

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4, 21-23)

n. **239**

Primavera 2015 - Anno XXXVIII

SOMMARIO • Le famiglie di oggi e di domani • La gratuità (il Dio gratis) • Il Sinodo è un grande cantiere
• Considerazioni sul battesimo dei bambini • Il volto femminile di Dio • I concili nella storia Grande racconto
• Evoluzione tecnologica e bioetica • No a banche armate, sì a difesa non armata

Nei mesi scorsi abbiamo segnalato le difficoltà economiche dovute anche all'aumento delle tariffe postali. Questo ci ha costretti ad adeguare gli importi sia dell'abbonamento che del numero singolo.

Abbiamo pensato però a una nuova forma di abbonamento: l'invio del numero in versione PDF della rivista al vostro indirizzo di posta elettronica.

Chiaramente il file che vi arriverà con questa modalità è per uso personale, per cui non dovrà essere diffuso ai non abbonati, mentre si potranno stampare e utilizzare gli articoli per far conoscere la rivista e, in questo modo, acquisire nuovi abbonati.

Sarà una formula per risolvere anche il problema del (dis)servizio postale, che consegna con ritardi variabili le copie cartacee (anche più di un mese in certi casi segnalati).

Infine all'indirizzo <http://www.linvento.altervista.org/> è disponibile il sito internet de L'INVITO dal quale si potranno scaricare tutti i file dei numeri arretrati dal 2006 in poi (ultimo numero escluso).

CAMPAGNA ABBONAMENTI 2015

Per chi non l'avesse già fatto ricordiamo l'urgenza di rinnovare l'abbonamento, e, per chi ci legge, di sottoscriverne uno nuovo e/o, perché no?, di regalarne uno a qualche amico

Cartaceo: annuo ordinario € 20,00

annuo sostenitore € 30,00

Versione PDF: annuo € 15,00

Il versamento scelto va effettuato - specificando se abbonamento cartaceo o PDF - sul conto corrente postale n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38123 POVO (TN).

Inoltre, nel caso di abbonamento PDF, è indispensabile inviare una posta elettronica all'indirizzo linvento.trento@gmail.com con oggetto "sottoscrizione abbonamento PDF", allegando - per accelerare la registrazione - copia del bollettino postale

Disponibile presso

la Rivisteria di Via S. Vigilio e la Libreria Àncora di Via S. Croce

Comunità di S. Francesco Saverio - Trento

LE FAMIGLIE DI OGGI E DI DOMANI

Riflessioni di una comunità di laici per il sinodo sulla famiglia

La Comunità di S. Francesco Saverio di Trento, che un anno fa ha risposto con fiducia alla sollecitazione del Vescovo di Roma ad esprimere le proprie opinioni in vista del Sinodo sulla famiglia - opinioni che ha sintetizzato in un documento dal titolo *"La fede attraverso l'amore (e la laicità)"* - ha accolto con una certa delusione la *Relatio Synodi*, pur riconoscendo l'importanza del fatto che per la prima volta le gerarchie ecclesiastiche considerano con rispetto ed attenzione situazioni un tempo definite semplicemente "irregolari", come il matrimonio civile o le convivenze o il divorzio. La nostra delusione deriva dall'impressione che questo testo riproponga sostanzialmente la posizione tradizionale del magistero sulla famiglia, senza mettere in discussione nulla, al massimo chiedendo ai fedeli le modalità migliori per far capire al mondo la dottrina della Chiesa in materia. Per questo, dopo aver letto le *"Domande per la recezione e l'approfondimento della Relatio Synodi"*, la Comunità si è sentita in grado di rispondere solo alla *"Domanda previa"*, che chiede

se *"la descrizione della realtà della famiglia presentata nella Relatio corrisponde a quanto si rileva nella Chiesa e nella società oggi"*. E la nostra risposta è stata no, perché siamo convinti, come abbiamo scritto nel nostro primo documento, che la famiglia non è un "dato di natura", ma un "fatto di cultura", che cambia nella storia. Fino a qualche decennio fa, ad esempio, il magistero insegnava che la moglie deve essere sottomessa al marito, o che il matrimonio è *'remedium concupiscentiae'*: affermazioni che oggi non vengono più accettate ma che non molti anni fa venivano presentate come dottrina ufficiale.

Di conseguenza, siamo del parere che è necessario puntare prima di tutto sulla dimensione umana, sui suoi valori di bontà, onestà, fedeltà alla parola data, giustizia, attenzione alla persona, apertura all'altro. Quando manca questa premessa valida per tutti, è inutile (se non controproducente) voler costruire un sacramento privo di base umana: verrebbe percepito come una sovrastruttura teologica. Dice S. Tommaso: *"Gratia perficit naturam"* (cioè la

grazia porta a compimento la natura, non la sostituisce). È dunque alla formazione umana come tale che deve andare la priorità educativa. È l'incontro tra due persone che riconoscono e vivono, nell'amore, queste premesse che potrà dar luogo a una armonia di coppia, a una relazione capace di unire due persone nello spirito e nel corpo, senza puntare su idealismi astratti o su sentimentalismi adolescenziali che crollano alla prima difficoltà. Ed è su questa base che la grazia si può innestare.

