lavoro sul capitale, che sottende il pensiero della Chiesa. Bisogna sottolineare ancora una volta quanto questa concezione sia legata alla visione umanistica fondamentale del cristianesimo: tutto viene quindi dal lavoro dell'uomo e tutto deve tornarvi. La Chiesa deve ricordare questo principio in ogni occasione opportuna e non opportuna.

Simultaneamente, certo, il modello di organizzazione economica al quale fanno sempre riferimento le formulazioni della dottrina sociale della Chiesa non cessa di evolvere. La Chiesa ha sempre cercato, nel suo insegnamento sociale, di chiarire le situazioni concrete, non già di regolare in assoluto e in maniera atemporale le questioni teoriche. Le Encicliche *Rerum novarum* (1891), con il proletariato operaio, *Quadragesimo anno* (1931), con la grande crisi economica e la disoccupazione, *Populorum progressio* (1967), con i Paesi in via di sviluppo, derivano in

modo evidente da un approccio centrato sulla priorità del momento. Quanto all'intermediazione finanziaria, finora essa non è mai stata fatta oggetto di una simile attenzione: forse non comportava delle scelte di vita così drammatiche per coloro che la pongono in atto o per coloro che ne subiscono le conseguenze. Ma oggi è giunto il momento per un tale discernimento, poiché il funzionamento economico di alcune società è molto cambiato: il salario, per esempio, per un numero abbastanza grande di persone è soltanto una componente del reddito,

anche se rimane ancora la più importante; ma, soprattutto, l'industria non è che un settore di produzione tra tanti altri, accanto ai servizi in piena espansione. La finanziarizzazione non è che un elemento di questa rimessa in causa, ma è certamente il più vistoso, forse il più pericoloso. Bisogna quindi affrontare i nuovi problemi etici che si pongono, ma prima di tutto è necessario precisare ancora la relazione esatta tra sfera finanziaria e sfera reale, in modo da considerarle nella loro realtà.

II. SFERA FINANZIARIA ED ECONOMIA REALE: OPPOSIZIONE MA ANCHE COMPLEMENTARITÀ

Per affrontare i problemi etici dell'attività finanziaria è necessario un duopolio chiarimento: il primo concerne, come abbiamo notato, la natura delle

relazioni tra la sfera finanziaria e la economia reale, l'altro concerne il ruolo e il significato della speculazione.

1. Lo "scollamento"

a) È necessario prima di tutto tenere presenti *alcuni dei tratti dominanti del funzionamento della sfera finanziaria*.

L'attività finanziaria ignora le frontiere geografiche. Come dimostrano in maniera eclatante gli sbalzi borsistici dell'ottobre 1987 e dell'ottobre 1989 o le crisi monetarie europee del 1992 e del 1993, i mercati finanziari oggi sono molto integrati. Gli operatori prendono costantemente e immediatamente in considerazione ciò che avviene sull'insieme delle piazze finanziarie. Questo è il risultato della maggiore integrazione delle economie reali, dei progressi tecnologici, specialmente in materia di comunicazioni, e delle necessità subite dalle autorità pubbliche (creazione di euromercati a metà degli anni Sessanta) o auspicate da esse (misure volte ad attirare il massimo dei capitali stranieri per finanziare i deficit esterni). Così negli ultimi vent'anni si è assistito alla realizzazione di un'organizzazione totalmente rinnovata e veramente

globale del sistema finanziario internazionale.

L'attività finanziaria si svolge in un universo largamente deregolamentato. Questo movimento è derivato da una decisione dei pubblici poteri mirante a modificare in profondità il sistema di finanziamento dell'economia per assicurare una migliore distribuzione delle risorse e diminuire i costi delle transazioni per gli operatori economici (politica detta di desintermediazione). Ma il movimento di deregolamentazione è stato anche largamente subito, poiché la mondializzazione dei mercati rendeva obsolete certe regole e spingeva gli Stati ad accettare una logica di deregolamentazione competitiva, per prevenire il rischio di vedere emigrare capitali, operatori e transazioni verso una piazza finanziaria "meno esigente".

L'attività finanziaria incoraggia l'innovazione. Il settore finanziario sa generare nuovi prodotti e nuove tecniche di gestione ad un ritmo molto più

rapido di altri settori economici. Queste innovazioni hanno progressivamente abolito i concetti della finanza tradizionale. Così, lo sviluppo di prodotti "mistici" ha sconvolto la nitidezza delle frontiere tra fondi propri (azioni) e indebitamento (obbligazioni) o tra prodotti a breve termine e prodotti a lungo termine. Correlativamente a questo movimento, si è allargato il ventaglio dei rischi affrontati dagli operatori.

L'attività finanziaria si nutre di speculazione. Ritorneremo più avanti sui problemi etici associati a questo termine, che pochi di coloro che agiscono sui mercati finanziari oggi osano ancora adoperare. Notiamo tuttavia fin d'ora che la caratteristica di un mercato finanziario è esattamente quella di essere il luogo dove si scambiano anticipazioni sul prezzo dei profitti finanziari. I mercati a termine, la cui comparsa su tutte le piazze finanziarie del mondo costituisce uno dei tratti che connotano la sfera finanziaria moderna, incarnano al massimo grado questa caratteristica, perché trattano anticipazioni sui prezzi futuri. Non soltanto non vi è mercato finanziario senza speculazione, ma lo sviluppo dell'uno passa attraverso l'esacerbazione dell'altra: un'intensa speculazione è uno degli elementi costitutivi della liquidità di mercato, che offre a un investitore la possibilità di acquistare o di vendere un titolo in qualsiasi quantità senza provocare una variazione eccessiva di prezzo.

Certamente, si possono percepire fin d'ora i problemi che si pongono sotto vari aspetti: innovazione permanente potrebbe comportare disordine, deregolamentazione essere sinonimo di "legge della giungla", globalizzazione implicare la presa di potere da parte di potenze finanziarie anonime, oscure e apolidi, ...

b) Oggi sono sorprendenti le comparazioni statistiche tra la crescita dell'indice mondiale dei mercati finanziari e quella dei P.I.L., o ancora tra il volume delle transazioni sul mercato dei cambi e quello dei flussi legati al commercio internazionale. L'economia reale sembra largamente superata da una sfera finanziaria di ben altre proporzioni. *Vi sono tuttavia relazioni pro-*

fonde tra la sfera finanziaria e l'economia reale. Uno sguardo alla storia dell'economia a partire dagli inizi degli anni Sessanta mostra chiaramente che lo sviluppo della sfera finanziaria è legato molto strettamente all'insieme degli squilibri globali successivi derivati dalle evoluzioni dell'economia reale: da una parte, crescita esponenziale delle liquidità internazionali (e delle relative transazioni) con i deficit della bilancia dei pagamenti americana degli anni Sessanta e Ottanta derivati dalla guerra del Vietnam e dalla politica economica dell'amministrazione americana; dall'altra, successive crisi petrolifere che hanno generato squilibri commerciali e di bilancio e quindi bisogni accresciuti di finanziamenti da parte di imprese e soprattutto degli Stati, mentre i tassi di risparmio calavano in molti Paesi industrializzati.

Questi nuovi contesti economici hanno fatto saltare i vecchi sistemi di finanziamento amministrati, controllati, incapaci di far fronte all'ampiezza dei bisogni da finanziare. Inoltre, questi squilibri sono stati accompagnati dalla creazione di un sistema monetario internazionale caratterizzato dalla estrema variabilità dei suoi parametri (tasso di cambio e tasso di interesse). *La sfera finanziaria ha allora fornito agli operatori economici, e soprattutto alle imprese, i mezzi tecnici per far fronte a queste incertezze.* Senza questi nuovi prodotti e mercati, che essa ha saputo creare spesso con l'appoggio delle autorità pubbliche, non vi è dubbio che la sfera produttiva avrebbe sofferto ancora di più.

c) Si pone però la domanda: « *La sfera finanziaria non distorce il modo di funzionamento dell'economia reale sviadola dalle sue vere finalità?* Non rovescia l'ordine delle priorità tra capitale e lavoro? Più concretamente, la finanziarizzazione dell'economia non distoglie gli operatori economici, e in primo luogo le imprese, dall'investimento produttivo? Parallelamente, la funzione finanziaria non ha preso un posto ipertrofico in seno alle imprese? ».

Lo sviluppo della sfera finanziaria si è incontestabilmente tradotto in una forte crescita degli investimenti finan-

ziari da parte delle imprese non finanziarie. Ma non è sempre detto che queste somme siano sottratte ad una utilizzazione economica e sociale più legittima. Nella maggior parte dei Paesi industrializzati, tra il 1986 e il 1989, l'investimento delle imprese aveva acquistato maggior vigore proprio nel momento in cui i mercati finanziari erano stati molto stimolati. E nessuno studio economico permette di dedurre l'esistenza di un semplice comportamento di arbitraggio tra investimento fisico e investimento finanziario, sotto forma di acquisto di titoli. D'altronde, le imprese che investono poco non sembrano essere quelle che hanno una forte attività finanziaria.

È necessario rilevare anche che per le imprese, in piccolo numero, che destinano una parte crescente delle loro risorse all'acquisizione di attivi finanziari, questi investimenti si iscrivono sovente nel quadro della preparazione di operazioni di crescita esterna: oggi, anche questo è sovente un imperativo della corsa al mercato richiesta dalla mondializzazione dell'economia produttiva.

Per di più il carattere contrastante della crescita mondiale induce le imprese alla prudenza e impone loro di fare soltanto gli investimenti la cui resa interna sembra assicurata. In questo contesto, la sfera finanziaria offre alle imprese opportunità di investimento che costituiscono per loro una soluzione temporanea, in vista di giorni meno incerti.

A conti fatti, il mondo delle imprese è radicalmente cambiato. *La funzione finanziaria vi gioca ormai un ruolo fondamentale, che consiste nell'accompagnare e sostenere il loro sviluppo industriale o commerciale.* In questo senso, la finanza e i mezzi che essa offre sono strumenti di protezione dei risultati delle attività produttive minacciati dalle incertezze provenienti, quotidianamente, dalle evoluzioni erratiche dei tassi di cambio e dei tassi di interesse.

Oltre a questo ruolo di protezione, la funzione finanziaria serve anche al mantenimento della competitività indu-

striale. Essa gioca, per esempio, un ruolo di ottimizzazione nella gestione dell'indebitamento dell'impresa o nella ricerca di fondi propri supplementari facendo sempre in modo che il costo delle risorse finanziarie necessarie all'impresa sia il più basso possibile.

Tuttavia l'impresa che imbocca questa via è minacciata da un pericolo che riguarda una progressiva inversione delle priorità: da subordinata, la funzione finanziaria può diventare predominante se perde di vista gli obiettivi sociali dell'impresa che « ha per fine di effettuare nel lungo periodo un certo numero di attività che devono avere una coerenza tra di loro »⁷. Le attività finanziarie possono divenire autonome nel senso che gli obiettivi di natura industriale o commerciale non servono più a valutarne l'efficacia e a controllarne i rischi. La valutazione del risultato viene fatta in un'ottica puramente finanziaria, cioè mediante la valorizzazione delle posizioni finanziarie rispetto al mercato stesso.

È molto stretta la linea di demarcazione tra due estremi ugualmente pericolosi. Quello dell'ignoranza dei vincoli finanziari o della dimensione propriamente finanziaria delle attività produttive, che può rapidamente rivolgersi contro la competitività di queste ultime e alla fine contro l'occupazione. Quello contrario, in cui l'impresa perde di vista le proprie finalità, cioè il suo scopo sociale, e rinuncia a un connubio equilibrato tra capitale e lavoro per privilegiare la redditività a breve termine del primo rispetto alla protezione a lunga scadenza del secondo, che dipende essa stessa dalla competitività delle attività produttive.

In breve, *i rapporti tra la sfera finanziaria e l'economia reale si collocano sovente piuttosto sotto il segno della complementarietà che sotto quello dell'opposizione* che denunciava Pio XI parlando di « depositari e amministratori del capitale, di cui però dispongono a loro piacimento » (*Quadragesimo anno*, 105). Lo sviluppo della sfera finanziaria può essere collocato sostanzialmente nel quadro delle di-

⁷ JEAN-Louis BEFFA, *L'espace de l'entreprise*, in "Projet", primavera 1990.

sfunzioni dell'economia reale ma essa offre agli operatori economici i mezzi per gestire un universo più instabile e complesso. Essa svolge perciò un ruolo indispensabile nella protezione degli interessi e del futuro dell'impresa. Tut-

2. La speculazione

La speculazione presenta un problema particolare. Si tratta di un argomento su cui la Chiesa si è costantemente pronunciata in modo negativo, anche se ora si scorgono tentativi di analisi approfondite che giungono ad attenuare tale condanna⁸.

«Finanza e speculazione sono (in realtà) legate tra di loro», constata oggi padre Étienne Perrot. Infatti, la finanza è sostanzialmente osservazione (speculazione) del futuro, anticipazione delle conseguenze del futuro sulla base del valore di un attivo finanziario e soprattutto, fatto nuovo, possibilità di scambiare facilmente queste anticipazioni su un mercato. Costituendo un apprezzamento del valore economico del tempo, l'atteggiamento speculativo è al centro della sfera finanziaria moderna, che è cresciuta sulle rovine di un ordine monetario nel quale il valore degli attivi finanziari si sviluppava molto lentamente.

2.1. Le critiche mosse alla speculazione possono essere raggruppate in tre punti che si possono riassumere così: lo speculatore dimentica la responsabilità economica e sociale che gli conferisce la proprietà di un bene, a profitto di una logica di assunzione di rischio in vista di un guadagno rapido; così facendo, egli pregiudica il buon funzionamento dell'economia produttiva.

a) *La speculazione ignora il bene comune*

Sotto questo primo aspetto, la speculazione avrebbe molte affinità con il gioco d'azzardo. Essa è criticabile perché, come il gioco d'azzardo, sembra non avere altro fondamento etico che

tavia ciò non significa che non si possano evidenziare eccessi molto pericolosi, quando la funzione finanziaria abbandona la sua posizione subordinata per invadere il fine sociale dell'impresa.

la libertà dell'individuo di utilizzare come vuole il bene di cui è proprietario, dimenticando la sua «funzione sociale che si fonda sulla legge della comune destinazione dei beni» (*Gaudium et spes*, 71, 5). La speculazione, esercizio in qualche modo deviato del diritto di proprietà e del libero scambio, sembra ignorare per natura gli imperativi del bene comune, cioè «l'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona» (*Mater et magistra*, 51).

Questo sguardo critico è, beninteso, innanzi tutto il riflesso del rifiuto costante e più generale del liberalismo filosofico, in quanto questo, per la dottrina sociale della Chiesa, è «un'affermazione erronea dell'autonomia dell'individuo nella sua attività, nelle sue motivazioni, nell'esercizio della sua libertà» (*Otogenesis adveniens*, 35), che nega la natura intrinsecamente sociale dell'uomo.

Questo punto di vista esprime anche una riserva nei confronti del mercato: questo, nonostante i suoi evidenti meriti, non può essere considerato *ipso facto* come espressione dell'*optimum* collettivo, cioè del bene comune. Tuttavia esso non costituisce ciò che è più direttamente in causa nel caso della speculazione. Questa infatti è esistita come tale sia nelle economie pianificate che nel mondo del libero scambio.

Bisogna riconoscere che la speculazione in sé è un'attività economica, teoricamente razionale, che nasce spontaneamente dall'arbitraggio sul tempo, comune a ogni decisione economica, e dall'instabilità dei parametri di scambio. Bisogna perciò guardarsi da qualsiasi "fissismo" che neghi il valore del tempo ritenendo che un bene o un

⁸ E. PERROT, *Finance et morale*, in "Cabiers pour croire aujourd'hui", novembre 1988.

servizio abbia un valore in sé indipendente dagli introiti futuri anticipati che essa è suscettibile di produrre.

D'altra parte, il caso non è il motore normale del funzionamento dei mercati finanziari. Infatti, in teoria le anticipazioni degli operatori sono fondate su elementi di informazione economica e finanziaria, i quali a loro volta sono analizzati e integrati in modelli di previsione. Nonostante le "sacche" di irrazionalità che esistono talvolta nel funzionamento dei mercati finanziari e che si manifestano mediante l'apparizione di «bolle speculative»⁹, «la fortuna del buon speculatore» si spiega innanzi tutto con la sua capacità di utilizzare più intelligentemente o più in fretta degli altri gli elementi di analisi di cui l'informazione è il motore.

Infine, i mercati finanziari sono lunghi dall'essere la giungla anarchica sovente descritta. La regola che vige è la competizione, ma essa non si esercita o non si esercita più nel quadro di un liberalismo primitivo e caricaturale. I Paesi industrializzati che hanno largamente deregolamentato il funzionamento della sfera finanziaria cercano parallelamente di accrescerne la trasparenza e di migliorare il funzionamento tecnico delle transazioni che vi si svolgono. Queste regole possono essere insufficienti o inadeguate, perché l'evoluzione delle tecnologie e dei prodotti finanziari è molto rapida o perché la loro applicazione presuppone una cooperazione internazionale che è ancora lacunosa. Tuttavia l'esistenza di queste regole e il loro progressivo rafforzamento permettono di ritenere che siano suscettibili di articolare la logica del rischio che è testimonianza di libertà e quella della responsabilità, vale a dire che vi è posto per l'esercizio della libertà nel quadro di regole che ricordano agli operatori la gerarchia dei valori e i loro rispettivi doveri.

b) Speculazione e "denaro facile"

In secondo luogo, il profitto dello speculatore appare socialmente illegittimo perché è rapido e sproporzionato rispetto al lavoro compiuto: il denaro si guadagna con il lavoro, e la ric-

chezza non è accettabile se non a condizione che provenga da sforzi prolungati e pazienti e che rimanga discreta. «Oggi è necessario avere una grande solidità di principi ed energia di volontà — diceva Pio XII nel 1946 a un gruppo di imprenditori agricoli italiani — per resistere alla tentazione diabolica del guadagno facile che specula vergognosamente sulle necessità del prossimo, invece di guadagnarsi la vita con il sudore della fronte». Giovanni Paolo II riprende questo tema due volte nella *Centesimus annus* (nn. 43 e 48).

D'altra parte è chiaro anche che, nonostante o forse a causa della coincidenza congiunturale di una rinascita del liberalismo economico e di mercati finanziari che durante gli anni Ottanta hanno avuto prestazioni eccezionali, questo tema non ha perso nulla della sua rilevanza per la nostra società.

Conviene tuttavia fare anche a questo riguardo tre osservazioni.

* Prima di tutto non bisogna confondere denaro facile e reati da parte degli addetti ai lavori. Questi costituiscono deviazioni del normale funzionamento del mercato finanziario, il quale presuppone un'uguale condivisione dell'informazione tra tutti coloro che vi operano. Certo, molte grandi fortune si sono costruite con l'utilizzazione abusiva di informazioni privilegiate, ieri come oggi, ma forse ieri più di oggi, perché in questi ultimi anni si è particolarmente intensificata la lotta contro questo genere di comportamenti.

* In secondo luogo, la speculazione come tale e il "denaro facile" non sono sinonimi. Da una parte, evidentemente, perché l'assunzione di un rischio speculativo può provocare grandi perdite, ma anche perché l'internazionalizzazione e la professionalizzazione dei mercati finanziari hanno reso il gioco particolarmente complesso. In molti casi, per gli operatori, le possibilità di guadagno sono molto limitate, tanto il mercato è diventato efficiente. Perciò oggi la regola è piuttosto la somma di una serie di piccoli guadagni, sovente senza alcun rapporto con le somme investite e i rischi assunti.

⁹ Cfr. JEAN BOUVIER, *La déficience des marchés efficients*, in "Banque", settembre 1989.

* Terza osservazione: secondo la dottrina sociale della Chiesa, la proprietà privata è un rapporto stabile con le cose che esprime il dominio e la presa di distanza dell'uomo in rapporto ai beni che possiede (*Rerum novarum*, 5): questa è una delle ragioni della reticenza della Chiesa ad accettare l'arricchimento rapido. Tuttavia non si possono considerare esattamente allo stesso modo i beni materiali, generalmente duraturi, e i servizi, beni immateriali, e in modo particolare i servizi finanziari il cui supporto è esso stesso un bene immateriale, il denaro. La proprietà di quest'ultimo tipo di beni vale solo per il consumo che se ne fa, consumo il più delle volte istantaneo. Da questa differenza riguardo alla natura del diritto di proprietà si può probabilmente dedurre una differenza nell'orizzonte temporale delle attività economiche relative a questi due tipi di beni. Ai beni durevoli, il "lungo periodo" dell'attività produttiva; ai servizi e più particolarmente ai servizi finanziari, il "breve termine", dove produzione, consumo e scambio immediato sul mercato sono virtualmente concomitanti.

Poiché i guadagni legati alle attività finanziarie si inseriscono nel quadro di un ciclo economico più breve, possono essere molto rapidi. Sono perciò illegittimi?

c) *"Lo speculatore uccide il produttore"*

Come abbiamo già notato, bisogna evitare di opporre troppo sfera finanziaria e sfera produttiva: il ruolo della prima è, da una parte, quello di fornire alla seconda i mezzi per la gestione delle risorse finanziarie necessarie al raggiungimento dei propri obiettivi e, d'altra parte, quello di proteggere l'impresa contro i rischi specialmente monetari, che caratterizzano oggi il suo ambiente quotidiano. *Il produttore deve spesso utilizzare gli stessi strumenti che servono allo speculatore.* L'utilizzazione dei procedi-

menti speculativi « permette di prevedere meglio i guadagni futuri e di investire con consapevolezza, e questa è una cosa conforme alla morale », nota per esempio E. Perrot¹⁰.

Numerose critiche rimproverano tuttavia alle tecniche speculative, e specialmente ai mercati a termine, di retroagire sull'economia produttiva aumentando l'instabilità dei prezzi creati dal mercato mentre dovrebbero proteggerne le imprese... Si tratta qui di un dibattito tecnico complesso nei cui dettagli non possiamo addentrarci. Tuttavia è opportuno fare alcune osservazioni a questo riguardo. Da una parte, la speculazione organizzata dei mercati a termine permette di trasferire alcuni rischi dai « produttori » verso i « finanziari » e, offrendo agli uni e agli altri i mezzi per amministrare con una buona « profondità temporale »¹¹ l'instabilità del mercato, di limitare in realtà quest'ultima, come si è potuto vedere nell'esempio dell'impatto della crisi del Golfo sull'evoluzione del prezzo del petrolio.

D'altra parte, e soprattutto, c'è sovente una bella distanza tra il modello teorico del mercato sempre efficiente e la realtà: il mimetismo degli operatori e la scarsa trasparenza del mercato, fra gli altri fattori, sovente si combinano per mantenere « una speculazione infinita, una specie di gioco degli specchi, senza veri riferimenti economici »¹².

Più precisamente, l'esperienza di questi ultimi dieci anni di deregolamentazione finanziaria mondiale permette di affermare che « l'ipotesi secondo la quale i mercati finanziari — grazie alla loro liquidità e all'aggiustamento permanente dei prezzi — garantiscono una distribuzione ottimale delle risorse non può essere accettata così semplicemente. Essa è vera soltanto nel lungo periodo, che però non esiste se non nell'astrazione teorica. Nel breve termine, giorno dopo giorno, i prezzi tendono a riflettere il potenziale futuro dell'impresa e ad anticipare le future reazioni del mercato senza mai riuscir-

¹⁰ E. PERROT, *op. cit.*

¹¹ Cfr. P. N. GIRAUD, *La spéculation souhaitable*, in "Le Monde", 26 ottobre 1990.

¹² Cfr. JEAN BOUVIER, *op. cit.*

ci con sicurezza. È in questa distanza permanente tra il breve termine e il lungo periodo che il settore finanziario trova la sua ragion d'essere». Gli Autori¹³ di questa sottile diagnosi avrebbero potuto aggiungere che è in questo scarto che nascono i profitti degli operatori dei mercati finanziari. Di qui, forse, la sorda e tenace resistenza della sfera finanziaria ad ogni progetto che, come l'unione economica e monetaria europea, potrebbe ridurre la volatilità dei mercati. Questa "miopia" dei mercati finanziari dimostra che è necessario l'intervento delle autorità regolatrici, o per migliorare il loro funzionamento e renderli così più efficienti, o per far prevalere altre considerazioni di interesse generale mirando, per esempio, alla necessaria ricerca di una politica economica, alla prevenzione dei rischi del sistema nella dinamica interna del mercato e della speculazione.

2.2. Si vede dunque che non si può assolvere la speculazione, e che non la si può ritenere soltanto una tecnica di gestione del rischio senza effetti sull'evoluzione dell'economia e sul comportamento degli operatori economici. La speculazione infatti può avere tre tipi di effetti perversi molto gravi.

* Il primo e più evidente è l'*effetto propriamente corruttore*, in base al quale la materia prima della speculazione (il denaro) invade il campo della coscienza individuale e impone la sua legge, quella dell'arricchimento a qualunque costo. Durante la crisi monetaria del settembre 1992, l'affermazione fatta da uno dei maggiori speculatori mondiali illustra in modo quasi caricaturale un tale atteggiamento: «Sono certo del fatto che le attività speculative abbiano dei risvolti negativi, ma non ci penso, né posso pensarci: se mi astenesse dal fare alcune operazioni a causa di scrupoli morali, non sarei più uno speculatore. Non ho il minimo rimorso per il fatto di aver guadagnato del denaro ai tempi della svalutazione della sterlina. Non ho spe-

culato contro la sterlina per aiutare l'Inghilterra o per nuocere a quel Paese, l'ho fatto solo per guadagnare»¹⁴. Per di più, si è appurato che lo sviluppo della sfera finanziaria ha accompagnato l'ascesa di alcune forme di criminalità organizzata alle quali essa serve da supporto, come dimostra l'analisi del fenomeno del riciclaggio dei capitali provenienti da un commercio criminale come quello della droga.

* Un secondo effetto della speculazione, più insidioso, è quello di *dis-solvere le finalità dell'economia*. Sul piano microeconomico si può verificare un'eccessiva crescita della funzione finanziaria all'interno dell'impresa. Sul piano macroeconomico, la speculazione può essere fonte di instabilità dei sistemi economici nel loro insieme. La ragione è che la speculazione, e più generalmente l'attività finanziaria, tendono a liberarsi dalle finalità dell'economia per accettare come criteri di valutazione soltanto quelli che esse stesse si danno. Sul piano tecnico, un esempio di questo fenomeno è il «feticismo della liquidità» che già Keynes ha denunciato. Sul piano etico, ci troviamo di fronte a una perdita di significato che deriva dall'«assolutizzazione di atteggiamenti umani» (*Soliditudo rei socialis*, 37) che spesso diventa la perfetta illustrazione di una «struttura di peccato».

* Un terzo effetto da rilevare può essere definito *effetto anestetizzante* e concerne le istanze sia pubbliche che professionali incaricate della regolamentazione delle attività speculative. Dal 1961, con la *Mater et magistra*, la dottrina sociale della Chiesa ha insistito sul carattere mondiale della questione sociale e sul peso delle interdipendenze tra i popoli. *Centesimus annus* prende nuovamente atto di questa evoluzione irreversibile per sottolinearne gli aspetti positivi a priori in termini di «maggior benessere» (n. 58). In materia monetaria e finanziaria, la mondializzazione è ancora più evidente che per gli altri tipi di beni,

¹³ *Marchés financiers: une vocation trahie?*, Fondation pour le progrès de l'homme, Genève, 1992.

¹⁴ GEORGE SOROS, in *The Guardian*, 19 dicembre 1992.

a motivo della natura stessa degli attivi finanziari, e a motivo delle conseguenze del movimento di deregolamentazione che ha caratterizzato l'insieme dei Paesi industrializzati nel corso degli anni Ottanta. Ma sarebbe pericoloso se questa maggiore interdipendenza non trovasse una contropartita in una più stretta collaborazione tra le autorità, sia statali che professionali, dei diversi Paesi, come hanno dimostrato ampiamente gli avvenimenti monetari verificatisi in Europa dopo il settembre 1992. Questa collaborazione è indispensabile per rafforzare la stabilità delle politiche economiche e dei sistemi finanziari scossi da una speculazione esacerbata, poiché tale stabilità è una sorta di "bene collettivo" di cui l'economia produttiva ha bisogno per rendere duraturo il suo sviluppo.

Ora bisogna costatare che, nonostante progressi tangibili, specialmente in settori di impegno comune come la lotta contro il riciclaggio dei capitali provenienti dal traffico di droga, questa collaborazione rimane insufficiente. Essa si scontra con la tentazione del "*laisser-faire, laissez-aller*", che dietro la maschera delle convinzioni liberali talvolta nasconde la difesa di interessi che questo o quel Paese o corporazione giudica minacciati dall'eventuale apparizione di nuove regolamentazioni. Così, i numerosi sforzi necessari per accrescere la trasparenza e la sicurezza della sfera finanziaria, e per articolare meglio il suo sviluppo e le sue finalità in rapporto al resto dell'economia, possono venire annullati.

In conclusione, una condanna universale della speculazione manca il bersaglio, perché al centro di qualsiasi decisione economica c'è un arbitraggio temporale, esplicito o implicito. Così, un'impresa che, in nome di un puro principio morale o per mancanza di conoscenza, si astenesse dal reagire di fronte a una modifica del suo ambiente finanziario, in realtà "speculerebbe" passivamente, nel senso che anche la sua astensione corrisponderebbe a un arbitraggio temporale implicito. Tuttavia, la speculazione fa parte di quelle pericolose "terrae incognitae" nelle quali l'individuo e l'impresa non devono avventurarsi se non si sono prefissati dei limiti ben chiari. Un limite per l'individuo è quella « brama esclusiva del profitto » che descrive Giovanni Paolo II (*Sollicitudo rei socialis*, 37), brama che rappresenta la via più breve verso « l'avarizia che è la forza più evidente del sottosviluppo morale » (*Populorum progressio*, 19).

Per l'impresa, un limite è costituito dal trascurare le proprie finalità, tra le quali l'obiettivo sociale costituisce un primo banco di prova. Infine, un limite per le autorità responsabili è la negligenza nell'assicurarsi che la speculazione non si traduca in un funzionamento sviato del mercato e nel rimettere nella giusta prospettiva le priorità dello sviluppo economico e del bene comune rispetto alle evoluzioni spontanee di una sfera finanziaria di cui l'esperienza ha messo in evidenza disfunzioni e instabilità consostanziale.

III. LA FINANZIARIZZAZIONE DELL'ECONOMIA RICHIEDE UN NUOVO MODO DI AFFRONTARE ALCUNE QUESTIONI DI ETICA SOCIALE

Se è necessario esprimere un giudizio sfumato sullo sviluppo della sfera finanziaria, sul suo funzionamento, sulle sue relazioni con l'economia produttiva e anche sulla "speculazione", non bisogna certo ammettere una qualche neutralità della finanza nei confronti dell'etica. Il denaro è più che "un ve-
lo", o una mediazione, nello scambio

dei prodotti. Anche la finanza richiede una propria struttura etica. È importante considerare particolarmente due ambiti:

da una parte, l'equilibrio dei poteri nella giostra economica;

dall'altra, l'orizzonte temporale nel quale si svolge l'attività economica.

1. Finanza e poteri nella società economica

Gli anni Ottanta hanno incontestabilmente segnato "il ritorno del capitale" sulla ribalta dell'economia.

Ciò a causa delle politiche più favorevoli alla distribuzione del valore aggiunto a beneficio delle imprese piuttosto che dei lavoratori dipendenti, e a causa dell'andamento eccezionale dei mercati finanziari. La diminuzione della critica al mercato e alla moneta come perno dell'attività economica, che ha avuto come corollari la legittimazione definitiva del ruolo centrale dell'impresa nella produzione della ricchezza e l'accettazione del profitto come «una commissione provvisoria e limitata che l'innovatore percepisce sulla massa dei vantaggi che egli procura all'insieme di coloro che acquistano la sua innovazione»¹⁵, ha pure contribuito in modo evidente a questo fenomeno.

Ma, se l'economia è fatta di scambi, essa è anche il luogo degli interessi e delle contraddizioni e dei rapporti di forze tra i suoi differenti attori (imprese, gruppi sociali e poteri pubblici). Come, dunque, lo sviluppo della finanza si inserisce nel gioco dei poteri? E quali questioni si pongono sul piano etico?

Sarà opportuno condurre questa analisi su due livelli: quello delle relazioni tra l'impresa e i suoi partner, e

quello della distribuzione della ricchezza nella società.

1.1. In realtà, lo sviluppo della sfera finanziaria modifica innanzi tutto l'equilibrio delle relazioni tra impresa e partner: azionisti e personale. Al riguardo, lo sviluppo della sfera finanziaria ha assunto due volti:

la promozione di un "capitalismo popolare";

l'emergere di un "capitalismo finanziario".

Che cosa pensare, dal punto di vista etico, dell'uno e dell'altro?

a) *Il "capitalismo popolare": un mezzo e non un fine*

In molti Paesi sono state prese iniziative politiche miranti a incoraggiare un azionariato popolare, specialmente con la realizzazione di importanti programmi di privatizzazione. Si tratta di accrescere il numero degli azionisti e nello stesso tempo di diversificare la loro sociologia. La dottrina sociale cattolica, che incoraggia a priori tale sforzo, ritiene necessario favorire «la comproprietà dei mezzi di lavoro, la partecipazione dei lavoratori alla gestione e/o ai profitti delle imprese, il cosiddetto azionariato del lavoro e simili» (*Laborem exercens*, 14, 4). L'obiet-

¹⁵ MICHEL ALBERT, in *Sur l'économie, la parole au peuple de Dieu*, Le Centurion, 1985, p. 177.

tivo è duplice: da una parte, associare il lavoro alla proprietà del capitale per riconoscere « la giusta posizione del lavoro e dell'uomo del lavoro nel processo produttivo » (*Ivi*), d'altra parte, con la diffusione della proprietà, « assicurare a ciascuno una zona del tutto necessaria di autonomia personale e familiare » (*Gaudium et spes*, 71, 2).

Conviene, tuttavia, relativizzare la portata di queste esperienze. Esse, infatti, non sono mai senza ambiguità.

Ambiguità sui fini, innanzi tutto, perché il capitalismo popolare non può essere il fine di una politica: favorire una presa di coscienza economica e politica negli azionisti non è sufficiente per dare all'uomo tutto il posto che gli spetta nell'azienda.

Ambiguità sulle conseguenze, poi. Qui assume grande rilievo ciò che la dottrina sociale della Chiesa ci dice sul significato della proprietà, in particolare su quella dell'impresa: « Il diritto dell'individuo e della famiglia alla proprietà deriva immediatamente dalla natura della persona, è un diritto legato alla dignità della persona umana, che comporta, certo, degli obblighi sociali, ma che non è soltanto una funzione sociale »¹⁶. In nome di questa logica, la Chiesa rifiuta tutto ciò che distrugge i valori personali del diritto alla proprietà. Ora, da questo punto di vista, bisogna constatare che lo sviluppo della sfera finanziaria ha, in qualche modo, "mediatizzato" la proprietà dell'impresa. Oggi l'essenziale della detenzione dei titoli finanziari viene fatto attraverso l'intermediario di fondi amministrati da professionisti. In queste condizioni, il diritto di proprietà non è più personale ma si esercita nell'anonimato. Si inserisce meno in una logica di associazione e di partecipazione ad un progetto a lungo termine che in una logica finanziaria di ricerca immediata di plusvalore.

Ciò non manca di avere conseguenze sull'equilibrio delle relazioni tra una impresa e il suo azionariato, esacerbando soprattutto le tensioni naturali tra il "lungo periodo", nel quale l'azienda cerca di inserire il suo sviluppo, e il "breve termine" nel quale i finan-

ziatori attendono un ritorno sull'investimento. Il dirigente di un'importante impresa esprimeva così questo concetto: « Il rapporto con l'azionariato è una relazione duratura in linea di principio. È importante che gli azionisti comprendano che tra essi e l'impresa vi è un contratto di fiducia che si stabilisce sul lungo termine. L'azionista che mi interessa è quello stabile, fedele, sia che si tratti di un piccolo o di un grande azionista e quindi non uno che acquista un giorno per vendere il giorno seguente. Per questo motivo preferisco che il contatto anche con il piccolo azionista rimanga diretto. Solo così egli può avere una certa percezione di ciò che è l'impresa »¹⁷. Purtroppo, ciò non è favorito dall'attuale estensione della sfera finanziaria.

b) *I rischi del "capitalismo finanziario"*

Il capitalismo finanziario costituisce l'esempio più evidente, perché più "visibile", del "ritorno del capitale" che abbiamo ricordato sopra. Esso può essere caratterizzato sommariamente da due elementi: un sistema di funzionamento dell'impresa nel quale l'analisi delle prestazioni e la decisionalità strategica si fondano innanzi tutto su criteri finanziari (rendimento dei propri fondi, capitalizzazione borsistica, utile per azione, ...); in secondo luogo, un tipo molto specifico di relazione tra le imprese, caratterizzato dalla dominazione e dall'aggressività, in cui l'uomo è ridotto a essere soltanto uno strumento subordinato.

Parlando dei rischi della speculazione, abbiamo già considerato la prima di queste due caratteristiche. La seconda merita di essere esaminata ricordando l'esempio delle "offerte pubbliche d'acquisto", tecniche emblematiche del capitalismo finanziario. In questa materia, conviene prendere un po' le distanze, ma anche ricordare alcune imprescindibili esigenze.

È vero che non bisogna lasciarsi ingannare dai "lustrini mediatici" e dal linguaggio spesso aggressivo della moderna finanza. La vita economica è na-

¹⁶ *Messaggio al Katholikentag austriaco*, 14 settembre 1952.

¹⁷ JEAN-LOUIS BEFFA, "Projet", art. cit.

turalmente piena di conflitti. Poiché gli uomini sono peccatori e l'attaccamento dei dirigenti alle loro imprese è spesso "carnale", non mancano di manifestarsi la volontà di potenza, l'egoismo, il disprezzo degli altri. Ma, da questo punto di vista, il capitalismo finanziario non ha fatto che puntare i riflettori su tensioni che sono di tutti i tempi, anche se oggi esse sono esacerbate da operazioni di crescita esterna che, a loro volta, riflettono la mondializzazione dell'economia e la necessità per le imprese di mantenere o di accrescere la loro quota di mercato.

Bisogna, inoltre, conservare il senso del lungo periodo. In realtà, il capitalismo non ha mai funzionato in maniera così trasparente e così protettiva nei confronti degli interessi dell'insieme degli azionisti, piccoli o grandi che siano. Il ricorso alle offerte pubbliche d'acquisto come tecnica di acquisizione di un'impresa rappresenta un salto di qualità in questa direzione. In termini moderni, esso costituisce un esempio del passaggio da un capitalismo "oligarchico" a un capitalismo "democratico". Esso contraddice altre tendenze dell'evoluzione contemporanea (cfr. sopra) permettendo a ciascuno di esercitare veramente il proprio diritto di proprietà. Da questo punto di vista, esso porta ad un aumento di libertà.

A priori non vi è nulla di anormale nel fatto che questa libertà provochi cambiamenti e possa esercitare una pressione destabilizzante sull'impresa e sui suoi dirigenti, a condizione che il rispetto delle regole di trasparenza garantisca l'uguaglianza dei diritti di tutti gli interessati. Ma rimane vero che tra la pressione destabilizzante sovente necessaria e lo "smembramento" dell'impresa, il confine è talvolta labile, come hanno dimostrato numerose operazioni avvenute durante questi ultimi anni, in alcuni grandi Paesi.

In realtà, ogni impresa raggiunge un certo equilibrio e un certo tipo di rapporto tra capitale e lavoro. Come abbiamo visto, la Chiesa precisa quale deve essere il senso di questa relazione. Sovente le offerte pubbliche d'acquisto rompono questo equilibrio e invertono il senso. Da una parte, esse affidano brutalmente ai detentori del capitale la padronanza del destino del-

l'impresa e degli uomini che vi lavorano. D'altra parte, possono spezzare un'armonia della comunità umana che compone l'impresa.

Per prevenire questo duplice pericolo dell'inversione della priorità del lavoro sul capitale e della frattura in seno alla comunità di vita, è necessario stabilire un criterio di discernimento e fissare alcuni principi guida per l'azione. È difficile elaborare un tale criterio di discernimento tra offerte pubbliche d'acquisto "buone" e "cattive". In ogni caso, tale elaborazione può essere fatta soltanto a partire da un insieme di indici.

Il primo, più evidente, è quello del carattere aggressivo o amichevole dell'operazione. Tuttavia, questo criterio non è molto pertinente, perché, in teoria, esso tende a perpetuare le situazioni acquisite e restringe l'effettivo esercizio del diritto di proprietà, senza offrire una vera contropartita al personale dell'impresa, anzi il contrario. Per di più, in pratica, esso rischia di dare soltanto ai dirigenti un diritto di voto quasi assoluto sulle scelte che si offrono all'impresa.