Come seconda considerazione, pensiamo che il Vangelo non sia un'ideologia ma un annuncio profetico. Di conseguenza le affermazioni di Gesù vanno interpretate come tali. Ad esempio "siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli", oppure "l'uomo non separi ciò che Dio ha unito", oppure "amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati", non sono delle leggi come noi le intendiamo: sono imperativi profetici che ammettono una realizzazione progressiva e anche indefinita nel tempo, posto che alla perfezione di Dio noi non potremo mai attingere. Ma l'orientamento di fondo che nelle indicazioni evangeliche è contenuto e prospettato, quello sì che può guidare la nostra vita, senza presumere di realizzarlo totalmente e sempre.

Questo discorso va applicato anche alla coppia. A tale proposito, tra le diverse confessioni cristiane, solo quella cattolica ha una posizione rigida sulla famiglia. Questo è un punto sul quale oc-

corre avviare una riflessione seria, senza atteggiamenti dogmatici pregiudiziali (non risulta che ci siano dogmi sulla famiglia). Tanto più se si considera che alle origini la Chiesa unitaria aveva ammesso per quattro secoli, a certe condizioni, reali eccezioni alla disciplina del matrimonio per venire incontro alle difficoltà delle coppie coniugali. Non è da dimenticare quindi anche l'aspetto ecumenico, che invita a considerare la disciplina coniugale anche alla luce della regolamentazione vigente nelle altre Chiese cristiane, in prospettiva dell'unità.

Con queste premesse e in questo quadro interpretativo, possono essere cercate risposte alle tematiche delle famiglie.

Dal confronto fra di noi in Comunità, è emersa la consapevolezza che la famiglia è un'organizzazione culturale e sociale che risponde a diversi bisogni dell'uomo e della donna e ha forme diverse a seconda delle culture, che corrispondono ai tentativi di rispondere meglio ai bisogni dei singoli soggetti. Come cristiani consideriamo la famiglia come il cammino arduo di donne e uomini che, aiutate/i anche dal soffio dello Spirito, cercano di realizzare la convivenza delle differenze senza sopraffazione. Questo a noi sembra il punto nodale oggi nel mondo secolarizzato e globalizzato: che la famiglia possa essere non tanto "chiesa domestica" quanto "piccola città", in cui convivono differenze, la condizione sostituisce l'imposizione, e re-

lazioni amorevoli consentono di sentirsi pienamente accolte/i, creando lo spazio per la crescita di rapporti profondi e creativi, capaci di far maturare esperienze generatrici di quell'apertura del cuore e della mente che consente la testimonianza dell'evangelo.

In altre parole, così come abbiamo superato l'idea di stato cristiano, dovremo superare l'idea di famiglia cristiana: le istituzioni sociali sono laiche e pluraliste. I cristiani testimoniano e annunciano un modo di vivere nella fede anche le relazioni familiari, se e come ci riescono. E quando in una famiglia le differenze faticano a comporsi, o sfociano in fallimenti, dobbiamo rispettare la ricerca e le sconfitte, pensando che l'altro (partner, figlio) è il nostro prossimo, ma che nella coppia bisogna anche essere fedeli a un progetto di realizzazione individuale.

Crediamo che la proposta evangelica non sia fatta di norme, schemi o forme cui adeguarsi, ma che consista piuttosto in una spinta a ricercare e creare rapporti, relazioni umane profonde, libere, autentiche.

Siamo convinti che dal Vangelo non si possa dedurre una 'dottrina' sulla famiglia, ma indicazioni di ideali cui tendere: fedeltà, lealtà, libertà, responsabilità, volontà di confronto, rispetto dell'altro e del creato, amore reciproco, generosità nell'accoglienza di figli naturali e di figli adottivi, apertura alla più grande famiglia umana, valori che possono essere anche propri dell'etica

laica, con l'aggiunta, per il credente, dei valori più genuinamente evangelici che sono quelli delle Beatitudini.

Finché si continuerà a voler stabilire una 'dottrina', cioè un insieme di leggi desunte dalle Scritture e valide per tutti e in tutte le situazioni, ci si metterà nella condizione di essere smentiti dalla storia.

L'Humanae vitae è, da questo punto di vista, emblematica: la definizione di Paolo VI della contraccezione come indegna della persona umana ha causato sofferenze e allontanamenti dalla

Chiesa e quell'enciclica ha conosciuto una disapplicazione di massa, tanto che il cardinale Suenens la paragonò al caso Galileo.

Allo stesso tempo, il voler stabilire delle leggi mette nella condizione di dover sempre distinguere tra 'dottrina' e 'pastorale', introducendo cioè quel regime di "doppia verità" di cui parlava Pietro Scoppola, in cui la "norma intransigente" convive nella Chiesa con la "prassi tollerante". L'incoerenza educa all'ipocrisia: è l'accusa che la cultura laica muove alla cultura cattolica dai tempi della Controriforma. Ma anche dal punto di vista ecclesiale, come può essere segno di amore fra Dio e l'umanità, fra Cristo e la Chiesa, una vita vissuta nell'incoerenza quotidiana?

Se il Sinodo riuscirà a superare questo dualismo fra dottrina e pastorale, eliminando il concetto di dottrina e sostituendolo con l'indicazione di ideali da perseguire, siamo convinti che mol-

ti dei temi posti tra le sfide di oggi potrebbero trovare una soluzione.