Più promettente sembra essere la distinzione tra le operazioni strettamente finanziarie e quelle che rispondono a una logica "industriale" o mirano ad assicurare una sinergia tra due o più organismi produttivi. Certo, ogni operazione industriale di questo genere ha la sua dimensione finanziaria e avrebbe poco senso stabilire come principio, in nome di questa distinzione, che chi pianifica un'offerta pubblica d'acquisto dovrebbe evitare di ricorrere, in caso di riuscita, a operazioni dolorose per l'impresa come le ristrutturazioni o le cessioni di attivi. Rimane il fatto che un osservatore attento e un po' esercitato può giungere a distinguere tra operazioni capitalistiche nel senso proprio del termine, che curano soltanto gli interessi degli azionisti, e quelle che propongono un nuovo progetto all'insieme delle persone impegnate nell'impresa, progetto che rischia sì di provocare rotture nella vita aziendale ma nel medesimo tempo può dare testimonianza di una vera conoscenza dei suoi meccanismi e mettere in evidenza la volontà di costruire durevolmente una comunità in cui sia assicurato « il

primato dell'uomo di fronte alle cose » (*Laborem exercens*, 12, 5).

Infine, un altro indice, delicato da usare ma più importante di quanto si potrebbe credere, è la *credibilità professionale e morale* degli uomini che collaborano a tutto questo o vi si oppongono.

Nella pratica, l'esigenza più grande è quella della maggiore *trasparenza* possibile verso il personale delle imprese interessate, e in primo luogo verso quello dell'impresa che è oggetto dell'offerta pubblica d'acquisto. Trasparenza nelle intenzioni di colui che fa l'offerta, e da questo punto di vista l'informazione del comitato di fabbrica, prevista, per esempio, nella procedura francese, è il minimo indispensabile, ma anche disponibilità nei confronti dei quesiti posti dai dipendenti, e verità nelle risposte che vengono date da parte dell'insieme dei dirigenti e azionisti interessati.

1.2. Lo sviluppo della sfera finanziaria influisce sulla distribuzione delle nuove ricchezze create.

La distribuzione delle ricchezze create è al centro degli equilibri sociali e politici di ogni società. Per la coscienza cristiana vi è « una convinzione di fede che fa affermare... che non vi devono essere uomini sacrificati, uomini esclusi di fatto dalla società »¹⁸. Le regole che governano questa condivisione si sono profondamente evolute in questi ultimi vent'anni e lo sviluppo della sfera finanziaria ha accelerato questa evoluzione. La fine del periodo del "miracolo economico" e dei suoi effetti meccanici sulla riduzione delle sperquazioni di patrimonio e di reddito, il contenimento dell'inflazione — e del prelevamento redistributivo che essa operava silenziosamente da coloro che concedono prestiti verso coloro che ne richiedono — e la perdita di credibilità delle politiche miranti alla riduzione delle disuguaglianze soprattutto mediante il prelievo fiscale, hanno gettato le basi per questo cambiamento. In questo contesto, poi, specialmente negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in

Francia, è sopraggiunto l'aumento dei plusvalori finanziari nei redditi delle famiglie. Lo sviluppo della sfera finanziaria ha contribuito in modo non trascurabile a questa evoluzione. Di fatto, in tre maniere.

* In primo luogo, le politiche di deregolamentazione finanziaria hanno avuto un peso nel raggiungimento del *livello storicamente molto elevato dei tassi di interesse reali* aumentando i premi dei rischi che il mercato, cioè i creditori, fa pesare sui debitori. Evidentemente, il mantenimento di livelli così alti di rimunerazione del risparmio modifica la composizione dei redditi, a detrimento dei redditi salariali, e accentua la diseguaglianza dei patrimoni.

* In secondo luogo, la sfera finanziaria ha fornito ai risparmiatori i mezzi con cui amministrare questa manna, o, per usare l'espressione analogica di un saggista francese, questo «smic (salario minimo interprofessionale di cresciuta) dei ricchi»¹⁹, sviluppando tecniche sempre più sofisticate di gestione del risparmio e dei patrimoni che hanno la caratteristica comune di trasformare il reddito in plusvalore (tecnica detta di capitalizzazione) e di offrire così la possibilità di "ottimizzarne fiscalmente" il risparmio. Questo eufemismo significa che chiunque non abbia bisogno del reddito derivante dai propri risparmi per vivere può sfuggire legalmente al carattere redistributivo dell'imposta sui redditi a beneficio di una tassazione forfettaria e spesso meno onerosa dei plusvalori che avrà accumulato.

* Infine, in termini più generali, la globalizzazione finanziaria, la liberalizzazione dei movimenti di capitale e la difficoltà di contrapporsi in questo contesto ad una logica deregolamentazione competitiva tra i diversi Paesi, anche all'interno di insiemi coordinati come la Comunità europea, aumentano ancora di più l'*inefficacia delle politiche redistributive*. Lo sviluppo della sfera finanziaria ha contribuito così a rinnovare profondamente la problematica

¹⁸ "Créer et partager", op. cit., 21.

¹⁹ Il rapporto del CERC (*Centre d'étude et des coûts*, Francia) pubblicato nel 1990 ne fornisce l'illustrazione.

cruciale della distribuzione delle ricchezze all'interno della nostra società. (È anche alla luce di simili evoluzioni che bisogna considerare progetti come la creazione a livello europeo di una ritenuta alla fonte sui redditi da capitale).

In conclusione, lo sviluppo della sfera finanziaria non è neutro né riguardo alla ripartizione del potere di decisionalità economica né quanto alla distribuzione delle ricchezze: *esso concede al capitale una maggiore libertà*, mediante una più grande mobilità, e il mezzo tecnico per ottimizzarne l'utilizzazione, proprio permettendogli di sfuggire ampiamente alle regole della ripartizione delle ricchezze che ogni società si dà per raggiungere, alla sua maniera, il proprio bene comune. La tentazione all'"economismo" risulta accresciuta, e la giustizia sociale può essere compromessa. Per persistere nella volontà di fare dell'impresa, come la Chiesa invita a fare, «una comunità di persone nelle relazioni, nelle funzioni e nella posizione di tutti i suoi soggetti» (*Mater et magistra*, 78), bisogna

dunque trovare costantemente nuovi «modi di revisione costruttiva dell'esercizio del diritto di proprietà» (*Laborum exercens*, 14). Tale diritto non potrà mai essere un assoluto. L'uomo e il suo sviluppo rappresentano infatti finalità più alte del diritto di proprietà.

Allo stesso modo, il relativo silenzio sulle conseguenze di alcune decisioni economiche e finanziarie riguardanti la condivisione delle ricchezze o le scelte che regolano i sistemi fiscali, desta sorpresa, specialmente in termini di parità di trattamento tra redditi da lavoro e da capitale. È necessario affermare insistentemente che «i meccanismi economici lasciano un margine di libertà di scelta e quindi una possibilità di cambiare il corso delle realtà che essi regolano»²⁰: dietro l'economia ci sono infatti interessi che toccano sempre la dignità dell'uomo e la realizzazione della sua vocazione. In altri termini ancora, l'accettazione della "disciplina" del mercato non implica che si debba conferirgli ciò che qualcuno ha definito un «privilegio di extraterritorialità etica»²¹.

2. Finanza e preferenza per il presente

Il moderno sviluppo della finanza pone un secondo grande problema: il rapporto tra il tempo e il denaro è profondamente cambiato. Ora, la questione dell'orizzonte temporale dell'attività economica è inseparabile da quella della sua finalità: a questo titolo essa non può lasciare la Chiesa indifferente.

a) *Lo sviluppo della finanza permette e manifesta una preferenza per il presente rispetto al futuro.* Abbiamo già sottolineato che la finanza può essere associata a un "breve termine" opposto al "lungo periodo" dell'industria e delle attività produttive tradizionali.

Questa associazione è contestata da alcuni. Essi sottolineano che le banche compiono un'attività di trasformazione essenziale, adattando l'orizzonte a breve termine dei risparmiatori ai bisogni del lungo periodo degli investitori, e che gli sviluppi recenti dell'attività

finanziaria (eccetto l'attività tradizionale del credito) non cambiano le cose. Tuttavia, essi relativizzano molto: rispetto al rapporto stabile con le cose, che la nozione tradizionale di proprietà privilegia, la finanza accentua il rendimento a breve termine e la mobilità del capitale. Ciò ha delle conseguenze sulla visione dell'attività economica e delle sue finalità.

Un fenomeno particolare sintetizza bene queste nuove scelte: lo sviluppo dell'ingegneria finanziaria è associato alla crescita di un'economia di indebitamento, che oggi costituisce probabilmente l'eredità principale degli anni Ottanta sul piano economico. A tutti i livelli (Stati, imprese, famiglie), si è trattato di ottenere, appoggiandosi sui nuovi strumenti finanziari, un'accelerazione dei "tempi economici", di procurarsi a credito altri mezzi. Tali mezzi sono stati impiegati in vari modi: per

²⁰ "Créer et partager", op. cit.

²¹ J. JULLIARD, *Le génie de la liberté*, Le Seuil, 1991.

il consumo, fenomeno particolarmente sensibile negli Stati Uniti, dove ne è spesso derivato un indebitamento senza preoccuparsi del futuro, atteggiamento comune sia allo Stato federale che ai singoli; oppure per maggiore potenza e sviluppo, in molte imprese lanciate in operazioni di rapida crescita esterna spesso appoggiate su intellaiature finanziarie di cui si è presto rivelata la fragilità; nei Paesi del Terzo Mondo, infine, sono stati perseguiti tutti e due gli obiettivi (consumo e sviluppo), e questo spiega un indebitamento massiccio, verificatosi nel momento stesso in cui le risorse ricavate dalle materie prime incominciavano a diminuire.

La crescita dei servizi finanziari non è neutra rispetto a questa economia di indebitamento. Anzi in parte la spiega: la ricerca di impieghi remunerativi del denaro ha causato, con alterne fortune, tutte le ondate successive di prestiti durante gli anni Ottanta; la comunità finanziaria ha persino dimenticato il principio della prudenza. Ma la finanza si è trovata ad essere anche il riflesso di un fenomeno che la supera anche se essa contribuisce a esacerbarlo: l'orizzonte dei tempi economici si è ristretto. Un'impresa non è più giudicata sulla base di risultati sicuri anche se lontani, ma piuttosto sul rendimento a brevissimo termine. E il desiderio di consumo delle famiglie vuole essere soddisfatto sempre più velocemente.

Sarebbe ingiusto pronunciare un giudizio di condanna generale sull'indebitamento: il contrarre debiti — e il concedere prestiti che gli è associato — permette utili realizzazioni altrimenti impossibili. È compito del settore finanziario assicurare la cooperazione più efficace possibile degli operatori economici per ottenere l'investimento. Gli economisti parlano con ragione dell'"effetto leva" dell'indebitamento, specialmente nei periodi di crescita costante. Ma se è implicita la manifestazione di un dinamismo che può essere positivo, vi è anche il segno di una preferenza per il presente che non può lasciare indifferente un cristiano, soprattutto quando questa preferenza prende il carattere frenetico che viene espresso con il termine

così significativo di "*now-nowism*".

b) La visione del "tempo economico" propria della dottrina sociale della Chiesa è sensibilmente differente. Alcune volte le è stato rimproverato di ignorare il fattore tempo, sottovalutando la dinamica in atto nell'economia e sovrastimando la constatazione di situazioni presenti difficili, la cui correzione duratura richiede tuttavia qualcosa di diverso dai rimedi immediati. In questo contesto si impone un'analisi più profonda che nel passato delle cause dello sviluppo e del mancato sviluppo in alcuni Paesi del Terzo Mondo.

Nello stesso tempo, tuttavia, la Chiesa non cessa di insistere su scelte economiche individuali rivolte verso il futuro. Fin dalla *Rerum novarum* di Leone XIII ha lanciato un appello in favore del risparmio rispetto ai consumi. Nello stesso modo, la proprietà è sempre stata vista come un fattore di responsabilità (cfr. *Gaudium et spes*, 71).

c) La Chiesa è sensibile ad altri aspetti della questione del rapporto tra il tempo e l'economia: quello, per esempio, della scelta sempre più aperta a tutti tra il tempo dedicato al lavoro e il tempo dedicato allo svago — anche questo un aspetto essenziale del nostro rapporto con la creazione e con il nostro Creatore. Se ci fermiamo alla scelta tra presente e futuro nell'ambito delle finalità della economia, è necessario, riguardo all'economia di indebitamento, affermare tre forti esigenze: responsabilità, efficiacia, finalità.

Responsabilità

Il ricorso all'indebitamento presuppone da parte di colui che chiede il prestito e da parte di colui che lo concede, una seria valutazione delle possibilità di rimborso. Le conseguenze dell'irresponsabilità saranno tanto più gravi se i debiti dovranno essere pagati da altri: è il caso dei prestiti a lunga scadenza richiesti dagli Stati, il cui rimborso spetterà a milioni di contribuenti delle generazioni future. A questo riguardo sia Stati ricchi che Stati poveri hanno dimostrato mancanza di

responsabilità: la bancarotta di alcuni e la cecità di chi ha concesso loro dei prestiti hanno imposto ai contribuenti di altri Paesi una generosità forzata che non è un'espressione di carità, che d'altronde dobbiamo praticare insieme.

L'esigenza di responsabilità, fondata sul rispetto degli altri, si applica anche, più semplicemente, a tutte le decisioni di richiesta di prestiti individuali.

Efficacia

Si può fare buono o cattivo uso dell'indebitamento. Non ci sono perciò leggi assolute che indichino sempre la frontiera netta tra l'uno e l'altro. Tuttavia si possono fissare due regole pratiche. Da una parte, l'investimento è un'utilizzazione preferibile al consumo, a condizione che abbia un'utilità economica e sociale sicura per il futuro. Il rendimento sul mercato è sovente la misura migliore di questa utilità; tuttavia numerose spese pubbliche, fra cui quelle destinate all'educazione, giustificano un concetto di utilità più vasto.

In secondo luogo, l'investimento del risparmio nei Paesi del Terzo Mondo deve essere privilegiato, nella misura del possibile, rispetto a quello nei Paesi sviluppati. Un tale "riciclaggio dei capitali" è, sul piano economico, la condizione stessa dello sviluppo. La applicazione di questo criterio non è certo molto evidente: in nome della suddetta esigenza di responsabilità bisogna costatare che vi sono molto meno investimenti "redditizi" del capitale nel Terzo Mondo che nei Paesi settentrionali. Infatti, i flussi netti di risparmio sono piuttosto flebili nel senso Sud-Nord. Ma non è sufficiente denunciare questa anomalia: bisogna soprattutto trovare i mezzi per porvi rimedio, creando nei Paesi in via di sviluppo condizioni più propizie all'investimento con politiche economiche più stabili. Questo processo è in atto in Europa, a vantaggio delle sue zone meridionali, o nel Sud-Est asiatico.

Nei confronti del Terzo Mondo, vi sono due tentazioni alle quali i Paesi ricchi soccombono alternativamente: quella della rassegnazione, che porta

ad arrestare ogni trasferimento di risparmio, e quella della generosità, che comporta il trasferimento gratuito di notevoli risorse senza discernimento, per tacitare la coscienza a buon mercato. Bisogna respingere sia l'una che l'altra. Riguardo alle considerevoli masse finanziarie trasferite inutilmente verso il Terzo Mondo negli ultimi trent'anni, l'onesta intellettuale obbliga ad affermare che l'impiego delle risorse finanziarie mondiali deve rispettare una certa condizionalità dei prestiti, nuova e giustificata, in funzione delle riforme intraprese e dei risultati ottenuti. Ma questa condizionalità non deve essere deresponsabilizzante: essa ha senso — e probabilità di riuscita — soltanto se deriva da un vero dialogo con i Paesi beneficiari e se è espressione di una vera coesione sociale di questi.

Finalità

Di fronte al "*now-nowism*" (cioè, all'ossessione del breve termine) che sovente oggi caratterizza l'attività economica, bisogna ricordare continuamente che il nostro presente non esaurisce il progetto umano. La nostra attività economica si svolge innanzi tutto in una storia: il dono della creazione, che ci è stato fatto, ci precede e sopravvive a noi. Noi ne siamo gli amministratori, come gli operai della vigna (*Mt 21, 33*); non ne siamo gli eredi, né i proprietari. Il movimento ecologico, nonostante i suoi eccessi, giunge in parte a questa convinzione di fede: dobbiamo e dovremo rendere conto del modo con cui abbiamo custodito e arricchito questo dono ricevuto.

La nostra vita sulla terra, poi, e a maggior ragione la nostra vita economica, non costituisce che una parte della nostra vocazione: siamo chiamati a una vita in Dio. L'impegno al quale siamo chiamati "nel mondo" non deve mai occultare il necessario distacco: lo sviluppo economico è un grande e bel progetto che deve mobilitare il cuore e l'intelligenza, ma non può costituire la totalità della nostra speranza. Come ha detto Giovanni Paolo II, « la libertà economica è soltanto un elemento della libertà umana » (*Centesimus annus*, 39).

IV. LA MORALE FINANZIARIA CI INTERPELLA PERSONALMENTE

La morale finanziaria riguarda in ultima analisi ognuno di noi. In questa materia nulla può sostituirsi al discernimento individuale: a ognuno — privato, finanziere, dirigente d'impresa, governante — spetta il compito di tradurre gli orientamenti che abbiamo esposto nel contesto preciso in cui si trova. Ma poiché esiste sempre il pericolo che il denaro diventi padrone dell'uomo e non l'inverso, abbiamo il serio "dovere di interrogarci" sul nostro comportamento in campo finanziario. Ecco come si possono precisare, per gli uni e per gli altri, secondo la situazione in cui si trovano, gli interrogativi e gli obblighi che si impongono a ciascuno.

1. *Ogni singola persona* ha a che fare con la finanza a due titoli, come *risparmiatore* e come soggetto che contrae un prestito. Sotto il primo aspetto, ci si deve interrogare sul buon uso del risparmio. I Vescovi francesi, per esempio, nel 1982, nel loro appello a « nuovi stili di vita », parlarono dell'importanza di privilegiare investimenti « socialmente utili anche se meno remunerativi ». Questa ricerca dell'utilità sociale del risparmio è certo sempre più difficile per gli individui. Da una parte, l'economia si fa sempre più complessa e impone sempre più una intermediazione finanziaria a vari livelli. Il risparmiatore molto spesso non riesce a sapere quale sarà l'utilizzazione "finale" del suo risparmio, ammesso pure, come forse dirà l'economista, che questo concetto abbia un senso. D'altro canto, il privato deve essere molto istruito per poter decidere con sicurezza il grado di "utilità sociale" del progetto che ha contribuito a finanziare. Forse, da questo punto di vista, bisogna rinunciare a paragonare un investimento praticamente a fondo perduto in una impresa sociale in una zona povera e in un Paese del Terzo Mondo, con un investimento altamente redditizio di una grande impresa. È chiaro, tuttavia, che il risparmiatore deve cercare di limitare al minimo certi impegni chiaramente improduttivi (tesaurizzazione),

senza alcun "valore d'uso": in oro e in riserve materiali, per esempio.

Se l'interrogativo sull'utilità sociale dell'impiego del risparmio si impone soprattutto ai risparmiatori in grado di avere buone informazioni, due altri criteri possono essere proposti a tutti. Prima di tutto, evitare gli abusi facilmente individuabili: certi Paesi e certi intermediari finanziari sono noti per essere poco attenti all'origine dei fondi, provenienti dai proventi della droga, dalla corruzione nel Terzo Mondo (o altrove), o dalla frode fiscale. Il fallimento di qualche grande banca mostra d'altronde che la morale si unisce all'interesse nel proscrivere tali investimenti.

Il rispetto degli obblighi fiscali e doganali del Paese del risparmiatore — che non impedisce l'investimento all'estero — ci sembra costituire una regola basilare per assicurare la giustizia sociale e lo sviluppo di ogni Paese, specialmente nel Terzo Mondo.

Bisogna, inoltre, interrogarsi sull'utilizzazione del reddito individuale derivante dal risparmio più ancora che sull'uso del risparmio stesso. È normale — e anche sano per il buon funzionamento dell'economia — che ognuno cerchi di ricavare la maggior remunerazione possibile dal proprio risparmio. Ma nessuno è esentato poi dall'ideale della povertà, e dal dovere della condivisione, tanto maggiore quanto più i suoi mezzi sono considerabili, anche se la nostra società rende l'esercizio di questa scelta incontestabilmente più difficile: è nell'uso del nostro reddito totale — più ancora che in quello del risparmio — che dobbiamo cercare di mettere in pratica concretamente la « destinazione universale dei beni ».