Citiamo alcuni esempi:

- la comunione ai divorziati risposati non si porrebbe come problema, ma come piena accoglienza nella comunità di persone che cercano di costruire un nuovo amore duraturo;
- le convivenze e i matrimoni civili non dovrebbero essere visti come modalità di vita 'nel peccato' ma come forme alternative di famiglia, su cui può innestarsi comunque la grazia;
- l'orientamento omosessuale non dovrebbe essere visto come 'intrinsecamente disordinato' ma come una delle forme in cui l'amore può manifestarsi;
- la contraccezione non sarebbe indegna della persona umana, ma uno dei modi in cui i coniugi esercitano la genitorialità responsabile;
- il concetto di famiglia come vocazione dovrebbe essere esteso nel senso che altre vocazioni possono convivere con la vocazione alla famiglia: ad esempio un uomo o una donna dovrebbero poter scegliere sia la famiglia sia il sacerdozio (sacerdozio maschile e sacerdozio femminile). In particolare va riconosciuta la dignità delle donne e la loro totale parità non solo nel rapporto coniugale, ma anche all'interno della società e delle istituzioni, comprese quelle religiose. Senza questo non potrà mai esserci vera condivisione perché ogni discriminazione porta inevitabilmente con sé la legittimazione di altre discriminazioni;

- anche il celibato dei presbiteri non dovrebbe essere considerato un obbligo, ma una libera scelta
- i matrimoni misti non dovrebbero essere considerati con diffidenza o come problema, ma come occasione di dialogo interreligioso e di ecumenismo;
- le nuove tecnologie applicate alla fecondazione e alla formazione della vita umana non dovrebbero essere viste come globalmente negative, ma, pur nella consapevolezza di possibili rischi, apprezzate per la possibilità che offrono a tante coppie di vivere la genitorialità.

Un altro tema che secondo noi dovrebbe essere affrontato nel Sinodo riguarda il "fine vita". La famiglia non è solo luogo di gioia per la nascita dei figli, ma anche luogo di dolore per la malattia e per la morte dei propri cari: la Chiesa non dovrebbe opporsi, anzi dovrebbe concorrere a far sì che si cerchino modalità serie attraverso le quali i familiari possano decidere per i loro congiunti impossibilitati ad esprimersi, e non dovrebbe impedire a chi è arrivato al termine della propria esistenza di lasciare questa vita in modo dignitoso e il meno doloroso possibile.

Infine, come Comunità di credenti e di persone in ricerca, ci siamo sentiti interpellati dal punto finale della *Relatio*, riguardante "la sfida dell'educazione e il ruolo della famiglia nell'educazione".

I punti da noi enucleati al proposito riguardano:

- il superamento del matrimonio con-

cordatario, che favorirebbe una scelta consapevole dei coniugi ed eviterebbe confusione di ruoli fra Stato e Chiesa;

- l'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica, che pure dovrebbe essere abolito perché la formazione religiosa non deve essere affidata ad uno Stato laico e ormai sempre più multiculturale; lo Stato dovrebbe invece inserire l'insegnamento delle religioni nei programmi della scuola pubblica;
- il battesimo potrebbe essere una scelta dei figli una volta raggiunta la consapevolezza di voler aderire alla Chiesa.

Alcuni di noi, da anni impegnati nei gruppi famiglia parrocchiali e nel cammino di preparazione dei giovani al matrimonio, intendono proporre alcune riflessioni relative a questo aspetto.

In particolare richiamano l'attenzione sul fatto che, a partire dal Vaticano II, c'è stato tutto un fiorire di gruppi, comunità, associazioni che hanno cercato di dare un forte impulso alla rivitalizzazione della coppia e della famiglia, partendo da una umanità più ricca, ispirandosi con nuovo spirito (anche critico ma costruttivo) al Vangelo. Ritengono però che la Chiesa ufficiale, invece di approfittare di questa "nuova ricchezza anche in senso di evangelizzazione umana", abbia preferito tenere ad una certa distanza questi gruppi, forse per paura di "eresie" o forse temendo una perdita di controllo. Si dicono però convinti, dopo aver vissuto per 50 anni con

passione, critica, ricerca e partecipazione all'interno di queste esperienze e gruppi, che essi siano stati una vera ricerca di fede, di promozione umana e di "reale evangelizzazione". E quindi auspicano per il futuro un riconoscimento e una collaborazione maggiori.

In conclusione, come Comunità tutta abbiamo apprezzato la volontà del Sinodo di interpellare i laici sui temi in discussione. Avremmo preferito però che i laici fossero stati maggiormente coinvolti nei lavori sinodali, in quanto riteniamo che temi come quelli della famiglia non possano essere affrontati solo da presbiteri celibatari che non hanno esperienza diretta della materia trattata. Ci auguriamo quindi che in futuro, magari a partire già dalla seconda sessione del Sinodo, non ci si limiti ad interpellare i laici, ma li si coinvolga anche nelle discussioni sinodali e nelle decisioni conclusive.

Il nostro auspicio, infine, è che il documento finale cui il Sinodo giungerà, per l'impegno dei padri sinodali, con il necessario contributo di noi laici, sia vera luce per le famiglie di tutto il mondo, di qualsiasi tipo esse siano; perché se il Padre ama tutti, Gesù è salvezza e perdono per tutti e lo Spirito è guida per ogni uomo e donna, noi Chiesa popolo di Dio possiamo camminare con rinnovata speranza verso cielo e terra nuovi.

Trento, 22 febbraio 2015

Comunità s. Francesco Saverio Trento
comunita.sfsaverio@gmail.com

La gratuità (il Dio gratis)

di padre Giorgio Butterini

La gratuità è una delle caratteristiche più importanti del Nuovo Testamento. E quando noi riusciamo a vivere la gratuità siamo certi che ci siamo avvicinati un po' a Cristo. Altrimenti siamo fuori.

Parlare della gratuità è un po' di moda. Il volontariato, in un certo senso, sembra rispondere a quelli che sono i requisiti principali della gratuità. Perché fare il volontariato, in genere, significa dare parte di se stessi, del proprio tempo, delle proprie risorse, senza chiedere nulla in cambio, per lo meno senza essere remunerati economicamente.

La gratuità, come vedremo, è qualcosa di più.

Perché la gratuità presuppone un dare a un essere, indipendentemente da quello che è, indipendentemente dalla sua collocazione nel mondo, indipendentemente dall'attrazione che può esercitare su di me, senza nulla chiedere in cambio. In fondo, l'unica cosa richiesta per donare è che **QUESTA PERSONA ESISTA**.

Questo però, accettato in teoria, in pratica cozza contro un mare di obiezioni razionalmente valide. Concretamente accade che ti vengono in casa, in convento, in comunità, delle persone che accettano l'aiuto di un piatto di minestra, di qualche soldo o di un letto, ma nel momento in cui si cerca di costruire qualcosa per loro al fine di superare difficoltà esistenziali, più profonde, costoro si allontanano. Non vogliono. Non accettano. E questo mette in crisi.

La nostra società è una società mercificata: non si fa niente per niente. Di conseguenza la gratuità viene messa a dura prova perché chi dona, chi offre, vorrebbe almeno che le cose fossero fatte in un dato modo per ottenere un certo risultato.

Ecco allora che non siamo più gratuiti perché già pretendiamo che queste persone si lascino aiutare secondo il nostro schema di riferimento.

In teologia la gratuità è un concetto che è stato preso in molta considerazione: è la **GRAZIA**.

Però dobbiamo onestamente riconoscere che questa espressione non è più compresa. Ha perso il suo valore originario. Forse è più facilmente accessibile ai nostri orecchi il termine usato da Adriana Zarri: "DIO È GRATIS".

È un Dio che dona non perché siamo buoni, perché meritiamo, perché facciamo...

Lui dona indipendentemente da ciò, dona sempre, senza stancarsi mai.

Cos'è che dobbiamo fare noi? Sapere apprezzare il dono che Dio ci fa, e basta!

Se ci pensiamo un attimo, la gratuità è forse l'unica risposta valida che si può dare al mondo adulto di oggi per essere credibili.

Questo Dio "gratis" è il Dio della creazione!

Questo Dio che crea senza chiedere nulla. Dio dà la vita e vede che tutto è bello. Crea l'uomo e la donna e li crea a sua immagine e somiglianza e vede che tutto è bello.

Che ingenuità, diciamo noi. Perché subito dopo l'uomo e la donna lo imbrogliano. Sembra un Dio un po' "paccioccone".

Niente di tutto questo, perché Lui ha un tale rispetto della libertà dell'uomo/donna che gli permette perfino di sbagliare.

È un Dio assurdo?

Ma è il Dio che ci viene presentato dalla Bibbia!

Dopo il peccato "Dio dimentica in fretta questa gratuità".

Dio insomma comincia a difendersi.

Si sceglie un popolo al quale dice: "Io sarò il vostro TUTTO e voi sarete mio popolo".

Dà delle leggi. Punisce chi le viola. Insomma è un Dio che non si lascia più "fregare".

Chi non risponde a queste leggi e a questo popolo viene emarginato, come emarginati sono tutti i popoli ad eccezione del popolo ebraico.

Noi, oggi, potremmo dire: "Chi non entra in questa Chiesa non si salva, viene escluso".

È un Dio efficiente. Organizza un esercito, una polizia e dopo, noi, non potendo più avere queste realtà a nostra disposizione, finiamo per creare l'inferno.

Viene istituita l'inquisizione e ci scandalizziamo e non vogliamo capire che tutto ciò è la logica conseguenza del "DO UT DES" (Io ti dò affinché tu mi dia).

Forse è sfuggito a molti, ma se, per esempio, andiamo a riprendere in mano il canone del funerale notiamo che c'è una rivoluzione di cui forse pochi hanno recepito l'importanza.

"DIES ILLA DIES IRAE". Quel giorno lì, il giorno della morte, è il giorno dell'ira, della paura.

Il giorno dell'incontro con il Dio giudice.

Noi, oggi, continuamente diciamo: "Dio Padre".

Prima ci veniva presentato un Dio giudice e tutto il trapasso, il momento dell'incontro con Dio, era un momento terrorizzante.

Oggi ci viene presentato un Dio che è Padre, un Dio buono, che ci accoglie così come siamo.

Chi ci dice questo?

Gesù, il Cristo: "Vi è stato detto, ma io Vi dico".

Questa è la più profonda verità e novità del Nuovo Testamento.

È DI NUOVO IL "DIO GRATIS".

Il Dio della parabola del Figlio Prodigo (Luca 15, 11/32).

Il Dio che dona al di là di quello che noi siamo, che facciamo.

Infatti, non è santo chi fa cose straordinarie, ma colui che fa straordinariamente bene le cose ordinarie.

Perché l'essere santo non dipende da me, ma da Dio. Perché il torto più grande che potremmo fare a Dio è avere paura di Lui.

Ora, questo "DIO GRATIS", tradotto in parole del N.T., dice: Dio è papà.

Dio, mediante la fede riabilita tutti gli uomini davanti a sé.

"Il giusto vivrà per la fede" (Rom. 1,17).

Cioè non vive per quello che fa, per quello che dà, ma per la fiducia che ha in Dio.

C'è un libro della Bibbia che espri-

me in maniera esemplare l'atteggiamento della gratuità: è il QOELET.