Il singolo richiede sempre più spesso prestiti. Come abbiamo ricordato sopra (cfr. III, 2), a colui che chiede un prestito si impone, fra le altre, un'esigenza di responsabilità e di efficacia. Di responsabilità, nella valutazione seria delle proprie capacità di restituirlo in seguito, per non fare ricadere sul prossimo o su altri le conseguenze —

non soltanto finanziarie — di una sua insolvenza. Di efficacia, perché « l'accelerazione del tempo economico » permessa dall'indebitamento ha senso soltanto se corrisponde a uno sviluppo personale, a una vera scelta, a un vero progetto.

Più in generale, spetta a ogni persona testimoniare nei suoi rapporti con il denaro che questo è soltanto un mezzo che ha senso esclusivamente se è al servizio di una finalità più alta: agli occhi dei cristiani, questa finalità consiste nello sviluppo della creazione che abbiamo ricevuto da Dio e che a Dio ritornerà. Dobbiamo dimostrarci depositari attivi e non proprietari inquieti. La *parabola dei talenti* ci offre il miglior riassunto di questa morale finanziaria individuale (*Mt 25, 14-30*).

2. Il finanziere, da parte sua, è direttamente esposto al *rischio della concentrazione del potere, e alla tentazione di gestire il denaro come fine a se stesso*. Questa situazione richiede una solida etica personale. I finanzieri cristiani di grande esperienza danno certamente testimonianza della reale possibilità di osservare i dettami della morale finanziaria.

Qui è necessario distinguere la funzione dell'intermediario da quella dell'operatore di mercato. L'intermediazione rappresenta l'essenziale dell'attività finanziaria: tra il risparmiatore e l'investitore, nella banca di credito "classica" o nella mediazione sui mercati finanziari; tra imprese, nell'attività della banca d'affari (fusione-acquisizione).

Al centro di tutte le funzioni dell'intermediario vi è un'esigenza molto nobile: quella della *fiducia*. Fiducia del risparmiatore verso la sua banca o il suo agente di cambio, del banchiere verso colui che chiede un prestito, dei dirigenti di impresa nella discrezione e nella pertinenza dei consigli ricevuti. Questa fiducia ha una dimensione collettiva: essa dipende da una regolamentazione e da una deontologia professionale, che assicurino "pari opportunità" per tutti sul mercato. La messa a punto di questa deontologia e di una perequazione dei rischi finanziari spetta ai professionisti prima ancora che

ai poteri pubblici, in virtù del principio di sussidiarietà: esiste certamente il dovere di un'organizzazione collettiva della professione, ma nello stesso tempo si deve evitare un corporativismo degli interessi da parte di quest'ultima.

Ma la fiducia ha sempre una dimensione individuale: la si merita dimostrando una vera competenza professionale, e mediante un'etica personale, che supera sempre la deontologia collettiva. È possibile ricordare alcuni altri "doveri di fiducia"? Essi sono legati alla difficoltà, già citata, dei risparmiatori e di coloro che chiedono un prestito di scegliere con tutta chiarezza la loro finalità in un'economia molto intermediata. I finanzieri devono prima di tutto prevenire gli abusi manifesti: sono da scartare il risparmio di dubbia origine, l'evasione fiscale e doganale, il finanziamento di investimenti voluttuari e improduttivi. Ciò sarà molto più facile da ottenere se una deontologia professionale generalizzata, o una legislazione adatta, faranno sì che tutti i concorrenti si impongano le stesse regole. Ma l'assenza di tali obbligazioni collettive non giustifica affatto gli abusi individuali. Essa non impedisce che ciascuno s'interroghi costantemente sull'attività che esercita, particolarmente nelle "zone grigie" delle innovazioni finanziarie più sofisticate, o nei rapporti finanziari "ineguali", nel senso che una delle parti può non avere la capacità tecnica di misurare tutte le conseguenze delle scelte che le sono proposte.

I finanzieri hanno, più generalmente, un ruolo centrale nell'illustrazione delle finalità. Essi non ne sono i guardiani; ma hanno il dovere di dare informazioni e consigli il più completi e adatti possibile per permettere a ognuno di fare le proprie scelte finanziarie con piena trasparenza. Ciò va dalla scelta più complicata alla più semplice: presentare a un risparmiatore o a chi chiede un prestito tutta la gamma delle soluzioni possibili in funzione della sua situazione personale, piuttosto che limitarsi a vendere il prodotto standard e che assicura il margine più ampio di guadagno. All'estremo opposto, il reato dell'esperto — che consiste nell'abuso personale di un'informa-

zione confidenziale — rappresenta il tradimento della fiducia accordata. Il finanziere deve avere un senso molto forte della verità.

Ma i finanzieri possono essere sempre più essi stessi *attori, beneficiari sui mercati*. Le banche di mercato sono il moderno sviluppo degli speculatori di cui abbiamo parlato precedentemente (II, 2). Abbiamo cercato di dimostrare che l'anticipazione, che è ciò in cui consiste la speculazione, non è intrinsecamente immorale e può avere un'incontestabile utilità. Tuttavia essa comporta dei rischi, sia spirituali che economici: ha bisogno dunque di limiti ben precisi, prima di tutto per l'individuo, che deve mantenersi libero dalla pressione corruttrice del denaro — che genera il «desiderio esclusivo del profitto» denunciato da Giovanni Paolo II — poi per l'impresa, che deve restare fedele al suo obiettivo sociale, e infine per i governanti, che devono esercitare il loro dovere di regolamentazione in funzione del bene comune²². Il Vangelo non ci offre una "parabola del finanziere": ci sembra tuttavia che l'appello a costruire sulla roccia e non sulla sabbia sia il migliore riassunto della sapienza e della fiducia necessarie (Mt 7, 24-27).

3. I dirigenti d'impresa devono, da parte loro, mettere in pratica la *priorità del lavoro sul capitale*, che la Chiesa ricorda continuamente in nome del primato dell'uomo. L'applicazione di questo principio comporta alcune concrete difficoltà (cfr. I, 2). Si impongono perciò con chiarezza alcune regole.

Nell'attività dell'impresa, sfera finanziaria e sfera produttiva possono essere complementari piuttosto che concorrenti (II, 1), anche se a certe condizioni: la prima è *che l'impresa sia fedele al suo obiettivo sociale*, nel senso generale, e non strettamente giuridico, del termine. Ciò presuppone un ricorso equilibrato al capitale e al lavoro, senza privilegiare il rendimento a breve del primo in rapporto alla protezione nel lungo periodo del secondo. L'atti-

vità finanziaria deve rimanere subordinata alla protezione della competitività industriale.

La seconda condizione — che deriva dalla prima — è una *precisa sorveglianza dell'attività finanziaria dell'impresa*, delle risorse che essa impiega e dei rischi che fa correre: troppe imprese hanno "seguito le mode" senza avere né la competenza né i bisogni corrispondenti, e ne hanno perciò pagato il prezzo.

Nello sviluppo dell'impresa, il ricorso a tecniche molto "capitalistiche" di espansione esterna — come le offerte pubbliche d'acquisto — di per sé stesso non è incompatibile con il rispetto delle comunità di lavoro che sono le imprese (cfr. II, 1). Tuttavia, poiché tali tecniche affidano brutalmente il primato ai detentori del capitale, esse esigono un'attenzione tutta particolare di rispetto dei diritti dei lavoratori. Ciò, come abbiamo visto, comporta un'esigenza di grande trasparenza verso il personale interessato e in primo luogo verso quello dell'impresa che costituisce l'obiettivo dell'acquisizione. È necessario anche un vero progetto collettivo, duraturo, per la futura entità, in nome, per esempio, di una nuova sinergia industriale. Questi criteri non escludono né alcune offerte pubbliche d'acquisto, anche se definite "ostili", né alcune vendite di attivi: ma permettono, con un po' di esperienza, un serio discernimento. In ogni caso, il semplice smembramento o ristrutturazione di un'azienda, secondo una logica esclusivamente finanziaria, non può essere fatto senza provocare profondi traumi umani che comportano gravi ingiustizie.

In senso inverso, i dirigenti devono applicare a se stessi le regole che si augurano di trovare nelle imprese oggetto di eventuale acquisizione. Le eccessive protezioni contro ogni offerta pubblica d'acquisto — costose e sclerotizzanti — costituiscono uno dei modi più sicuri di andare contro l'interesse dell'impresa di cui si ha la responsabilità.

Siamo tentati di citare l'amministra-

²² Si possono trovare suggerimenti pratici sulla libertà personale di fronte al denaro nella analisi: *Pour une éthique des marchés financiers*, in "Banque", gennaio-febbraio 1990.

tore infedele del Vangelo (*Lc* 16, 1-13) come esempio di fuga in avanti finanziaria (il condono infondato dei debiti) a detrimento della comunità di lavoro di cui è incaricato. Ad esso corrisponde d'altronde per simmetria la parabola del debitore spietato (*Mt* 18, 23-35). Ma Cristo ci invita ad un'altra lettura: i beni materiali che ci sono affidati — anche se devono essere amministrati con abilità e onestà — rimangono sempre secondari rispetto al "vero bene" di cui Dio, e gli uomini fatti a sua immagine, sono la misura.

4. I governanti sono i garanti ultimi della giustizia in questo settore: giustizia per ogni individuo, proteggendo i suoi diritti contro i rischi di iniquità associati all'attività finanziaria; giustizia sociale, facendo sì che la finanza non contribuisca ad accrescere le disuguaglianze di reddito e di patrimonio.

Ciò esige una legislazione adatta in materia di offerte pubbliche d'acquisto, di speculazione e di fiscalità del risparmio e delle attività finanziarie. È auspicabile che, nella misura del possibile, i redditi derivanti da queste attività siano tassati allo stesso modo di quelli derivanti dalle attività produttive sia a livello di impresa sia a livello di individui: una discriminazione in favore dei redditi da capitale, a detimento di quelli da lavoro, è difficilmente giustificabile. Naturalmente, per fare questa comparazione, bisogna tenere conto dell'eventuale carico fiscale sul capitale stesso.

È iniziata una gara di velocità tra lo sviluppo spontaneo delle attività finanziarie e gli Stati, che non possono accettare che il libero gioco delle forze di mercato rimetta in causa le scelte politiche o sociali che essi hanno fatto democraticamente. In questo contesto, l'azione dei governanti è oggi sottomessa a un duplice imperativo. Il primo è la necessità assoluta della cooperazione internazionale. Di fronte a un mercato finanziario globale e molto fluido, nessun Governo può agire da solo: i capitali possono facilmente migrare verso Paesi più permissivi. Questa cooperazione internazionale viene spesso a mancare e ciò aumenta i pe-

ricoli della finanziarizzazione nell'economia. Essa tuttavia ha conosciuto alcuni successi, come l'azione svolta dai Paesi sviluppati a partire dal 1989 nella lotta contro il riciclaggio del denaro proveniente dalla droga. È urgente moltiplicare esempi del genere.

Ma forse l'essenziale non sta qui. In una prospettiva cristiana, l'interdipendenza deve sfociare in una solidarietà più profonda. « La crescente consapevolezza dell'interdipendenza tra gli uomini e le Nazioni è un valore positivo e morale », poiché costituisce una prima tappa verso una presa di coscienza dell'unità del genere umano e della nostra fraternità (*Sollicitudo rei socialis*, 38). Ma la Chiesa ci dice anche che, quando l'interdipendenza è riconosciuta come « un sistema determinante di relazioni e assunta come categoria morale » (*Ivi*), « la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la solidarietà » stessa, cioè non un « sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane », ma « la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti » (*Ivi*).

Questo passaggio dall'interdipendenza alla solidarietà costituisce il centro della risposta che le nostre società, sotto la guida dei loro responsabili politici, devono dare allo sviluppo della sfera finanziaria. La sfera finanziaria agisce intimamente sul meccanismo sociale: essa accresce la tentazione dell'"economismo" nel rapporto tra il capitale e il lavoro, rafforza considerevolmente le potenzialità del desiderio di profitto e della sete di potere, modifica i termini di una giusta condivisione delle ricchezze, trasforma anche le finalità dell'attività economica.

La costruzione europea costituisce, da questo punto di vista, un esempio di questa tensione positiva tra interdipendenza e solidarietà nell'organizzazione dello sviluppo economico, e nello stesso tempo un banco di prova importante della capacità delle nostre società di trovare la via di uno sviluppo che sia al servizio della realizzazione

della vocazione umana²³. Essa ha funzionato fino ad oggi come una « macchina per creare interdipendenze » specialmente in materia economica e finanziaria mediante la creazione di un grande mercato unico.

Ma, se essa non fa nascere solidarietà, fallirà anche nel suo progetto economico, perché l'interdipendenza subita, senza essere messa a servizio di un fine superiore, non può che condurre alla rinascita aggressiva di tensioni nazionali e, anche supponendo che essa riesca nei suoi intenti, avrà mancato il suo vero fine che è quello di contribuire a questa ricerca del bene comune.

Il secondo imperativo dell'azione dei governanti di fronte allo sviluppo della finanza è la *preoccupazione del lungo periodo*. Abbiamo sottolineato (III, 2) che la finanza permette e manifesta una preferenza per il presente, fino a giungere anche al "now-nowism" costruito sull'economia dell'indebitamento. Se non si vuole sacrificare il futuro al presente e se si vuole conservare l'ambizione di un progetto di società destinato a durare, è essenziale che l'azione pubblica faccia da contrappeso alla "mopia" — persino alla frenesia — del mercato. La traduzione in termini pratici di questo equilibrio non è evidente: ma essa impone che il dibattito politico possa proiettarsi sufficientemente nel futuro e oggi la cosa avviene più per paure ecologiche e nazionalistiche che per delle speranze. Senza negare la realtà della lotta per il potere — che può anche essere segno di dinamismo — bisogna augurarsi che una visione strategica di lungo periodo venga sempre privilegiata rispetto alle posizioni tattiche immediate. Il compito dei politici, insito nella loro vocazione, comporta tutta una pedagogia del futuro. Il cambiamento dipenderà dagli uomini politici stessi, ma più ancora dalle attese che tutti i cittadini manifesteranno a questo riguardo.

Questa preoccupazione del lungo pe-

riodo, che deve animare i governanti e l'insieme degli operatori, rimanda fondamentalmente a interrogarsi sulle finalità dell'uomo. Di fronte alle scelte che la finanza e l'economia richiedono, non si può dare una risposta puramente finanziaria ed economica.

Se, in particolare, lo scopo da raggiungere è lo « sviluppo integrale dell'uomo e di tutti gli uomini » (secondo i Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II), la risposta a queste sfide in una prospettiva cristiana deve andare oltre la semplice "gestione", per quanto efficace essa sia. Poiché il legame sociale è di ordine spirituale, la vera risposta è prima di tutto morale e spirituale. Essa passa attraverso una conversione che implica una nuova fedeltà al Vangelo e attraverso una indomita volontà di non fare nulla che possa costituire un attentato alla vocazione divina dell'uomo.

Per rispettare questa apertura alla conversione, la politica deve avere meno pretese — essa non prenderà mai il posto del discernimento di ciascuna coscienza — e nello stesso tempo più ambiziosa — essa deve proporre punti di riferimento nel campo della parola e dei valori. Si può far riferimento all'appello di Gesù alla conversione e alla preveggenza che San Luca riporta nel capitolo 14, 25-33.

* * *

Privati, finanzieri specialisti, responsabili di imprese, governanti: le situazioni di ognuno sono diverse, ma per tutti è possibile, e necessario, un impegno etico nella vita economica. La finanza contribuisce a renderla complessa, ma poiché partecipa allo sviluppo economico, essa crea anche nuovi motivi di giustizia e di sicurezza. Per concretizzare questi motivi piuttosto che i rischi, è necessario che i cristiani siano attivi e non passivi, con la preoccupazione di dare un senso alla loro azione economica. Anche questo significa essere il "sale della terra".

**Antoine de Salins
François Villeroy de Galhau**

²³ Cfr. le "Conclusions des Semaines sociales de France" 1991 dedicate al tema: "Concurrence et solidarité: l'économie de marché jusqu'où?", Éditions Sociales de France, 1992.

I MORMONI. CHI SONO? IN CHE COSA CREDONO?

Si ritiene utile offrire anche in queste pagine, per una più ampia divulgazione, il presente editoriale de *La Civiltà Cattolica* del 16 luglio 1994, a cui è stata premessa la seguente nota riassuntiva:

I mormoni sono una setta religiosa non "cristiana", ma di matrice cristiana, il cui fondatore è Joseph Smith, nato nel Vermont (USA) nel 1805. Anzitutto l'editoriale fa un ampio resoconto della sua vita: narra in particolare la storia del "ritrovamento" delle tavole d'oro, da cui è ricavato il Libro di Mormon (che dà il nome ai mormoni); parla della creazione della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, che è il nome proprio della Chiesa fondata da J. Smith; ricorda come, dopo l'assassinio di J. Smith, il movimento mormone si sia stabilito nello Stato dell'Utah (USA). Infine dà un giudizio sia sul fondatore sia sulle dottrine mormoni. Circa il fondatore, il giudizio è particolarmente severo. A proposito delle dottrine, si nota che i mormoni negano tutte le dottrine centrali del cristianesimo e professano un materialismo che non risparmia neppure Dio.

Nel nostro Paese i mormoni sono scarsamente conosciuti, data la loro modesta presenza — nel 1989 nel mondo erano oltre sette milioni e in Italia circa 14.000 — ma con una tendenza a crescere (ogni anno nel mondo aderiscono al movimento mormone circa 200.000 persone, data l'azione di proselitismo svolta da circa 28.000 missionari). Può essere perciò di qualche interesse conoscere questo movimento religioso, che, partito dagli Stati Uniti, cerca di fare adepti sia in America Latina sia in Europa.

* * *

Il fondatore dei mormoni — o, più precisamente, della "Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni" (*The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*) — è Joseph Smith *junior*, nato il 23 dicembre 1805 nella città di Sharon (Contea di Windsor, Stato del Vermont, USA). La sua famiglia apparteneva alla comunità presbiteriana, ma egli aveva maggiore simpatia per i metodisti. Smith narra che a 14 anni ebbe una visione, in cui gli apparvero due personaggi (Dio il Padre e Gesù Cristo il Figlio), i quali gli dissero che non doveva appartenere a nessuna Chiesa, né ai battisti, né ai presbiteriani, né ai metodisti, perché erano tutte religioni false e in abominio ai loro occhi. Afferma inoltre che a 18 anni, nel 1823, ebbe una serie di visioni in cui gli apparve un angelo di nome Moroni, mandato da Dio per rivelargli che « c'era conservato un libro, scritto su tavole d'oro e contenente la storia dei primi abitanti di questo Continente [l'America] e della loro origine »; che in quel libro « era contenuta la pienezza del Vangelo eterno, quale era stata data dal Salvatore agli antichi abitanti » (dell'America); che « vi erano due pietre unite da archi d'argento, e che queste pietre, fissate a un pettorale, costituivano ciò che è chiamato l'Urim e il Thummim, e che erano depositate con le tavole »; che « il possesso e l'uso di queste pietre era ciò che costituiva i veggenti in tempi antichi e che Iddio li aveva preparati per tradurre il libro » (*Joseph Smith racconta la sua vita. La meravigliosa e strana storia di un Profeta*, Salt Lake City, 1965, 9-11). L'angelo Moroni gli disse inoltre — egli scrive — « che quando avrei ottenuto

quelle tavole di cui si era parlato, poiché non era ancora giunto il momento in cui esse sarebbero state consegnate, non avrei dovuto mostrarle a nessuno; e neppure il pettorale con l'Urim e il Thummim; salvo a coloro a cui avrei ricevuto l'ordine di mostrarle: altrimenti sarei stato distrutto. Mentre egli conversava così meco in ordine alle tavole, la visione si aperse alla mia mente in modo che potei vedere il luogo ove le tavole erano depositate, e ciò così chiaramente e distintamente che riconobbi il luogo quando lo visitai » (*Ivi*).

In una visione successiva Moroni gli disse che le tavole si trovavano sul lago occidentale della collina Cumorah, in prossimità del villaggio di Manchester (Contea di Ontario, Stato di New York), sotto un masso, depositate in una cassetta di pietra. Il giovane Smith ci andò e trovò le tavole, l'Urim e il Thummim e il pettorale. Fece un tentativo per prenderle; l'angelo però gli disse che avrebbe potuto portarle via solo dopo quattro anni, ma che venisse ogni anno in quel luogo. Il momento di ottenere le tavole e il resto giunse il 22 settembre 1827. Moroni gliele consegnò — egli scrive — « con questo incarico: che ne sarei stato responsabile; che se le avessi lasciate perdere per mia noncuranza o negligenza sarei stato reciso; che se avessi usato tutti i miei mezzi per preservarle fino a che egli, il messaggero, fosse venuto a riprenderle, esse sarebbero state protette [...]. Quando il messaggero venne a reclamarle, io gliele rimisi, ed egli le ha in suo possesso sino a questo giorno, che è il 2 maggio 1838 » (*Ivi*, 13 s.).

Così Joseph Smith ebbe undici anni per tradurre le tavole d'oro. Esse erano incise in egiziano riformato, ma questo per lui non rappresentava un problema. Poiché aveva qualche difficoltà sia a leggere sia a scrivere, ebbe bisogno di uno scrivano a cui dettare la traduzione. La cosa si svolgeva così: egli si nascondeva dietro una tenda, in modo da non poter essere visto; si metteva un cappello con le due pietre di cristallo (Urim e Thummim) sul davanti e dettava, leggendo in inglese quello che sulla tavola d'oro era scritto in egiziano riformato. Frutto della traduzione delle tavole d'oro fu il *Libro di Mormon* (*The Book of Mormon*).

* * *

Che cosa contiene questo libro, dal quale i mormoni traggono il loro nome e del quale il suo traduttore, Joseph Smith, afferma che « è il libro più giusto della terra, la chiave di volta della nostra religione e che un uomo si avvicina di più a Dio obbedendo ai suoi precetti che a quelli di qualsiasi altro libro »?

È detto nell'introduzione ufficiale al *Libro di Mormon* che esso « è un volume di Sacre Scritture paragonabile alla Bibbia. È una documentazione dei rapporti di Dio con gli antichi abitanti delle Americhe e contiene, come la Bibbia, la pienezza del Vangelo eterno. Il libro fu scritto da molti antichi profeti per spirito di profezia e di rivelazione. Le loro parole, incise su tavole d'oro, furono citate e riassunte da un profeta storico di nome Mormon. Gli annali conteggiano un resoconto di due grandi civiltà. Una giunse da Gerusalemme nel 600 a.C. e in seguito si divise in due nazioni note come Nefiti e Lamaniti. L'altra venne molto prima, quando il Signore confuse le lingue alla torre di Babele. Questo gruppo è noto come Giarediti. Dopo migliaia di anni tutti furono distrutti eccetto i Lamaniti; ed essi sono i principali antenati degli Indiani Americani.

« L'evento culminante descritto nel *Libro di Mormon* è il ministero svolto per-

sonalmente dal Signore Gesù Cristo presso i Nefiti poco dopo la Sua risurrezione. Esso illustra le dottrine del Vangelo, spiega il piano di salvezza e dice agli uomini cosa devono fare per acquisire la pace in questa vita e la salvezza eterna nella vita a venire. Dopo aver completato i suoi scritti, Mormon consegnò il resoconto al figlio Moroni, il quale vi aggiunse parole proprie e nascoste poi le tavole nella collina di Cumorah. Il 21 settembre 1823 lo stesso Moroni, divenuto un essere glorificato e risorto, apparve al profeta Joseph Smith e lo istruì in merito agli antichi annali e alla traduzione che doveva esserne fatta in lingua inglese. A tempo debito le tavole furono consegnate a Joseph Smith, il quale le tradusse per dono e potere di Dio ».

Le tavole d'oro in egiziano riformato in possesso del profeta Joseph Smith non dovevano essere viste da nessuno. Dio fece un'eccezione, prima per tre e poi per otto persone, perché potessero rendere testimonianza « a tutte le nazioni » che quelle tavole erano veramente esistite. Così Oliver Cowdery, David Whitmer e Martin Harris firmarono questa "testimonianza" che figura all'inizio del *Libro di Mormon*: « Sia reso noto a tutte le nazioni, famiglie e lingue e popoli a cui giungerà questa opera: Che noi, per grazia di Dio Padre e di nostro Signore Gesù Cristo, abbiamo veduto le tavole che contengono questi annali, che sono la storia del popolo di Nefi e dei Lamaniti, loro fratelli, ed anche del popolo di Giared, che venne dalla torre di cui si è parlato. E sappiamo pure che sono state tradotte per dono e potere di Dio, poiché la Sua voce ce lo ha dichiarato; pertanto sappiamo con certezza che l'opera è autentica. Noi attestiamo pure che abbiamo viste le incisioni che sono sulle tavole; e ci sono state mostrate per il potere di Dio e non dell'uomo. E dichiariamo con semplicità che un angelo di Dio scese dal cielo e portò e pose le tavole dinanzi ai nostri occhi, perché potessimo guardarle e vederle con le loro incisioni. E sappiamo che è per grazia di Dio Padre e di nostro Signore Gesù Cristo che noi vedemmo e che rendiamo testimonianza che queste cose sono vere. Ed è prodigioso ai nostri occhi. Nondimeno la voce del Signore ci comandò di darne testimonianza; per cui, onde essere obbedienti ai comandamenti di Dio, rendiamo testimonianza di queste cose. E sappiamo che, se saremo fedeli a Cristo, purificheremo le nostre vesti dal sangue di tutti gli uomini e saremo trovati senza macchia dinanzi al tribunale di Cristo, e dimoreremo eternamente con Lui nei cieli. E ne sia resa gloria al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo, che sono un solo Iddio. Amen ».

* * *

Ma l'opera più importante di Joseph Smith non è il *Libro di Mormon*, bensì la creazione della *Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni*. Da notare che questa creazione è stata compiuta per rivelazione: cioè, ogni passo che ha portato alla sua costituzione sarebbe stato fatto in base a una diretta rivelazione di Dio al suo "profeta" Joseph Smith. La nascita della comunità mormone si ha nel maggio 1829, quando un messaggero celeste, sceso su una nuvola di luce, conferisce il sacerdozio di Aaron (che detiene le chiavi del ministero degli angeli e del Vangelo di pentimento e del battesimo per la remissione dei peccati) a Joseph Smith e ad Oliver Cowdery. Il messaggero dice ai due fortunati che il sacerdozio di Aaron non conferisce il potere d'imporre le mani per il dono dello Spirito Santo, ma che a tempo debito sarebbe stato loro concesso il sacerdozio di Melchisedec: intanto

Smith sarebbe stato chiamato il "primo Anziano" della comunità e Cowdery il secondo. I due si battezzarono l'un l'altro e si conferirono a vicenda il sacerdozio di Aaron. Così ricevettero lo spirito di profezia e Smith profetizzò molte cose sulla comunità che stava per nascere. Nel 1830 gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni conferirono a Smith il sacerdozio di Melchisedec. Nell'assemblea del 6 aprile a Fayette (New York) J. Smith si conferì, sempre per rivelazione divina, i titoli di « veggente, traduttore, profeta, apostolo di Gesù Cristo e anziano della Chiesa per volontà di Dio Padre e per grazia del Signore Gesù Cristo ». Mentre la comunità, denominata "Chiesa di Gesù Cristo", si espande, il profeta J. Smith comincia a compilare e ad ordinare le rivelazioni ricevute; ma, quando il manoscritto è portato in tipografia a Independence (Missouri) e il libro sta per essere terminato, quasi tutte le copie vengono distrutte durante una sommossa degli aderenti ad altre Chiese. L'opera viene ripresa ed esce col titolo *Doctrine and Covenants* (La Dottrina e le Alleanze) che insieme col *Libro di Mormon* è l'altra opera "rivelata" e dunque "infallibile" della comunità mormone.

Nei primi anni la "Chiesa di Gesù Cristo" ha una vita travagliata, a causa dell'opposizione degli altri gruppi religiosi, che vedono in essa un pericoloso corrente; ma soprattutto a causa dell'ostilità delle popolazioni e delle autorità civili, che mal sopportano la "diversità" dei mormoni, la loro coesione economica e politica e la loro pretesa di dirigersi secondo leggi e norme proprie, di natura teocratica. Di qui numerosi conflitti con le popolazioni vicine, che obbligano le comunità mormoni, in continua crescita, sempre più chiuse e con una forte organizzazione interna, a passare da Kirtland nell'Ohio a Sion e ad Independence nel Missouri, che Dio ha rivelato al suo profeta J. Smith essere la Terra promessa da Dio al suo popolo. Intanto J. Smith, sempre — stando a quanto egli afferma — per rivelazione di Dio, è scelto per essere colui « al quale ho dato le chiavi del regno, che appartengono sempre alla Presidenza del Sommo Sacerdozio » (*La Dottrina e le Alleanze della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi dell'Ultimo Giorno*, Salt Lake City, 1965, 81, 1-2).

In tale maniera, il profeta spegne ogni possibile ambizione dei rivali: « L'8 marzo 1833, infatti, si fa nominare da Dio Presidente a vita della Chiesa, unico rivelatore e arbitro insindacabile di tutte le attività, comprese le decisioni sul destino, la casa e il lavoro dei suoi collaboratori! » (P. A. Gramaglia, *Confronto con i Mormoni*, Casale Monferrato [AL], Piemme, 1985, 50). Per costruire chiese e affittare locali contrae grossi debiti, per pagare i quali nel 1837 crea una banca, asserendo di avere in deposito delle casse piene di argento, in realtà inesistenti; ma la banca fallisce l'anno dopo ed egli è accusato di bancarotta fraudolenta. Così, per timore di un processo, fugge nel Far West (Missouri). Qui — stando alle sue affermazioni — gli viene comunicato da Dio che il suo movimento dovrà chiamarsi "Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni" (26 aprile 1838). Ma è arrestato a Liberty (Missouri) il 20 marzo 1839 assieme ad alcuni compagni. Mentre viene trasportato nella Contea di Boone per il processo con l'accusa di alto tradimento, riesce a fuggire.

Ma ormai il Missouri non è più un Paese ospitale per i 10.000 mormoni, che sono costretti a emigrare a Commerce nello Stato dell'Illinois, dove fondano l'insediamento di Nauvoo; il quale presto diviene un importante centro di attività missionaria. Qui, il 12 luglio 1843, il profeta J. Smith ha una sconcertante rive-

lazione riguardante la poligamia, condannata nel *Libro di Mormon* come « abominevole »: « Poiché nessuno di voi dovrà avere più di una moglie; e di concubine non ne avrà alcuna » (*Libro di Giacobbe* 2, 27). Dio, infatti, gli rivela — stando a quanto egli afferma — che tutti i membri maschi della Chiesa di Cristo devono avere più mogli, pena maledizioni e dannazione. Questa rivelazione giunge molto a proposito, per giustificare il fatto che da parecchio tempo J. Smith, in crisi con la legittima consorte Emma, è in rapporto con parecchie donne, sull'esempio degli antichi patriarchi.

A Nauvoo la comunità mormone pretende di rimanere un'istituzione autonoma, retta da proprie leggi, con una propria organizzazione sociale e politica, una propria attività giudiziaria e una propria organizzazione militare: a capo di essa il profeta J. Smith esercita un controllo dittatoriale, intollerante e fanatico. Ma i suoi avversari si coalizzano contro di lui e contro la Legione mormone, che si prepara a scatenare una guerra civile. Poiché le cose si mettono male per i mormoni, J. Smith si consegna alle truppe governative per essere processato a Carthage per violazione della libertà di stampa e per alto tradimento. Sennonché il governatore non è in grado di proteggere e garantire l'immunità degli arrestati. Così, il 27 giugno 1844, J. Smith e suo fratello Hyrum, che aveva il grado di patriarca, sono assassinati da una banda armata inferocita, che è riuscita a penetrare nella prigione.

* * *

Con la morte del profeta mormone il movimento non si spense, poiché trovò subito un nuovo capo — Brigham Young, anch'egli visionario, profeta e poligamo, e anch'egli convinto che i mormoni, per elezione divina, dovessero conquistare l'America e il mondo, prima con l'attività missionaria e poi con un Governo teocratico —, che portò a compimento l'opera del fondatore, dando ai mormoni uno Stato. Infatti, non essendo possibile per la comunità mormone restare nel Missouri e nell'Illinois, circa 15.000 mormoni, dopo aver venduto i loro beni, partirono sotto la guida di Brigham Young nel febbraio 1846 verso l'ignoto, diretti al lontano Ovest, alla ricerca di una terra lontana dai "pagani", in cui potessero fondare uno Stato autonomo, governato da Dio per mezzo dei suoi profeti e destinato a raccolgere gli eletti di tutto il mondo. Nel luglio 1848 le carovane mormoni, dopo una marcia di 2.000 km., si stabilirono presso il Salt Lake, nel deserto dell'Utah. Erano giunte alla Terra promessa da Dio, al "nuovo Israele".

Con enormi sforzi, la comunità mormone, che da 15.000 era ridotta a 5.000 persone, trasformò il deserto dell'Utah in un vero e proprio giardino, canalizzò le acque, costruì con strade lunghe e diritte Salt Lake City e innalzò un grandioso tempio, terminato nel 1893. Ciò fu possibile grazie alla ferrea disciplina imposta alla comunità mormone da Brigham Young, presidente della Chiesa di Cristo, profeta e proclamatore della divina parola, a cui bisognava obbedire ciecamente, sotto la minaccia di gravi pene. Brigham Young ufficializzò la prassi della poligamia il 28 agosto 1852 con motivazioni mistiche, poiché, essendoci più nascite, anime più numerose dell'aldilà potevano venire sulla Terra in un corpo umano e iniziare il loro progressivo e graduale sviluppo che le avrebbe portate a divenire déi: infatti, una tappa obbligata di questo cammino era il "matrimonio spirituale", cioè la poligamia.

Vicende drammatiche portarono i mormoni a rinunziare al Governo teocratico dell'Utah, ad abolire — anche questa volta per una "rivelazione divina" — la poligamia e ad accettare la legislazione americana del matrimonio monogamico. Solo così l'Utah poté entrare a far parte degli Stati Uniti d'America il 4 gennaio 1896 e i mormoni si integrarono nella vita politica ed economica americana al punto di essere oggi parte integrante della cultura americana maggioritaria e da costituire — col sistema della decima — uno dei movimenti religiosi più ricchi del mondo.

* * *

Ci siamo dilungati sulla storia del movimento mormone perché essa ci ha dato l'occasione di vedere in concreto quale sia la natura del movimento, come si sia organizzata la comunità mormone e come sia nata e si sia sviluppata la dottrina che essa oggi professa. Rileviamo, anzitutto, che il movimento mormone è di natura carismatica: esso è "diretto" da Dio, il quale come si è "rivelato" al profeta J. Smith così continua a "rivelare" la sua volontà al Primo Presidente della comunità mormone. La gerarchia ecclesiastica ha al suo vertice 15 persone: il Presidente e due consiglieri, che formano la Prima Presidenza, e i dodici Apostoli. Si riuniscono in sessioni non pubbliche e sono tutti chiamati « profeti, veggenti e rivelatori »; ma colui che detiene l'autorità assoluta — ed è *il Profeta* — è il Primo Presidente. Il reclutamento di queste 15 persone avviene per cooptazione: quando un apostolo muore, il Profeta chiama un altro apostolo a sostituirlo, e quando muore il Profeta, l'apostolo più anziano per servizio ne prende il posto. Oltre ai membri della Prima Presidenza e del *Quorum* dei dodici Apostoli, che sono chiamati "autorità generale" o "i Fratelli" (*The Brethren*), ci sono i Collegi dei Settanta. C'è poi un Patriarca, a cui spetta dare le più importanti "benedizioni" ai membri della comunità. Infine c'è il Vescovo presidente, che si occupa di gestire gli affari temporali: essendo le ricchezze della comunità considerevoli, questo posto è di grande rilievo.

La forza della comunità mormone sta nelle organizzazioni ausiliarie (la scuola domenicale, per l'insegnamento della dottrina ai più giovani; le organizzazioni giovanili, maschili e femminili, che promuovono l'attività dei giovani maschi non sposati fino a 25 anni e delle ragazze dai 12 ai 18 anni; la società di soccorso, che presiede all'organizzazione di grandi opere di assistenza e di beneficenza) e, soprattutto, nell'organizzazione della vita familiare. Il lunedì sera ogni famiglia organizza una serata familiare (*family home evening*) in cui il padre, la madre e i figli passano circa un'ora e mezza pregando, istruendosi e discutendo la loro vita nella comunità. L'organizzazione del rione (diretta da un vescovo, che equivale al parroco cattolico) richiede a un ragazzo mormone parecchie ore del suo tempo, tanto che in media un adolescente mormone dedica 14 ore alla settimana alle attività della comunità, tra cui cinque ore di "seminario" per istruirsi sulla storia e sulla dottrina dei mormoni e due ore di attività sociali organizzate dalla comunità. Infine, ogni giovane mormone deve consacrare due anni della propria vita all'attività missionaria.

* * *

In che cosa credono i mormoni? Punto di partenza è che la comunità fondata dal profeta J. Smith è l'unica e vera erede della Chiesa fondata da Cristo. Questa,

nell'era sub-apostolica, si sarebbe pervertita, dando luogo alla « grande apostasia », che ha fatto della Chiesa di Cristo la « prostituta di tutta la terra » e « il regno del diavolo » (*Secondo Libro di Nefi*, 28, 18-19). Dio avrebbe « rimosso » il sacerdozio per restaurarlo al tempo di J. Smith, che Egli avrebbe costituito Sommo Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec, facendolo suo Profeta e suo Rivelatore. J. Smith infatti ha portato agli uomini una nuova « rivelazione ». Così per i mormoni la rivelazione non è contenuta solo nella Bibbia, ma insieme con essa sono libri rivelati *Il Libro di Mormon*, *La Perla di Gran Prezzo*, che è una selezione delle rivelazioni, traduzioni e narrazioni di J. Smith, e *La Dottrina e le Alleanze della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni*. Quindi per i mormoni la Bibbia non contiene tutta la rivelazione di Dio all'umanità. Dio infatti parla a tutte le nazioni e, come ha dato la Bibbia agli ebrei, così ha dato agli americani il *Libro di Mormon*, *La Perla di Gran Prezzo* e *La Dottrina e le Alleanze*, nonché le rivelazioni che Egli continua a fare ai Profeti viventi, cioè ai Presidenti della comunità mormone.

La fede dei Mormoni è contenuta in 13 articoli, pubblicati il 1º marzo 1841. Ecco, in breve, i punti più importanti di essa, quale risulta non tanto dalla Bibbia ebraica e cristiana, che essi ritengono contraffatta perché non tradotta correttamente, quanto dalle rivelazioni del profeta J. Smith.

1) I mormoni credono « in Dio, Padre eterno, nel suo Figlio Gesù Cristo e nello Spirito Santo ». Ma non si tratta della Trinità cristiana. Infatti, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre personaggi glorificati, esaltati e perfetti che compongono la Trinità, cioè la presidenza suprema dell'Universo. Il Padre ha la forma di un uomo, « ha un corpo di carne e ossa, altrettanto tangibile quanto quello dell'uomo » (*La Dottrina e le Alleanze...*, cit., 130, 22 s.). È il padre degli spiriti di tutti gli uomini che egli ha generato con la Madre celeste. Un tempo fu uomo di carne mortale, come siamo noi oggi; ora è un essere glorificato, presiede la Trinità e continua a evolversi con l'Universo. Il suo Figlio Gesù Cristo ha anch'egli un corpo come suo padre, è il primogenito della coppia celeste, ma non ha dovuto prendere un corpo mortale per diventare Dio, perché è stato obbediente e devoto alla Verità. Egli è senza peccato. È il creatore della Terra e degli altri mondi che ha organizzato servendosi di una materia preesistente: « Io sono Colui che parlò, e il mondo fu creato, e tutte le cose vengono da me », disse Gesù Cristo a J. Smith nel 1831 (*Ivi*, 38, 3). Perciò Gesù è il Jehovah della Bibbia, è nello stesso tempo il Padre e il Figlio, ma è anche il figlio di Maria. Lo Spirito Santo ha anch'egli la forma di un uomo, ma è una persona spirituale, cioè ha soltanto un corpo spirituale, fatto sempre di materia, ma più fine, perché « ogni spirito è materia, ma più fine o pura, e non si può discernerlo che con occhi più puri » (*Ivi*, 131). In conclusione, Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre entità distinte e separate, tre dèi che pensano e agiscono alla stessa maniera e che hanno concluso tra loro una alleanza eterna.