Cosa dice questo libro? Tutto è vanità! Qualunque cosa tu faccia non cambia nulla. Tutto resta come prima. Non affannarti! C'è un tempo per piangere e un tempo per ridere. C'è un tempo per soffrire e un tempo per gioire. C'è un tempo per il lavoro e un tempo per il riposo. C'è un tempo per l'attività e un tempo per la preghiera.

Ma tutto è vanità!

Detto questo, però, subito dopo aggiunge: "Occorre avere un atteggiamento di donazione". Non sentiamoci in obbligo di fare per cambiare qualcosa, ma facciamo qualcosa come risposta d'amore a Dio!

E qui sta tutta la grandezza! Tutto è vanità, è vero, ma per amore tutto diventa importante, tutto ha significato.

Nel Nuovo Testamento il modello della vera gratuità è Gesù Cristo con la capacità di donare fino a offrire la Sua Vita.

FONDAMENTALMENTE è questa la vera gratuità. Dare la propria vita senza nulla chiedere in cambio, anzi, col dubbio di aver sbagliato tutto: "Dio mio Dio mio, perché mi hai abbandonato?", dice Gesù sulla croce! (Mc. 15,34).

Certo che realizzare questo progetto comporta grossissime difficoltà.

Ma questa è la strada di Dio!

Il Sinodo è un grande cantiere

Intervista a p. Luciano Manicardi

da Newsletter OLIR.it - Anno XI, n. 12/2014

Chiesa e famiglia dopo il Sinodo straordinario: un cantiere in divenire

Intervista a Padre Luciano Manicardi, vicepriore della Comunità monastica di Bose.

Il Sinodo straordinario sulla famiglia che si è svolto dal 5 al 19 ottobre 2014 è stato anche un "Sinodo dei media". Il mondo della comunicazione ha seguito con estremo interesse il suo svolgimento e diffuso informazioni che, salvo rari casi, non hanno colto fino in fondo la varietà delle questioni analizzate e la pluralità dei punti di vista espressi.

L'attenzione si è per lo più concentrata sulla condizione dei divorziati risposati e sulle unioni tra persone dello stesso sesso.

*I testi sinodali, e in particolare le relazioni dei Circuli minores, restituiscono però un Sinodo diverso in cui la discussione sui temi indicati dall'*Instrumentum laboris* è decisamente più articolata e rivela l'esistenza di profonde differenze fra le singole Chiese particolari.*

Questa diversità, che nella Chiesa cattolica rimane comunque un valore, solleva due dubbi:

- 1) che l'enfasi data alla questione dei divorziati risposati o alle unioni tra persone dello stesso sesso sia in realtà più legata alle emergenze poste dalla famiglia dell'Occidente secolarizzato che non dalle famiglie di Africa, Asia o America Latina;*
- 2) che nella discussione siano state sottovalutate alcune tematiche sulle quali sarebbe invece opportuna una più ampia riflessione.*

È a partire da queste considerazioni che abbiamo formulato le domande di questa intervista.

- 1. Per riflettere sul tema della "famiglia nel contesto dell'evangelizzazione" la Chiesa ha scelto lo strumento del Sinodo dei vescovi che, come ricordato dal segretario generale nella sua relazione, "è camminare insieme, syn-odos". I documenti e le relazioni dei padri sinodali*

dei circoli minori sottolineano poi l'importanza del ruolo che avranno le Conferenze episcopali nella fase post sinodale. Valuta positivamente questa attuazione/sperimentazione della collegialità episcopale?

Non solo la valuto positivamente, ma ritengo che, al momento, sia il frutto più importante e significativo che nasce dalla prima tappa del cammino sinodale intrapreso. La strutturazione di un percorso di ampio respiro, infatti, ha unavvalenza ecclesiologicala rilevante che implica ripercussioni sul piano del governo della chiesa cattolica, dell'esercizio dell'autorità, in particolare, del ministero petrino, e anche sul piano ecumenico.

Come ha scritto papa Francesco nell'importante lettera del 1 aprile 2014 al segretario generale del Sinodo, card. Baldisseri, "la larghezza e la profondità dell'obiettivo dato all'istituzione sinodale derivano dall'ampiezza inesauribile del mistero e dell'orizzonte della Chiesa di Dio, che è comunione e missione. Perciò, si possono e si devono cercare forme sempre più profonde e autentiche dell'esercizio della collegialità sinodale, per meglio realizzare la comunione ecclesiale e per promuovere la sua inesauribile missione".

In questa stessa lettera Papa Francesco riprende **Giovanni Paolo II** che

nell'omelia alla conclusione della VI Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi del 29 ottobre 1983 aveva parlato della perfettibilità dello strumento sinodale auspicando che in esso "la collegiale responsabilità pastorale" dei Vescovi vi si potesse "esprimere più pienamente"; con la strutturazione del Sinodo sulla famiglia papa Francesco procede nella direzione di una decisa sinodalità che si inserisce nel programma di riforma ecclesiale che si distanzia dal modello di governo monarchico proprio anche dei suoi ultimi due predecessori.

Se la sinodalità è inerente al "mistero" stesso della chiesa, essa è la forma che in maniera più adeguata può riflettere il mistero del Dio trinitario. Prevedendo uno svolgimento in due fasi, il Sinodo straordinario, già svoltosi, e quello ordinario, previsto per il 2015, papa Francesco non solo ha dato ampiezza e respiro temporale all'evento, ma lo ha anche dilatato spazialmente e geograficamente cercando davvero di comprendere e abbracciare quei "tutti" che nella struttura sinodale sono il vertice di una piramide rovesciata che prevede i tre anelli "tutti - alcuni - uno" in legame e comunicazione reciproca e rispettosa di ciascun ruolo.