2) Dio Padre con la sua sposa celeste ha procreato gli spiriti che vivono come « figli di Dio » « nelle magioni celesti » in attesa di ricevere il « tabernacolo » del corpo e diventare uomini: « Tutti, uomini e donne, sono letteralmente figli e figlie della Divinità [...]. L'uomo come spirito fu concepito e generato da genitori celesti e allevato fino a raggiungere la maturità nelle magioni eterne del Padre,

prima di venire su questa terra in un corpo temporale » (J. Smith, *The origin of Man*, Improvement Era, 1909, 78 e 80). Tutti gli uomini, perciò, per la loro origine sono fratelli, essendo stati generati come spiriti dai genitori celesti: « Il primo spirito nato dai nostri genitori celesti fu Gesù Cristo. Egli è così il nostro fratello maggiore » (*Principi evangelici*, Francoforte sul Meno, s.d., 5).

3) Gli spiriti celesti erano felici in cielo; però non avrebbero potuto perfezionarsi fino a diventare dèi come i genitori celesti e generare figli di spirito come loro se non si fossero rivestiti di un corpo fisico e non avessero superato la prova, scegliendo il bene invece del male. Dio perciò convocò una grande assemblea di dèi, con i quali discusse il piano « che doveva essere adottato per i figli di Dio », affinché ricevessero il tabernacolo del corpo. Poiché si prevedeva che non tutti gli spiriti incarnati in un corpo avrebbero scelto il bene invece del male, si presentò all'assemblea Lucifero con un proprio piano, dicendo a Dio: « Eccomi, manda me, io sarò il tuo figlio, e io riscatterò tutta l'umanità, affinché non una sola anima vada perduta. Quindi, dà a me il tuo onore ». Ma Gesù, udendo questa dichiarazione di Lucifero, disse: « Padre, sia fatta la tua volontà, e la gloria ti appartenga in eterno ». Così Gesù Cristo fu scelto per guidare e salvare gli spiriti incarnati. La maggioranza degli spiriti accettò questo piano, ma un gruppo aderì al piano di Lucifero. Questo gruppo fu espulso dal cielo e privato della possibilità di avere un corpo.

4) L'assemblea celeste designò Adamo ed Eva a essere i primi genitori terrestri. All'inizio essi non erano soggetti alla morte, ma senza la morte non potevano progredire fino a diventare dèi, perché solo con la morte l'uomo si sveste del suo corpo mortale e, risorgendo, riceve un corpo immortale e diventa Dio come i genitori celesti. Ma, per essere soggetti alla morte, Adamo ed Eva dovevano violare la legge di Dio, la quale violazione soltanto può dare la morte. Così essi « dovettero » disubbidire a Dio, mangiando dell'albero della conoscenza del bene e del male, che Dio aveva proibito. In tal modo, la caduta originale era prevista nel piano divino: per questo — dice il secondo articolo di fede dei mormoni — « Noi crediamo che gli uomini saranno puniti per i loro peccati, e non per la trasgressione di Adamo ».

5) L'uomo, generato da Adamo ed Eva, è perciò sulla Terra per un periodo di prova e quindi la vita terrestre è una tappa verso la deificazione. Ma sulla Terra gli uomini commettono peccati gravi e perciò hanno bisogno della redenzione di Cristo, che con la sua morte e la sua risurrezione riscatta i peccati e permette la riunificazione dei corpi spirituale e fisico. Ma, per essere salvati, sono obbligatori il battesimo per la remissione dei peccati e l'imposizione delle mani per ricevere il dono dello Spirito Santo e vivere una vita che segua gli insegnamenti del Vangelo. Al centro di questo cammino di perfezionamento sta la famiglia, la quale permette agli spiriti di avere un corpo fisico. Perciò il matrimonio è stato pianificato da Dio nel cielo (« matrimonio celeste ») ed è una tappa essenziale verso la gloria, dove continuerà, perché ci si sposa per il tempo e per l'eternità: quelli infatti che sono stati sposati sulla Terra diventeranno genitori celesti di altri spiriti. Durante la vita terrena, bisogna avere una cura estrema del corpo, che è tempio di Dio. Perciò, la comunità mormone proibisce il fumo, le bevande alcoliche, il caffè e il tè e tutto ciò che può danneggiare il corpo, e incoraggia una dieta sana,

a base di cereali e di frutta, raccomandando un uso moderato della carne. Per essere aiutati a vivere bene e ad avere la luce di Dio e così essere governati da lui, Dio ha istituito il sacerdozio di Aaron (per le cose temporali) e di Melchisedec (per le cose spirituali), che ha concesso al profeta J. Smith, insieme con lo spirito di rivelazione.

6) Dopo la morte, il corpo dell'uomo si dissolve, ma lo spirito trascorre un periodo di attesa, di lavoro, di studio e di riposo sino a quando diviene pronto per la risurrezione. Questo periodo di attesa viene passato dai buoni in un luogo detto «paradiso» e dai malvagi in un luogo detto «prigione». I missionari del paradiso visitano questa prigione per predicare il Vangelo e invitare i malvagi a convertirsi e a compiere opere buone. Ma, per la salvezza degli spiriti disincarnati, è necessario che quelli che vivono sulla Terra celebrino le «ordinanze» (riti sacri e ceremonie) per i morti. Esse sono tre: il battesimo per i morti; l'imposizione delle mani per accedere a uno dei diversi gradi del sacerdozio di Aaron e di Melchisedec; il matrimonio eterno celebrato nel Tempio, col quale si costituisce una famiglia eterna e si rende valido, anche dopo la morte, il vincolo matrimoniale. Queste «ordinanze» sono celebrate in maniera particolare a favore dei propri antenati: di qui la necessità di condurre una ricerca accurata in modo da conoscere adeguatamente i defunti per i quali ci si reca nel Tempio a celebrare le ordinanze: «Il lavoro di Tempio non può essere compiuto per persone senza nome: dobbiamo identificare i nostri antenati, scrivere i loro nomi, il luogo e la data di nascita e il nome dei loro genitori» (*Principi Evangelici*, cit., 277).

7) In questo periodo di attesa degli spiriti, sia in «paradiso» sia nella «prigione», ci sarà il Millennio: un primo gruppo di santi risusciterà e con Cristo governerà la Terra liberata dalla malattia e dalla morte. Poiché «vi è troppo lavoro da compiere (per le genealogie) prima dell'inizio del Millennio, sarà necessario svolgerlo anche durante questi mille anni. Esseri risorti ci aiuteranno a correggere gli errori che abbiamo compiuto nelle ricerche riguardanti i nostri antenati defunti; ci aiuteranno inoltre a trovare le informazioni di cui abbiamo bisogno per completare i nostri documenti» (*Ivi*, 247). Terminato il Millennio, Satana potrà ancora tentare gli uomini, ma sarà sbaragliato con i suoi adepti dall'esercito di Michele. Seguirà allora la risurrezione finale e l'ultimo giudizio, che dividerà l'umanità in quattro categorie: i malvagi, che hanno abbracciato il partito di Satana, saranno immersi nel fuoco eterno. Quelli che hanno peccato, ma non hanno abbracciato il partito di Satana e non hanno ricevuto il Vangelo, né sulla Terra né nel mondo degli spiriti, andranno nel regno «Teleste», dove saranno visitati solo dallo Spirito Santo. Quelli che hanno rifiutato il Vangelo sulla Terra, ma lo hanno accettato nel mondo degli spiriti, andranno nel regno «Terrestre», dove saranno visitati da Gesù, ma non faranno parte di una famiglia eterna. Infine, quelli che sono stati fedeli al Padre celeste e hanno celebrato tutte le «ordinanze», compreso il matrimonio eterno, erediteranno il regno «Celeste», dove «potremo vivere nel più alto grado di gloria, essere esaltati come Dio lo è ora e accrescere la nostra famiglia generando figli di spiriti» (*Ivi*, 216). Sarà così raggiunto il fine ultimo dell'esistenza umana: essere Dio com'è Dio (che è stato come oggi siamo noi) e generare figli di spirito come Dio e la sua sposa, nostri genitori celesti, e quindi essere all'inizio di un nuovo ciclo dell'evoluzione, che si svolge eternamente.

* * *

Ecco chi sono i mormoni e in che cosa credono. Se ora vogliamo dare un breve giudizio — più ampie informazioni il lettore può trovare in P. A. Gramaglia, *Confronto con i Mormoni*, cit., e nel quaderno monografico di *Sette e Religioni*, luglio-settembre 1993, dedicato ai *Mormoni* — dobbiamo, anzitutto, dire qualcosa sulla figura del profeta J. Smith. Ora, per fedeltà storica e senza voler recare offesa a coloro che sinceramente lo ritengono « profeta, veggente e rivelatore unico della pienezza del Vangelo », un giudizio su di lui e sulla sua opera non può non essere estremamente severo.

Anzitutto, la vicenda delle tavole d'oro, che nessuno ha mai visto, ha tutta l'aria di essere un inganno, architettato — in maniera, bisogna dirlo, abbastanza ingenua — per accreditarsi come « profeta » e « veggente ». È vero che c'è la « testimonianza dei tre » (O. Cowdery, M. Harris e D. Whitmer). Ma il fatto strano di questa « testimonianza » è che i tre hanno potuto vedere le tavole, perché un angelo è disceso dal cielo e le ha mostrate loro; non sarebbe stato assai più semplice, poiché le tavole erano in possesso di J. Smith, che questi le avesse mostrate loro senza scomodare un angelo? O forse — come appare più probabile — J. Smith quelle tavole le aveva solo nella sua fervidissima fantasia? I mormoni ribattono che non c'è stata solo la « testimonianza dei tre », ma anche la « testimonianza degli otto », la quale, a dire il vero, è più chiara, perché vi si dice che J. Smith « ci ha mostrato le tavole e hanno tutta l'apparenza d'oro, [e noi] le abbiamo vedute e soppesate ».

Ma qual è il valore di questa seconda testimonianza e perché si è sentito il bisogno di essa? Il valore è piuttosto modesto, perché pare "cucinata", come si suol dire, in famiglia. Infatti, degli otto firmatari, tre appartengono alla famiglia di J. Smith (il padre Joseph, il fratello Hyrum e Samuel Smith); quattro alla famiglia Whitmer (Christian, Jacob, Peter, John) e solo uno è "senza famiglia", Hiram Page. La necessità poi di avere una « testimonianza » diversa da quella dei « tre » dipese dal fatto che i primi « testimoni » sconfessarono Smith: O. Cowdery negò che il *Libro di Mormon* fosse la parola di Dio e fu scomunicato dalla comunità mormone; divenne quindi metodista e si pentì del suo coinvolgimento nel mormonismo. Per quanto riguarda M. Harris, Dio stesso nel 1828 rivelò a Smith che era un « uomo malvagio », perché aveva cercato di « prendere le cose che ti erano state affidate ». Anche M. Harris abbandonò i mormoni, come pure li abbandonò il terzo firmatario, D. Whitmer, per aderire a due gruppi scismatici, meritandosi da Smith la qualifica di « povero asino ». Ma la corsa ai ripari, attuata con la « testimonianza degli otto », non fu una trovata felice, perché era in contraddizione proprio con il *Libro di Mormon*, in cui si diceva chiaramente che « il guardare e il vedere » le tavole d'oro era concesso solo ai tre: « E saranno mostrate a tre, per il potere di Dio [...]. E queste cose saranno stabilite nella bocca di tre testimoni » (*Ether* 5, 3-4).

Se dunque l'autenticità delle tavole d'oro è così malamente testimoniata da risultare praticamente nulla, il *Libro di Mormon*, che da essa è stato ricavato, è semplicemente un falso storico, senza nessun valore: lo si può con tutta ragione definire il parto di una pura esaltazione fantastica. In realtà, non è mai esistita

una lingua chiamata « egiziano riformato », che invece avrebbe avuto corso in America del Sud 1.500 anni fa. È assolutamente fantastico che da Gerusalemme siano partiti gruppi di ebrei nel 600 a.C. per recarsi nell'America del Sud: non si capisce, infatti, come avrebbero potuto giungere da Gerusalemme in America. Non si ha nessuna conferma storica che siano esistiti sul Continente americano i Nefiti, i Giarediti e Lamaniti (che sarebbero all'origine dei neri d'America), essendo stati puniti con il cambiamento della pelle per la loro infedeltà a Dio), provenienti da Gerusalemme e dalla Torre di Babele. Non ci sono reperti archeologici che indichino dov'erano situate città come Zarahemla e Moronihah, che furono distrutte al momento della crocifissione di Gesù. Ci sono poi, nel *Libro di Mormon*, gravi errori storici: così si attribuiscono al profeta Nefi, che avrebbe scritto tra il 588 e il 545 a.C., passi del profeta Malachia, che ha scritto nel 400 a.C. Per conseguenza, il *Libro di Mormon*, che per i mormoni ha autorità superiore alla Bibbia « contraffatta », è un'affabulazione fantastica e una storia romanzata di assai mediocre fattura.

Quanto ai comportamenti morali di J. Smith, si deve deplofare il continuo ricorso a "rivelazioni" da parte di Dio sia per eliminare ogni possibile concorrente, facendosi dichiarare unico Profeta, Sommo Sacerdote, unico depositario dei disegni di Dio e Presidente a vita della comunità, sia per giustificare comportamenti, come la poligamia, condannati dallo stesso *Libro di Mormon*, che — secondo molti autori — non erano estranei alla sua condotta, non proprio moralmente limpida in campo sessuale e matrimoniale, sia per giustificare un governo della comunità spesso intollerante e dispotico. Indubbiamente, non gli mancavano capacità organizzative e poteri "carismatici", anche se in questo è stato di gran lunga superato dal suo successore Brigham Young, al quale si deve se il movimento mormone è riuscito a crearsi uno Stato, l'Utah, e ad affermarsi fino a divenire, oggi, un influente movimento religioso e una grande potenza economica. Dobbiamo dire, tuttavia, che J. Smith si è servito delle sue notevoli qualità a proprio profitto, per dare lustro alla sua immagine e acquisire un immenso potere spirituale sui suoi adepti. La conclusione è che ben difficilmente si può vedere — anche con la migliore buona volontà — in J. Smith un vero "profeta" di Dio.

Quanto alla dottrina insegnata dalla comunità mormone, dobbiamo rilevare che essa non è cristiana, anche se J. Smith ha avuto la pretesa di rivelare la « pienezza del Vangelo ». Essa infatti nega i dogmi essenziali del cristianesimo o li interpreta in maniera distorta e contraria a quanto il cristianesimo professa e insegna. Così nega l'unicità della Bibbia come Parola di Dio, nega la Trinità, nega la divinità di Gesù, nega il peccato originale, insegna un'antropologia e un'escatologia in contrasto su punti essenziali con l'antropologia e l'escatologia insegnate dalle Chiese cristiane: ammette infatti la materialità di Dio, che è un uomo « esaltato », e dello spirito, la dualità nell'uomo tra corpo e spirito, la preesistenza delle anime, il millenarismo e via dicendo. Si deve così affermare, per fedeltà alla verità, che i mormoni non sono cristiani e non possono sostenere di costituire una Chiesa cristiana, anche se di fatto dichiarano di essere l'unica Chiesa di Gesù Cristo, poiché tutte le altre — a cominciare dalla Chiesa cattolica che essi attaccano con particolare violenza — sono cadute nella « grande apostasia » e sono divenute « il regno del diavolo ».

Evidentemente con queste affermazioni non intendiamo mettere in questione la sincerità e la buona fede dei mormoni e il loro impegno nel vivere secondo gli insegnamenti di J. Smith. In proposito, dobbiamo ricordare la sobrietà e l'austerità di vita dei mormoni, la loro laboriosità, l'impegno eccezionale che pongono nel vivere in famiglia la loro vita religiosa, nelle opere di carità e di assistenza e, in particolare, nell'annuncio agli altri della propria fede.

* * *

Da *La Civiltà Cattolica* 145 (1994), III, n. 3458, pp. 107-120

IL BUDDISMO IN ITALIA

Nella attuale situazione italiana, sembra utile la pubblicazione di questo breve studio comparso su *La Civiltà Cattolica*, per un primo approccio con la realtà buddista nel nostro Paese.

Si parlava già da tempo di una crescente presenza del buddismo in Italia, ma, indubbiamente, ha dato grande attualità al tema il film *Il piccolo Buddha* (*The little Buddha*) di Bernardo Bertolucci, approdato dagli Stati Uniti, dove era stato girato, alle sale di proiezione italiane. Infatti tanto la TV e la radio quanto la stampa quotidiana e periodica hanno dato grande rilievo al film, che ha suscitato vivo interesse, tanto che *Panorama* ha parlato di « Buddhamania » e *Oggi* ha scritto: « Sorpresa, oggi l'Italia si scopre un po' buddhista ». In realtà il film di Bertolucci non ha scoperto nulla, ma è servito a mettere molti italiani di fronte a una realtà che neppure sospettavano: di fronte, cioè, al fascino che il buddismo esercita su un numero modesto ma crescente di italiani. Del film di Bertolucci la nostra rivista ha già trattato (cfr. *Civ. Catt.* 1994 II 367-380) e non è il caso di ritornarci, se non per ricordare la risposta che il regista ha dato alla domanda: perché un film su Buddha, e non su Maometto o Gesù? A quanto riferisce il buddista italiano R. Venturini, Bertolucci avrebbe risposto: « Perché Buddha ha detto basta con Dio. [Il buddismo] è una religione laica. O meglio è una filosofia che ha messo l'uomo al centro dell'universo. È stato detto 2500 anni fa in un contesto induista, quando c'erano milioni di dèi venerati » (« Commento di un buddhista al "Piccolo Buddha" », in *Paramita* 13 [1994] n. 50, 45). In verità, da parte buddista italiana il film ha ricevuto parecchie critiche, ma è stato riconosciuto « come espressione di un interesse sempre più vivo per la millenaria saggezza del buddismo » e ci si è augurati che, per suo mezzo, « qualche frammento del messaggio del Buddha possa comunque raggiungere sempre nuove persone e saziare i loro cuori, come dice Nagarjuna, con la forza del Dharma » (*Ivi*, 47).

Qual è dunque la consistenza della presenza del buddismo in Italia?

Tre forme di buddismo

Per comprendere quanto diremo in queste pagine, è opportuno — almeno per quei lettori che non hanno molta familiarità col buddismo e con le sue molteplici tendenze o scuole — premettere alcune nozioni più elementari. Il buddismo non è né una religione né una filosofia, nel senso che nel mondo occidentale si dà a questi termini: non è una religione, perché non riconosce l'esistenza di un Essere trascendente, sia egli un Dio personale o un Assoluto impersonale; non conosce la preghiera né altre pratiche religiose; non ha l'idea del peccato come offesa di Dio né del pentimento come richiesta di perdono. Non è una filosofia, perché non è una speculazione teoretica sull'uomo e sul mondo. È invece, da una parte, una « via di saggezza », cioè una maniera di superare la visione « illusoria » e falsa della realtà e attingere, nell'« illuminazione », la « verità » al di là delle apparenze; e, dall'altra, è una « via di salvezza », cioè una via che indica

come giungere alla liberazione dal « dolore » — che si ottiene con l'estinzione del Sé personale, fonte del desiderio e quindi del dolore — nello stato di quiete assoluta (*nirvana*).

Nei suoi 25 secoli di storia, il buddismo — fondato dal principe indiano Siddhartha Gautama (560-480 a.C.), detto il *Buddha* (Risvegliato), perché nel 531 raggiunse l'« illuminazione » o il « risveglio » (*bodhi*) — si è diviso in tre "forme" di vita spirituale, chiamate « veicoli » (*yana*), che, pur avendo un fondo comune (le « Quattro Nobili Verità », il « Nobile Ottuplice Sentiero »), si distinguono su punti essenziali, tanto che, più che di un solo buddismo, si deve parlare di tre buddismi: il Piccolo Veicolo (*Hinayana*), detto anche *Theravada* (Dottrina degli Anziani), per il quale il vero buddista è il « monaco », che esce da questo mondo illusorio per darsi alla pratica della « meditazione », della castità e della povertà più rigorosa e, in tal modo, giungere all'estinzione completa (*paranirvana*) già alla fine di questa vita; il Grande Veicolo (*Mahayana*), per il quale possono praticare il *Dhamma* (la « Legge », insegnata da Buddha) anche i laici che restano nel mondo e che sono salvati per la « devozione » e per la fiducia che nutrono per il Buddha, che è il « Grande Soccorritore », e i *bodhisattva*, che sono coloro i quali, pur avendo raggiunto l'« illuminazione », non vanno nel *nirvana*, ma restano nel mondo, mossi da compassione, per aiutare gli uomini a giungere alla salvezza; il Veicolo del Diamante (*Vajrayana*), più conosciuto con il nome di *Tantrayana*, che è un «veicolo» basato sui *mantra* (formule magiche). Esso insegna a raggiungere il *nirvana*, combinando il metodo dei *sutra* (discorsi brevi di Buddha) con l'uso dei *mantra*, cioè facendo ricorso alla « meditazione » buddista con l'uso di incantesimi e di riti iniziatici e magici.