Il **Questionario** ha avuto la precisa intenzione di favorire la partecipazione più ampia possibile del popo-

lo di Dio. Le innovazioni procedurali (l'italiano al posto del latino come lingua ufficiale del Sinodo, l'allargamento dei tempi del dibattito libero, la sostituzione delle tradizionali Propositiones finali con un documento, la *Relatio Synodi*, che viene poi presentato alle conferenze episcopali come Lineamenta per il Sinodo Ordinario del 2015, ecc.) hanno favorito la sinodalità come stile comunicativo e la libertà di parola come incentivo all'ascolto e alla fiducia reciproca. Il che ha significato ovviamente e necessariamente anche l'emergere delle tensioni, delle diversità di opinioni e posizioni, e dei conflitti.

Anche l'importanza accordata alle **Conferenze episcopali** non è casuale ma è perfettamente rispondente al principio di sussidiarietà e di sinodalità che la visione ecclesologica di papa Francesco, pienamente in linea con il Vaticano II, intende promuovere con vigore.

Basti ricordare quanto scritto nella *Evangelii gaudium*: "Il Concilio Vaticano II ha affermato che le Conferenze episcopali possono 'portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente' (LG 23). Ma questo auspicio non si è pienamente realizzato, perché ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca

come soggetti di attribuzioni concrete, includendo una qualche autentica autorità dottrinale. Un'eccessiva centralizzazione, anziché aiutare, complica la vita della chiesa e la sua dinamica missionaria" (EG 32). Mi pare dunque che la scelta di affidare un tema delicato e profondamente sentito come quello della famiglia all'iter sinodale sia una scelta felice, ma, ripeto, la comprensione della sinodalità che emerge da questo evento va al di là della trattazione di questo tema e riguarda la forma ecclesiae quale papa Francesco intende propugnare, in obbedienza al vangelo, dando realizzazione al Vaticano II e, in particolare, all'intuizione e all'intenzione di Paolo VI che nel 1965 istituì il Sinodo dei Vescovi con il motu proprio *Apostolica Sollicitudo*.

2. Il Sinodo e i laici

Per disposizioni canoniche i laici non hanno diritto di voto nelle assemblee sinodali, ma possono partecipare come "uditore" o "collaboratori" del segretario generale. Date tali premesse, come giudica il tipo di intervento richiesto ai laici in questo Sinodo che riguarda innanzitutto loro e le loro esistenze?

Un breve sguardo alla storia dell'istituto sinodale può essere utile. La storia della Chiesa ci mostra che la struttura gerarchica si è sempre alleata

con un principio di consenso e di partecipazione dei fedeli, della comunità nel suo insieme. Possiamo affermare senza tema di smentite che in nessun momento della sua storia la chiesa è stata senza assemblee, senza concili, senza sinodi.

Il principio sinodale ha poi trovato una sua efficace formulazione giuridica nell'adagio, spesso ripetuto soprattutto nel XIII secolo, "quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet", ovvero, "ciò che riguarda tutti, deve essere discusso e approvato da tutti".

Ovvio che il tema "famiglia" trovi negli sposi e nei componenti delle famiglie i primi interessati. Ma anche per ciò che riguarda il governo della chiesa l'antica tradizione ecclesiale ricorda l'importanza del consenso dei fedeli, dell'"approvazione di tutta la chiesa" (Prima Lettera di Clemente di Roma ai Corinti XLIV,3) per nomine, ordinazioni e conferimenti di incarichi e responsabilità ecclesiali.

Circa l'ordinazione episcopale si afferma: "Sia ordinato vescovo colui che è stato scelto da tutto il popolo" (Tradizione Apostolica 2) e Leone Magno afferma che "ogni sacerdote destinato a governare una Chiesa deve avere non solo l'approvazione dei fedeli, ma godere anche buona stima presso coloro che non sono cristiani ... È nel consenso perfetto della volontà di tut-

ti che viene ordinato colui che dovrà essere maestro della pace".

Il principio formulato è insomma che colui che dovrà esercitare la sua presidenza su tutti deve essere eletto da tutti (Lettera X,4). Anche per ciò che riguarda le grandi decisioni ecclesiali possiamo citare la testimonianza di Cipriano, vescovo di Cartagine nel III secolo, che, di fronte al problema di come comportarsi con i cristiani che durante le persecuzioni avevano apostatato, afferma suo dovere "studiare in comune ciò che è richiesto dal governo della chiesa e, dopo averlo esaminato tutti insieme, di pervenire a una decisione esatta ... Infatti, fin dall'inizio del mio episcopato ho stabilito di non prendere decisioni privatamente senza il vostro parere e senza l'approvazione del popolo" (Lettera XIV,1.2.4).

Se ripercorriamo i testi di Cipriano e di Agostino, di Anselmo e di Tommaso d'Aquino, possiamo vedere che veniva riconosciuta ai fedeli la capacità di giudicare della vera fede insieme con il loro vescovo o addirittura della fede del loro vescovo. Per questo la chiesa ha forgiato, fin dagli inizi, il convenire in sinodo quale momento basilare per la formazione del consenso. Il canone V del Concilio Niceo I (325) prescrive che in ogni provincia si svolgano due sinodi ogni anno, "uno prima della quaresima, perché,

superato ogni dissenso, possa essere offerto a Dio un dono purissimo, l'altro in autunno".