Quanti e dove sono i buddisti italiani

Ora a quali di queste "forme" di buddismo si richiamano i buddisti italiani, siano essi di origine asiatica, e quindi buddisti per nascita e per tradizione, o siano di origine italiana, e quindi buddisti per conversione? E anzitutto quanti sono e dove sono?

Quanti sono? In una conferenza stampa dell'Unione Buddista Italiana (UBI) — alla quale fanno capo i centri buddisti e di cui è presidente onorario il prof. V. Piga — il dott. C. Fiore, direttore dell'Istituto di ricerche economiche e sociali, disse che sono circa 11.000 gli italiani che frequentano i 28 centri affiliati all'UBI. Ma, egli aggiunse, i numeri sono ampiamente sottostimati. In realtà sono circa 30.000 le presenze che in qualche modo gravitano intorno ai centri buddisti. Senza considerare l'immigrazione di provenienza indiana o singalese, esiste un vasto universo sommerso di persone che si accostano al buddismo attraverso le forme più disparate, dalla lettura di testi specializzati alle arti marziali, allo *Zen*. Tra gli adepti, aggiunse il dott. Fiore, « ci sono molte persone che si erano impegnate nei movimenti del '68 e del '77, attente al sociale e alla ricerca di una via di salvezza. Predominante è la componente femminile, che da sola rappresenta il 70% del totale, con un'età compresa tra i 20 e i 40 anni, di ceto medio alto e con un buon grado d'istruzione. Non siamo però in grado di spiegare da che cosa derivi questa prevalenza ».

I buddisti italiani sono sparsi in 28 centri. I più numerosi si trovano in Piemonte (6), in Lombardia (6), in Toscana-Umbria (4), nell'Emilia-Romagna (3), nel Lazio (3), nel Veneto (2); un solo centro si trova nel Friuli-Venezia Giulia, nella Liguria, nella Puglia e nella Sicilia. Quindi, la maggiore diffusione del buddismo è nel Nord (19 centri); è più modesta nel Centro (7 centri) e quasi inesistente nel Sud-Isole (2 centri). C'è però oggi uno sforzo dei buddisti italiani per rendere il buddismo maggiormente presente nel Sud.

È importante notare due cose. La prima riguarda la crescita buddista in Italia: i centri erano 14 prima del 1985; sono divenuti 28 negli anni seguenti. Ciò significa che in Italia il buddismo è in espansione, anche perché dopo il 1985 sono nati quattro centri *Theravada*, mentre prima di quella data non ne esisteva nessuno. La seconda cosa da notare è che in quanto si è detto finora non si è tenuto conto — per la scarsità di notizie di cui si dispone — della setta buddista recente Nichiren Shoshu, che si ispira al monaco buddista giapponese Nichiren (1222-82) e che ha oggi in Giappone un grande peso politico, essendo il terzo partito della Nazione, sotto il nome di *Soka Gakkai* (« Società creatrice di Valori »). Questa setta conta sette milioni di fedeli in Giappone e in Italia 14.000 aderenti (il calciatore R. Baggio e l'attrice S. Guzzanti appartengono a questa tradizione buddista). I suoi centri più importanti sono a Roma e a Firenze.

Le tradizioni tibetana, "Zen" e "Theravada"

Vediamo ora più da vicino come sono diffuse nel nostro Paese le diverse forme di buddismo, di cui abbiamo parlato. La forma più comune è il buddismo di tradizione tibetana. Il buddismo fu introdotto nel secolo VII d.C. nel Tibet nella forma del buddismo tantrico (*Vajrayana*): per renderlo accettabile ai tibetani furono accolti in esso riti della religione Bón, che praticava il culto degli spiriti. Esso si divise in molte scuole. L'esistenza di queste scuole e la particolarità di pratiche rituali, nonché l'introduzione del tantrismo, hanno spinto alcuni a dare al buddismo tibetano il nome di lamaismo. In realtà, il buddismo tibetano è profondamente segnato dalla presenza dei *lama* (l'equivalente sanscrito è *guru*), che sono monaci consacrati totalmente al perfezionamento spirituale e che, nello stesso tempo, insegnano agli altri a perfezionare il proprio sviluppo con varie pratiche spirituali. I capi spirituali e temporali del Tibet si chiamano Dalai-Lama ("Dalai" è un nome mongolo che significa "oceano" ed è dato al capo della gerarchia monastica tibetana per indicare che il suo insegnamento è vasto e profondo come l'oceano). Il Dalai-Lama è considerato come un'emanaione di Chenrezi, il Signore della Compassione Infinita, uno dei *bodhisattva* più popolari del *Mahayana* e il protettore titolare del Tibet, che i suoi fedeli invocano col *mantra* OM MANI PADME HUM. L'attuale Dalai-Lama è Tenzin Gyatsho, quattordicesima reincarnazione. Dopo che i comunisti cinesi hanno occupato il Tibet nel 1959, il quattordicesimo Dalai-Lama vive a Dharamsala, nel Nord dell'India, dove dirige il Governo tibetano in esilio.

Il fatto che il buddismo tibetano sia il più diffuso in Italia si deve alla persecuzione comunista cinese che non solo ha distrutto quasi 3.700 monasteri buddisti, in cui abitavano circa 200.000 monaci, ma ha costretto molti di questi ad andare in esilio per sfuggire alla prigione e alla morte. Così, numerosi *lama* sono emigrati in Occidente, dove hanno fondato monasteri e fatto discepoli. In Italia il monastero

più importante si trova a Pomaia, in provincia di Pisa, ed è l'Istituto Lama Tsong Khapa. Nei 20 centri di tradizione tibetana nel 1993 i *lama* residenti erano sette, le persone "praticanti" (uomini e donne) 93 e gli ospiti annuali, regolari e occasionali, sono stati 7.430. Le Regioni più buddiste erano la Lombardia con tre *lama* residenti e 1.850 ospiti annuali nei tre centri e la Toscana con tre centri, due *lama* residenti e 4.100 ospiti annuali.

Uguali diffusione hanno la tradizione *Zen* e quella *Theravada*, con quattro centri ciascuna. La tradizione *Zen* si rifà al buddismo *Mahayana* cino-giapponese, mentre quella *Theravada* si rifà al buddismo *Hinayana*. Poiché il buddismo tibetano è ispirato a quello *Vajrayana*, si può dire che il buddismo è presente nel nostro Paese nelle sue tre forme principali.

La tradizione *Zen* (questo termine viene dal sanscrito *dhyana*, che significa "meditazione" e che, passando in Cina e in Corea, è divenuto *Ch'an*) ha come scopo di far diventare chi lo pratica cosciente della propria natura di Buddha. In realtà, ognuno di noi avrebbe in possesso tale natura, ma non ne sarebbe cosciente. Quando ne prende coscienza, si rende conto che quello che egli considerava il suo io non è veramente l'Io nella sua pienezza: si rende conto, cioè, che il suo io empirico non costituisce il nocciolo della sua personalità, ma che tale nocciolo è costituito dal Sé, dal Buddha che è in ognuno. L'« Illuminazione » (*satori*) consiste appunto nella « realizzazione del Sé », nel prendere coscienza della propria buddità, e dunque dell'Assoluto che ognuno porta in sé. Il *satori* è perciò l'esperienza immediata e intuitiva (cioè, non discorsiva) del Sé, dell'Assoluto che è alla radice del proprio essere. Perciò, nel *satori* il praticante *Zen* sperimenta, nel vuoto assoluto di ogni pensiero, la perfetta unità, o meglio, l'identità del proprio io con l'Assoluto.

Ma qual è la via che porta al *satori*? È precisamente il fare *zazen*, cioè la "meditazione", che comporta tre cose: la posizione, il respiro, l'atteggiamento mentale. La posizione è stare seduto su un cuscino posto sul suolo nella posizione del "fior di loto", tenendo gli occhi semichiusi, guardando a un metro di distanza dal corpo e tenendo la mano sinistra sulla destra. La respirazione deve essere fatta col naso e muovendo il diaframma, in modo profondo e calmo, senza però che s'interponga un intervallo tra inspirazione ed espirazione. Ma l'elemento più importante dello *Zen* è l'atteggiamento mentale, che consiste nel « pensare il non-pensare », nel pensare « senza concetti e pensieri », nel « meditare senza oggetto »: si tratta, cioè, di svuotarsi di ogni pensiero, di non pensare a nulla, neppure all'insegnamento del Buddha. In altre parole, durante lo *zazen* (che propriamente significa "meditare sedendo") è necessario arrestare ogni attività diretta dell'io. Questo deve restare passivo, "vuoto", senza prestare attenzione ai pensieri che possono sorgere spontaneamente. Evidentemente, lo *zazen* dev'essere praticato sotto la guida di un maestro (*roshti*), perché lo *Zen* è trasmesso solo per "iniziazione". Il *roshti* è considerato come lo stesso Buddha e lo si deve trattare con il massimo rispetto. La scelta del *roshti* è libera, ma, una volta che il discepolo lo ha scelto, non deve cambiarlo finché non è giunto al *satori*.

Lo *Zen* giapponese è diviso in due principali sette, che differiscono tanto nella maniera di concepire l'« Illuminazione » (*satori*) quanto nella maniera di raggiungerla: la setta *Rinzai* mette l'accento sulla meditazione del *koan*, cioè sul concentrarsi su una storiella o una frase di contenuto paradossale, enigmatico e contraddittorio, tale che non si possa risolvere col pensiero logico; ciò serve a mettere in

crisi l'intelletto e a sviluppare l'intuizione. La setta *Soto* preferisce la posizione seduta tranquilla (il solo *zazen*). Il *Soto Zen* si firà al *Zengi* (maestro di Zen) Eihei Doghen, nato a Kyoto nel 1200 d.C. e ivi morto nel 1253: di questo maestro di Zen abbiamo in traduzione italiana l'opera *Bendowa* ("Il cammino religioso", Marietti, Genova, 1990). In Italia, la tradizione *Zen* è presente nella forma del *Soto Zen*: ha quattro centri, affiliati all'UBI, ai quali si devono aggiungere i 14 centri dipendenti dall'Associazione Italiana *Soto Zen*, diretta dall'italiano Fausto Taiten Guareschi, abate del monastero di Fudenji. I maestri residenti sono sei, i praticanti sono 22 e gli ospiti annuali, regolari e occasionali, sono 1.190. Particolarmente attivo è il centro *Soto Zen* di Milano, in cui si praticano corsi e ritiri di *Shiatsu* e di *Zen*, come pure è attivo il monastero *Zen* di Fudenji (Salsomaggiore), i cui monaci, per fedeltà a un punto centrale della pratica *Zen*, praticano la questua.

Anche i centri buddisti di tradizione *Theravada* sono quattro (due in Lombardia e due nel Lazio: il monastero *Santacittarama* si trova a Sezze Romano e il suo abate è Ajahn Thanavaro (l'italiano Mario Proscia), che attualmente è anche il presidente dell'Unione Buddista italiana. I maestri residenti sono due, i praticanti sono tre, mentre gli ospiti annuali, regolari e occasionali, sono 1.170. La tradizione *Theravada* insiste principalmente sul distacco dal mondo (monachesimo) e sulla « meditazione » di tipo *samatha* (« calma concentrata ») e di tipo *vipassana* (« consapevolezza »), nell'aspetto di esplorazione e di ricerca della « verità », al di là delle apparenze, e della « realtà » al di là dell'« illusione » e dell'« ignoranza » (*avidya*). Cioè, la « meditazione » può seguire due vie: quella della « tranquillità » (*samatha*) e quella della « visione profonda » (*vipassana*). La « tranquillità » si ottiene con la pratica della meditazione seduta, durante la quale lo spirito si fissa su un solo oggetto: è la « concentrazione » (*samadhi*), che nel punto più alto diviene completo assorbimento dello spirito. Invece la « visione profonda » è una folgorazione interiore che mostra in maniera intuitiva la non-sostanzialità, la non-indipendenza e la privazione di ogni nucleo fondamentale e quindi il « vuoto » di tutti i fenomeni fisici e mentali. Solo questa « visione profonda », per cui il meditante vive totalmente nel presente, giungendo a dimenticare completamente se stesso, conduce al *nirvana*.

Così, la presenza buddista in Italia è modesta ma differenziata. Per darle maggiore vigore si è pensato di unificare le varie scuole in uno spirito interbuddista, che, senza ignorare le differenze tra di esse, metta l'accento su ciò che è comune e favorisca un'azione unitaria. Di questa unificazione si fa promotrice l'Unione Buddista Italiana, a cui è associata la Fondazione Maitreya, la quale pubblica la rivista quadrimestrale *Paramita* (perfezione) e promuove, con l'assegnazione di premi di notevole consistenza, tesi di laurea su temi buddisti e in tal modo inizia parecchi giovani alla pratica del buddismo: cosa non difficile, per il fatto che nelle Università italiane sono numerosi i docenti di religioni dell'India e dell'Estremo Oriente, alcuni dei quali sono "praticanti" del buddismo. Una certa unità tra le varie scuole buddiste è poi richiesta dal fatto che i buddisti italiani sollecitano un'Intesa con lo Stato italiano: « Con l'Intesa — affermava il 26 ottobre 1993 M. A. Falà, segretaria dell'Unione Buddista Italiana — chiediamo di rientrare nella quota dell'8 per mille, di poter ricevere donazioni deducibili dall'Irpef come accade con le altre confessioni; e vorremmo anche che gli adepti possano

praticare l'obiezione di coscienza, essere assistiti nelle carceri e negli ospedali e che il buddismo, se richiesto, possa essere insegnato nelle scuole come in altri Paesi ».

Il "fascino" del buddismo

A conclusione di questa breve informazione sulla presenza del buddismo in Italia, che è certamente un fatto nuovo nella storia del nostro Paese, vogliamo porci due domande. La prima: come si spiega il fascino che il buddismo esercita su un modesto, ma crescente, numero di italiani? La seconda: che cosa comporta la "conversione" al buddismo per quegli italiani per i quali il buddismo non è solo una moda esotica, ma è una ragione e una scelta di vita, che quindi fa propri l'insegnamento dottrinale e la pratica del buddismo?

Circa la prima domanda, dobbiamo rilevare che per molti occidentali la pratica buddista dello *zazen* è una moda, che soddisfa il desiderio di fare nuove esperienze esotiche; per altri è un esercizio fisico-psichico per acquistare padronanza e controllo di se stessi, capacità di concentrazione, calma interiore, e in tal modo migliorare le proprie capacità di lavoro e di rendimento e anche i rapporti con gli altri; per taluni cristiani, la pratica dello *Zen* ha lo scopo di aiutarli a pregare con maggiore attenzione, intensità e concentrazione. Ma quando parliamo di "fascino" del buddismo sulle persone che ne fanno un motivo e una scelta di vita, non è di queste mode, più o meno passeggiere, che intendiamo parlare. Per tali persone infatti il buddismo non è né una moda, né un esercizio psicofisico per rendere di più nel lavoro e tanto meno è una pratica per pregare meglio. È invece la scelta di una "via" che deve portarli alla salvezza, cioè alla "liberazione" dal dolore, che è il fondo dell'esistenza umana, mediante l' "illuminazione". Una scelta, dunque, che impegna tutta la vita. La domanda allora è: che cosa c'è nel buddismo che affascina queste persone?

La risposta a questa domanda non è facile. Per tentare di darla, bisogna partire dalla situazione del mondo occidentale. Questo è un mondo che ha perduto l'anima: il materialismo dominante, il tecnicismo esasperato, la ricerca affannosa del benessere materiale, il ritmo frenetico della vita che non lascia spazio alla riflessione, il rumore e il chiasso che caratterizzano la vita moderna e che escludono il silenzio, hanno creato nell'uomo occidentale un grande vuoto spirituale. In questo vuoto molte persone si trovano a loro agio e sono soddisfatte; ma quelle più sensibili ai valori dello spirito sono insoddisfatte e si pongono alla ricerca di qualcosa che dia senso alla vita. Negli anni Sessanta-Settanta molti giovani occidentali partirono per l'Oriente alla ricerca di nuove ragioni di vita. Per la maggior parte di essi si trattava di una moda; e difatti, dopo qualche esperienza in monasteri buddisti e *ashram* indù, tornarono in Europa. Ma alcuni restarono e divennero monaci buddisti, trovando "rifugio" in uno *Sangha*, o divennero discepoli di *guru* indù. Fu il primo incontro "spirituale" dell'Occidente con le religioni orientali.

Ma in seguito furono i monaci orientali — *guru* indù, *lama* tibetani, maestri di *Zen* giapponesi (*roshi*) — che giunsero in Occidente allo scopo di far conoscere agli occidentali dottrine e pratiche spirituali dell'Oriente. Sorsero così, nei Paesi occidentali, centri e monasteri buddisti delle tre scuole principali, con un numero

discreto di praticanti, ma anche con una notevole irradiazione, tanto da avere un alto numero di ospiti, cioè di simpatizzanti che intendevano iniziarsi alle dottrine e alle pratiche del buddismo.

Che cosa hanno trovato in esso che li ha particolarmente affascinati? Anzitutto, il fascino del buddismo sta in ciò che esso promette di raggiungere: la libertà interiore da ogni condizionamento; la pace e la tranquillità dello spirito; l'armonia con tutte le creature e l'amore per ognuna di esse, anche le più piccole, perché in ognuna è presente il Buddha; la liberazione dall' "ignoranza" e dall' "illusione" e dunque dalla "falsità" e dall' "impermanenza"; infine la concentrazione dello spirito su ciò che è essenziale, vero, permanente. In altre parole, promette la "illuminazione" e, dunque, l'uscita dal mondo del dolore, delle reincarnazioni e dell'impermanenza e l'entrata in uno stato di assoluta felicità — il *nirvana* — che è la realtà assoluta, la sola e vera realtà, permanente e infinita, capace di colmare tutte le aspirazioni umane alla felicità. E tutto ciò in questa vita.

In secondo luogo, il fascino del buddismo sta nel fatto che esso si pone contro l'antropocentrismo occidentale, contro il razionalismo tecnologico e contro lo spirito di dominazione e di violenza sulla natura e sugli uomini. Esso infatti pratica la « non-violenza » (*ahimsa*) non facendo del male a nessun essere — sia uomo sia animale — ed eliminando dal proprio spirito ogni sentimento di aggressività, di risentimento e di odio, e quindi rispettando ogni forma di vita, per quanto bassa e infima sia; pratica la « benevolenza amichevole » (*maitri*), cioè la bontà piena d'amore che abbraccia tutti gli esseri, buoni e cattivi, gli spiriti nobili e quelli bassi, sapendo che siamo tutti compagni di viaggio in questo girotondo delle esistenze (*samsara*) e siamo tutti sottomessi alla legge del dolore (*dubkha*); pratica la « compassione » (*karuna*), che fa uscire dall'egoismo individualista e fa abbracciare tutti gli esseri, specialmente quelli più sofferenti e infelici, in un senso di pietà profonda, e induce a interessarsi di essi perché possano giungere alla « liberazione » dalle loro sofferenze, e cioè all' « illuminazione » e al *nirvana*; pratica l' « equanimità » (*upeksha*), cioè la serenità che non si lascia turbare da nulla e mantiene un perfetto equilibrio e controllo di sé, conservando un'assoluta imperturbabilità dinanzi agli avvenimenti esteriori, felici o tristi, e dinanzi alla sofferenza e alla gioia, al dolore e al piacere.

Ci si può chiedere a questo punto come mai gli italiani "praticanti" buddisti non abbiano trovato nel cristianesimo i valori che hanno trovato nel buddismo, dato che tali valori sono presenti nel cristianesimo in maniera esplicita ed eminente. Come mai, cioè, abbiano sentito il "fascino" del buddismo e non quello del cristianesimo. A questa domanda non possiamo dare una risposta certa, perché entriamo nel campo delle scelte dello spirito umano, che per noi resta — e deve restare — un grande mistero, che solo Dio può dipanare.

Possiamo tuttavia azzardare alcune ipotesi. La prima è che tali persone, che riteniamo sincere e degne di ogni rispetto, pur essendo cristiane per tradizione (culturale più che religiosa) non abbiano conosciuto il cristianesimo nella sua profonda verità e bellezza. La seconda è che, da una parte, alcuni uomini di Chiesa, nell'insegnamento e nell'esperienza liturgica non abbiano saputo esprimere sempre le "insondabili ricchezze" della persona di Cristo e del suo Vangelo; dall'altra, la vita dei sacerdoti e dei fedeli non si sia sempre conformata al Vangelo, apren-

dosi all'azione dello Spirito, i cui frutti, come dice San Paolo, sono precisamente « amore, gioia, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé » (*Gal 5, 22*): proprio, cioè, le "virtù" esaltate dal buddismo.