Un'antica attestazione della prassi sinodale riferisce che "i fedeli dell'Asia, dopo essersi riuniti più volte e in più luoghi della provincia, e dopo aver esaminato le recenti dottrine e averle dichiarate sacrileghe, condannarono quell'eresia (montanista)" (Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica V,16,10). Il testo è interessante perché sottolinea la partecipazione dei comuni fedeli. Il Concilio Costantinopolitano II (553) afferma: "La verità non si può manifestare che in discussioni comuni riguardo alla fede, perché ciascuno ha bisogno dell'aiuto del suo prossimo, come dice Salomone nei Proverbi: il fratello che aiuta il fratello sarà esaltato come una città fortificata".

Ora, verificata storicamente questa possibilità di partecipazione ampia e allargata a un sinodo, va ricordato che qui stiamo parlando del Sinodo dei vescovi. Tra gli uditori (38 in tutto) vi erano coppie di sposi e genitori; anche tra gli esperti vi era una coppia di sposi. Com'è noto, sia uditori che esperti non hanno diritto di voto.

Ma qui credo che effettivamente vi sia **un elemento debole e perfettibile** per un sinodo dedicato alla famiglia. Non è forse contraddittorio e

non fa forse anche un po' sorridere il fatto che l'*Apostolica sollicitudo* affermi che nell'elezione tanto dei rappresentanti delle Conferenze episcopali quanto degli Istituti religiosi si deve tener conto della loro "conoscenza teorica e pratica della materia che sarà trattata in Sinodo"? Qual è la conoscenza pratica delle dinamiche familiari, genitoriali, di coppia, della sessualità, del rapporto genitori - figli, da parte di maschi che vivono nel celibato ministeriale o in comunità religiose? Certo, vi è la conoscenza spesso profonda dovuta all'ascolto e all'incontro con molte realtà familiari, ma resta il fatto che le realtà umane su cui si decide nel Sinodo riguardano persone che vivono quotidianamente una situazione altra e diversa rispetto a quella di coloro che votano. Con onestà, il Card. Vincent Nichols ha dichiarato: "La vita sessuale di coppia non è quello di cui noi vescovi parliamo generalmente". Al tempo stesso, essendo il Sinodo "sottomesso direttamente e immediatamente all'autorità del Romano pontefice" (*Apostolica Sollicitudo* III), si può pensare che egli possa intervenire mutando e **perfezionando la forma e la modalità della partecipazione anche di laici, sposati, coppie, donne e uomini, che vivono realmente la condizione familiare**. Condizione tra l'altro molto differenziata cul-

turalmente nelle diverse regioni del globo. Questo potrebbe rendere ancor più efficace quella partecipazione di famiglie, sposi e spose, madri e padri, che è stata cercata mediante lo strumento del Questionario e con una loro seppur numericamente sparuta presenza, al Sinodo.

Ma un'ultima osservazione dev'essere fatta. Quali laici erano presenti al Sinodo? **Di quale realtà rappresentativi?** Per lo più, appartenenti a movimenti cattolici o organicamente inseriti in équipes pastorali diocesane, in genere fermamente aderenti alle linee indicate dal magistero circa la morale sessuale, per esempio sul tema della contraccezione, come emerso anche durante la conferenza stampa del 10 ottobre tenuta da una coppia americana e una dottoressa libanese. Ora, ovviamente tutto questo non è un male ma rischia di fornire un quadro parziale e alla fine distorto dei problemi e dei drammi famigliari. Insomma, su questo punto c'è ampio e doveroso spazio di perfettibilità.

3. I temi affrontati dal Sinodo

I media hanno enormemente enfatizzato le discussioni in materia di separati, divorziati risposati, famiglie monoparentali e persone con orientamento omosessuale. Sembra che tutta l'attenzione sia stata rivolta alle "situazioni irregolari" per il diritto canonico e per la dottrina della Chie-

sa. Questo messaggio non rischia di trascurare altre questioni, come la sofferenza per le "vocazioni incompiute" o per quel "desiderio di famiglia" che rimane insoddisfatto di fronte alle circostanze della vita producendo disagio e sofferenza? Esiste o sarebbe opportuna una pastorale loro dedicata?

Questo Sinodo è stato **molto mediatico**. Del resto i temi, o meglio, alcuni temi affrontati erano molto "appetibili" per il mondo dell'informazione e, in fondo, è proprio su alcuni di questi temi "caldi" che si è creata una divisione piuttosto netta di schieramenti contrapposti. Questo è emerso con chiarezza anche se non è dato sapere "chi abbia detto cosa" durante i dibattiti in aula visti i brevi riassunti riportati nelle conferenze-stampa.

Di fatto, il Sinodo, seppure non segreto, è a porte chiuse, e questo anche per tentare di evitare o ridurre al minimo il sensazionalismo mediatico che tende a guardare in modo distorto e semplificatorio alla complessità delle questioni affrontate riducendo il tutto agli eventuali cambiamenti in materia di sessualità, accesso ai sacramenti dei divorziati risposati, atteggiamento verso le unioni di fatto, le coppie omosessuali, ecc.

Di certo, il coinvolgimento dei media è particolarmente vivo e, se spes-

so è professionale e corretto, non va dimenticata la significativa presenza, quasi lobbystica, di quelli che sono stati definiti “giornalisti-attivisti”, decisamente conservatori e agguerriti nelle conferenze stampa.