Cristianesimo e buddismo

Più delicata è la risposta alla seconda domanda che ci siamo posti: che cosa comporta la "conversione" al buddismo per quei cristiani che lo scelgono come ragione e norma di vita? Premettiamo che consideriamo la conversione al buddismo una cosa seria, che impegna la vita di una persona nel suo modo di pensare e di comportarsi e la impegna in maniera totale, così da non lasciar posto a un'altra visione della vita o a un'altra "fede". Premettiamo inoltre che buddismo e cristianesimo sono realtà non solo diverse ma inconciliabili: tali cioè che si escludono l'un l'altro. Indubbiamente tra buddismo e cristianesimo ci sono punti di contatto e di convergenza e ciò permette il dialogo interreligioso tra cristiani e buddisti (che non è però facile; tutt'altro!). Ma le divergenze sono talmente grandi e radicali da non consentire la possibilità per un cristiano di essere veramente buddista e di restare veramente cristiano.

Nell'ultimo numero di *Paramita* (luglio-settembre 1994), Sayadaw U Paññadipa scrive: « Il buddismo, in realtà, non è una religione, se con questo termine s'intende un sistema di fede, credenze e culto nei confronti di divinità; il buddismo, infatti, rifiuta qualsiasi dipendenza da credenze soprannaturali — come ad esempio quelle di un Dio supremo, di un Creatore dell'universo — e da dottrine che sostengono l'immortalità dell'anima, l'incarnazione di un Redentore. Ovviamente, il Buddha non è né un Dio né un profeta di Dio; era un uomo come noi che visse e morì da uomo, ma si risvegliò e s'illuminò, diventando "colui che tutto conosce". Il *Dhamma*, o la dottrina, che il Buddha scoprì è la sola filosofia umana in grado di rivelare l'esatta natura della realtà, le leggi dell'universo e della verità. Il buddismo non è una dottrina della Rivelazione, non è la rivelazione di un Dio o di un Essere Onnipotente, bensì un percorso d'illuminazione basato sulla chiara comprensione della realtà ultima. Il *Dhamma* sottolinea che l'uomo deve dipendere interamente da se stesso per liberarsi dalla grande sofferenza della vita » (p. 16).

Perciò nel buddismo non c'è posto né per Dio, né per la rivelazione, né per la fede, né per la grazia, né per l'incarnazione, né per la redenzione. Dunque abbracciare seriamente il *Dhamma* del Buddha significa rinunziare al cristianesimo. Una rinuncia che, se è consapevole e volontaria, assume la forma di apostasia dal cristianesimo. In conclusione, con la conversione consapevole e libera al buddismo, il cristiano compie un gesto che, oggettivamente, è di formale apostasia dalla fede cristiana. Ecco il motivo per cui ritieniamo che la diffusione del buddismo in un Paese come l'Italia, nel quale la maggioranza dei cittadini si dichiara cattolica, meriti attenzione, e debba indurre a un esame di coscienza tanto la Chiesa e i cattolici italiani quanto coloro che si convertono al buddismo o ne sono simpatizzanti.

Giuseppe De Rosa, S.I.

CALOI CALOI CALOI



CALOI® S.p.A.

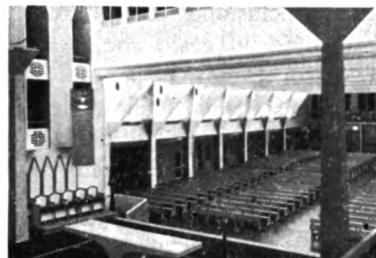


Susegana (Treviso) - Zona Industriale
telefoni 0438/73314-73355

Casella Postale 164 - CONEGLIANO (TV)

Per eventualmente visionare la produzione che più vi interessa è a vostra disposizione il nostro ufficio esposizione

GIORCELLI CLAUDIO - Via delle Viole 12 - PINO TORINESE
Tel.: 011/840458



CALOI CALOI CALOI

Cinque secoli di campane sono più che buoni argomenti

Mastri fonditori che da Castelnovo ne' Monti già nel 1565 si recavano al domicilio di pievi e cattedrali e sul luogo stipulavano, progettavano ed eseguivano il loro lavoro, sono i progenitori che ci hanno tramandato il sapere di cui ancora oggi siamo gelosi ed orgogliosi custodi e che ci consente di dare alle Vostre campane la stessa voce di sempre.

Fondiamo campane con sistemi che rispettano una tradizione pluriscolare; progettiamo e costruiamo campanili; allestiamo impianti di elettrificazione a norma; costruiamo, ristrutturiamo e installiamo i quadranti degli orologi da torre secondo i canoni dello stile richiesto; eseguiamo un intero progetto chiavi in mano; forniamo l'assistenza e la manutenzione su tutta l'impiantistica meccanica, elettrica ed elettronica installata.

Trattandosi di campane, siate certi, da noi potete avere impeccabilmente tutto per passare dall'idea al suono.



Capanni

dall'idea al suono

Ditta Capanni Cav. Uff. Paolo
del Dr. Ing. Comm. Enrico Capanni
42035 CASTELNOVO NE' MONTI
Reggio Emilia ITALIA
Tel. 0522/812302 Fax 0522/810781

Filiali: **Capanni Milano srl**
Via Kennedy, 15
20090 SEGRATE
(Milano)
Tel. e Fax 02/2137218

Capanni Piemonte
Via Regione S. Stefano, 23-25
15019 STREVI
(Alessandria)
Tel. e Fax 0144/372790

Capanni Sicilia srl
Via Terzora, 6
95027 SAN GREGORIO
DI CATANIA (Catania)
Tel. 095/524400 - Fax 7211594

Dopo un periodo di assenza ritorna nella diocesi di Torino



il marchio, la sicurezza, l'affidabilità e la professionalità

- Sistemi di amplificazione
- Microfoni di ogni tipo (piatti - preamplificati) e radiomicrofoni
- Le nuove colonne curve per una migliore resa acustica
- Sistemi processionali portatili
- Fonovaligie
- Sistemi musicali per il canto
- Sistemi di videoproiezione con i nuovi videoproiettori portatili

*PROVE GRATUITE DEI NOSTRI PRODOTTI
SENZA NESSUN IMPEGNO DA PARTE VOSTRA*

CONCESSIONARIO per PIEMONTE e VALLE D'AOSTA
G.T. ELETTRONICA

Sede: Via S. Giuseppe 3 - CRESCENTINO (VC) - Tel. 0161/834519
portatile 0337/231134
BORGARETTO (TO) - Tel. 011/3583274



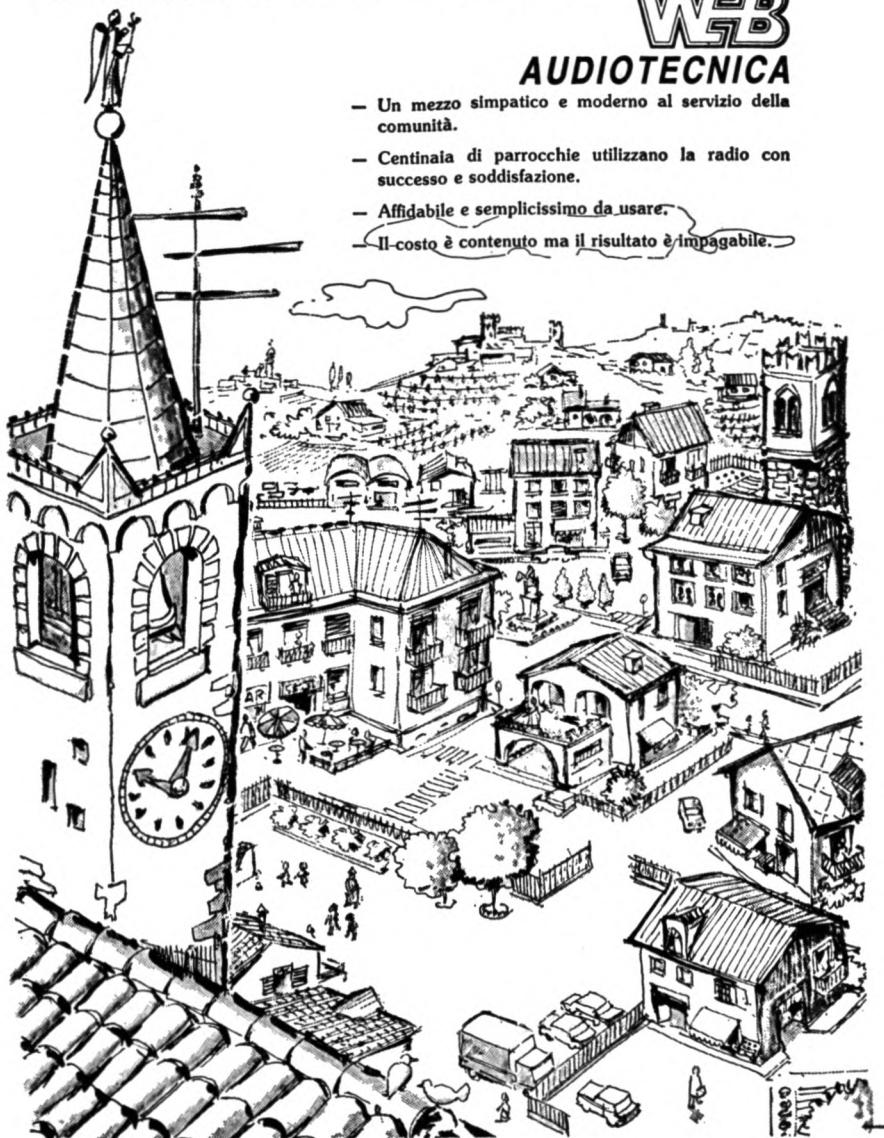
Mizar Italia - Via Ciocche, 303 - 55046 Querceta (LU)
Tel. 0584/880787 - Fax 0584/880765

LA RADIO PARROCCHIALE

WEB

AUDIOTECHNICA

- Un mezzo simpatico e moderno al servizio della comunità.
- Centinaia di parrocchie utilizzano la radio con successo e soddisfazione.
- Affidabile e semplicissimo da usare.
- Il costo è contenuto ma il risultato è impagabile.



Costruiamo e realizziamo

- I migliori sistemi di microfoni per un perfetto modo di comunicare.
- Sistemi per musica in chiesa con radiocomando a distanza.
- Radiomicrofoni con batterie ricaricabili.
- Fonovaligie e sistemi portatili.
- Impianto radiomicrofoni per processioni.

— Preventivi, dimostrazioni, consulenze gratuite.

— Servizio assistenza immediato.

WEB Sede: 12040 Govone (CN) - V. Piana, 5 - Tel. (0173) 58677 - 58812

10147 Torino: Tagliante Giovanni - V. Cardinale Massaia, 76 - Tel. 2296198 - 766897

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. Alpignano, 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

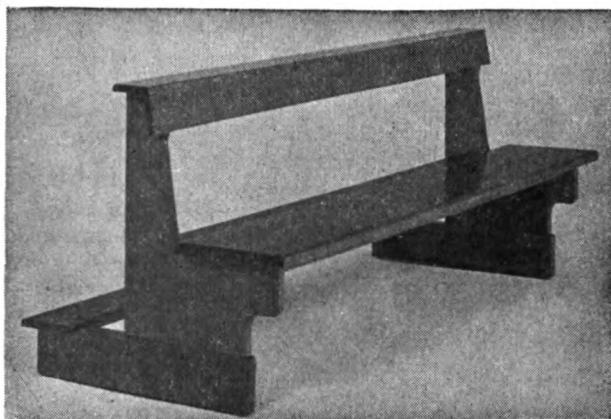


10144 TORINO – CORSO REGINA MARGHERITA, 209/a

(011) 473.24.55 / 437.47.84

FAX (011) 48.23.29

“La Ditta di fiducia preferita dal Clero”



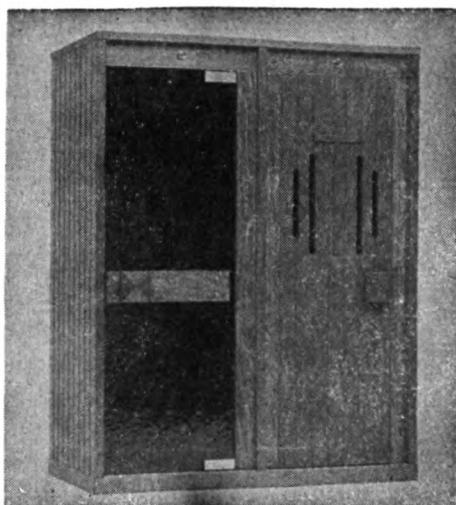
PANCHE CHIESA

spinelli fabio

Via A. Volta, 19 - 20048 - Carate Brianza (MI) - Tel. (0362) 900124 - 903686



SEDIE SOVRAPPONIBILI
E AGGANGIABILI
POLTRONCINE CINEMA

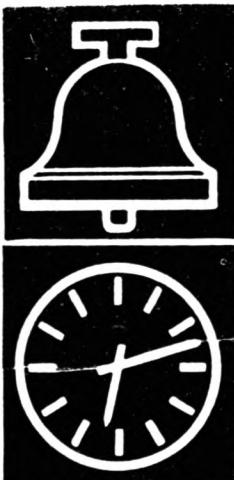


CONFESSORIALI
ARMADI SACRESTIA
ALTARI - CORI

Per tutti i vostri fabbisogni telefonateci in Sede,
vi invieremo immediatamente il nostro Agente di Zona.

Cav. ROBERTO TREBINO

16030 USCIO (Genova) - Telef. (0185) 91.158
FORNITORI DELLO STATO DEL VATICANO



L'Azienda Italiana al servizio del **Clero** che dal 1824

PROGETTA e COSTRUISCE:

- AUTOMAZIONE ELETTRONICA CAMPANE
- CAMPANE NUOVE e DA RIFONDERE
- OROLOGI DA TORRE automatici e telecomandati. È l'unica in Italia a costruire il « **CENTRAL-TELE STARTER** », la prestigiosa centrale che dalla sacrestia telecomanda campane e orologi.
- CARILLONS AUTOMATICI A NASTRI ed A RULLI
- PROGRAMMATORI PER CAMPANE
- INCARICHI - CEPPI - CUSCINETTI
- REVISIONI - ASSISTENZE - MANUTENZIONI

- Sopralluoghi e Preventivi gratis e senza alcun impegno e spesa
- Assistenza tecnica con interventi entro 24 ore dalla chiamata

— Garanzia completa e lunghe dilazioni nel PAGAMENTO

I numerosi impianti eseguiti in zona, testimoniano l'alta qualità del nostro lavoro.

Orologi da torre - Campane

F.lli JEMINA

Fond. nel 1780

- Fabbricazione programmatore e orologi elettronici
- Progetto, costruzione e posa in opera incastellature antivibrazioni
- Fornitura, automazione, riparazioni e manutenzioni campane singole o a concerto

• COSTRUTTORI ESCLUSIVI DEL NUOVO SISTEMA BREVETTATO CM 12

ceppo motorizzato senza cerchi, catene e motori esterni, di piccolo ingombro con meccanismi al riparo dalle intemperie, colombi ecc., e con assoluta silenziosità di funzionamento.

PREVENTIVI GRATUITI

MONDOVI (CN) - Via Soresi 16 - Tel. 0174/43010

UFFICI Per i giorni di apertura si veda nella II di copertina

SEZIONE SERVIZI GENERALI

Cancelleria - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98

ore 9-12 (l'Archivio Arcivescovile è chiuso al sabato)

Ufficio per la Disciplina dei Sacramenti - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98
ore 9,30-12 (escluso mercoledì) su appuntamento

Ufficio per le Cause dei Santi - tel. 54 76 03 (ab. 314 14 90)
martedì e venerdì ore 9-11 (su appuntamento)

Ufficio per la Fraternità tra il Clero - tel. 54 76 03
ore 9-12 (esclusi giovedì e sabato)

Assicurazioni Clero - tel. 54 33 70: ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per l'Amministrazione dei Beni Ecclesiastici
tel. 54 59 23 - 53 24 59 - 53 53 21: ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio dell'Avvocatura - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98
— *Sezione canonistica*: ore 9-12 (escluso sabato)
— *Sezione civilistica*: ore 9-12

Ufficio per le Confraternite - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche Episcopali - tel. 53 05 33
ore 9-12 (escluso sabato)

SEZIONE SERVIZI PASTORALI

Ufficio Catechistico - tel. 53 53 76 - 53 83 66 - 53 98 16
ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

Ufficio Missionario - tel. 562 86 25 - 562 00 44 - fax 562 85 44
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio Liturgico - tel. 54 26 69 - 54 36 90
ore 9-12 - 15-18

Ufficio per il Servizio della Carità - tel. 53 71 87 - 53 06 26 - fax 53 71 32
via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12,30 - 14,30-17,30 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale dei Giovani - tel. 54 70 45 - 54 18 95
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale della Famiglia - tel. 54 70 45 - 54 18 95
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale degli Anziani e Pensionati - tel. 53 09 81
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale della Sanità - tel. 53 87 96
via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro - tel. 5625211 - 5625813 - fax 5625922
via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12,30 (escluso sabato)

✗ **Ufficio per la Pastorale dell'Educazione Cattolica, della Cultura, della Scuola e dell'Università** - tel. 53 53 76 - 53 83 66 - 53 98 16
ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale delle Comunicazioni Sociali - tel. 53 05 33
ore 10,30-13 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale del Turismo, Tempo Libero e Sport - tel. 54 70 45
martedì-giovedì-venerdì ore 9-12

Indirizzi e numeri telefonici utili

Azione Cattolica Italiana - Associazione Diocesana di Torino
corso Matteotti n. 11 - tel. 562 32 85 - fax 562 48 95

Centro Diocesano Vocazioni
viale Thovez n. 45 - tel. 660 11 55 - fax 660 11 86

Centro Giornali Cattolici
corso Matteotti n. 11 - tel. 562 18 73 - 54 57 68 - fax 53 35 56

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione parallela di Torino
- Sede: via Lanfranchi n. 10 - tel. 819 31 34 - fax 819 38 80
- Biblioteca: via XX Settembre n. 83 - tel. 436 06 12

Istituto Diocesano per il Sostentamento del Clero
corso Siccardi n. 6 - tel. 53 72 66 - 54 84 18 - fax 54 51 51

Istituto Superiore di Scienze Religiose
via XX Settembre n. 83 - tel. 436 02 49

Opera Diocesana Buona Stampa
corso Matteotti n. 11 - tel. 54 54 97

Opera Diocesana della preservazione della fede in Torino (ufficio tecnico diocesano)
via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 53 53 21 - 53 24 59

Opera Diocesana Pellegrinaggi
corso Matteotti n. 11 - tel. 561 35 01 - 561 70 73 - fax 54 89 90

Radio Proposta
piazza Rebaudengo n. 22 - tel. 205 12 67 - 205 13 04 - fax 20 34 17

Seminari Diocesani:

- Maggiore - via Lanfranchi n. 10 - tel. 819 45 55 - fax 819 38 80
- Minore - viale Thovez n. 45 - tel. 660 11 66 - fax 660 11 86
- Amministrazione - via XX Settembre n. 83 - tel. 436 10 19 - 521 51 90

Telesubalpina
corso Matteotti n. 11 - tel. 54 37 78 - 54 84 98 - fax 54 75 23

Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese
via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 54 09 03 - fax 54 79 55

Rivista Diocesana Torinese (= RDTo)

Periodico ufficiale per gli Atti dell'Arcivia
Abbonamento annuale per il 1994 L. 5510122

**OMAGGIO
BIBLIOTECA SEMINARIO
XX Settembre, 83
TORINO TO**

N. 7-8 - Anno LXXI - Luglio-Agosto 1994

Direttore responsabile: Maggiorino Maitan

Redazione: Cancelleria della Curia Metropolitana - via dell'Arcivescovado n. 12, 10121 Torino

Amministrazione: Opera Diocesana Buona Stampa - corso Matteotti n. 11, 10121 Torino
(conto corrente postale 10532109) - tel. 54 54 97

Spedizione in abbonamento postale mensile - Pubblicità 50%

Registrazione Tribunale di Torino n. 3359 del 21-1-1984

Tipografia: Edigraph Coop. - via Conceria n. 12, 10023 Chieri (TO)

Spedito: Ottobre 1994