Il fatto poi che si parli di “situazioni irregolari” merita un’osservazione di fondo. La polarità di “regolare” e “irregolare” a proposito del matrimonio mi pare molto limitante. Si tratta di un’ottica canonica e inerente la teologia morale, ma la realtà di una esistenza e di una vita di coppia non può certo essere riassunta adeguatamente con il riferimento all’adesione a un modello normante prestabilito.

Senza contare che, probabilmente, vi sono aspetti “irregolari” in famiglie “regolari” e viceversa. Ovvero, c’è un problema di linguaggio, di ordine e purificazione del linguaggio sulla famiglia e la sessualità (la tendenza omosessuale come “intrinsecamente disordinata”, le coppie conviventi che vivrebbero “nel peccato”, la nuova storia di amore che una persona vive dopo un fallimento matrimoniale come “continua vicenda di peccato”, ecc.) che si impone per poter discutere con consapevolezza, oltre che con verità e umanità, del problema.

Da questo punto di vista mi pare interessante notare che l’espressione “situazioni irregolari”, presente

30 volte nell’*Instrumentium laboris*, è presente solo 2 volte nella *Relatio ante-disceptationem* e nella *Relatio post-disceptationem*, ed è completamente assente nella *Relatio Synodi*. La legge non è capace di unificare e convogliare la totalità di una persona e di indirizzarla verso un fine grande, ma solo il desiderio lo è. Desiderio, in questo caso “di famiglia”, che spesso non riesce a trovare realizzazione per una svariata quantità di motivi inducendo situazioni di sofferenza e amarezza grandi. Credo che dal punto di vista pastorale occorrerebbe avere chiaro che cos’è “vocazione” e ricordare che il valore di una persona è connesso alla sua **unicità**, al dono irripetibile che lei, e solo lei, può fare di se stessa al mondo. Anche quando il legittimo desiderio di una famiglia e di figli non ha potuto realizzarsi o quando una persona ha scelto vie di realizzazione di sé diverse dalla forma matrimoniale.

4. Matrimonio, famiglia e vocazione

Un’altra provocazione: il matrimonio e la famiglia sono davvero per tutti? Desiderio e vocazione devono per forza stare insieme? Non sarebbe più opportuno e magari “onesto” riflettere con serenità su questo profilo senza giudicare in termini di puro “egoismo” la scelta di chi non è per il matrimonio e la famiglia, pur sentendosi parte della Chiesa?

Si, nei documenti sinodali si parla più volte di “desiderio di famiglia”, ma bisognerebbe parlare anche dell’altra faccia del **desiderio**, ovvero la **paura**. Dietro al desiderio di legami forti e stabili vi è spesso la fragilità e la paura della solitudine. Come dietro alla fragilità matrimoniale vi è a volte l’impreparazione a vivere con l’altro o perfino la paura di ciò che la vita con l’altro può togliere in termini di libertà e di realizzazione personale. E dietro a tutto c’è la crisi profonda del senso del limite, elemento vitale e fondante ogni relazione. Detto questo, è innegabile che parlare di egoismo per etichettare una scelta di vita non-matrimoniale è fuori luogo e insensato.

La vocazione è anzitutto alla vita, a realizzare la propria unicità e irripetibilità, a essere il proprio volto e il proprio nome, a essere il proprio corpo. Giovanni Paolo II ha detto magnificamente in una catechesi del mercoledì (8 aprile 1981): “Il Creatore ha assegnato all’uomo come compito il corpo”. Sarebbe grottesco e di cattivo gusto ridurre la scelta vocazionale della donna all’alternativa tra vita religiosa e matrimonio. La “vocazione all’amore” di cui si parla spesso nei documenti (*Familiaris Consortio* 11; *Lumen fidei* 53; cf. *Instrumentum laboris* Premessa; 5; 7; 43; 80; *Relatio Synodi* 18; 20) non trova certo la sua realizzazione solo nella vita matrimoniale e nella famiglia.

Una persona è immagine e somiglianza di Dio nel suo volto - unica e vera icona del Trascendente - nella sua unicità, nel suo essere persona, ed è in questa sua unicità che essa è raggiunta dall’appello del vangelo che le chiede di vivere l’amore fino all’estremo come Cristo lo ha vissuto, quale che sia la situazione esistenziale scelta o subita. Del resto, a volte è un vero lusso poter scegliere di vivere in una determinata forma, per esempio, in un matrimonio, e poterlo realizzare.

Ma certamente il matrimonio non è che una via di realizzazione umana e **disequela Christi**. La testimonianza evangelica, poi, ci mostra che la famiglia è stato un tema tutt’altro che centrale nella predicazione e nell’esistenza di Gesù di Nazaret, se è vero che egli ha vissuto il celibato in una vita comunitaria itinerante, ha creato una “nuova famiglia” di discepoli riuniti dall’ascolto e dalla volontà di realizzare la parola di Dio, ha rotto con la famiglia che era la struttura fondamentale dell’organizzazione economico-sociale dei villaggi della Galilea e che presiedeva alla ripartizione dei beni, all’organizzazione del lavoro e alle alleanze matrimoniali. Gesù disarticolava la logica familiare aprendola su orizzonti infinitamente più ampi, quelli dischiusi dall’annuncio del regno universale di Dio.

5. Interculturalità, religione e famiglia

Il codice di diritto canonico per la celebrazione di matrimoni misti o in presenza di disparitas cultus chiede l'impegno di entrambi i coniugi per assicurare l'educazione cattolica dei figli. Il tema dei matrimoni misti o inter-religiosi era stato inserito nel Documento preparatorio del Sinodo, ma poi non risulta sia stato affrontato diffusamente nel corso dei lavori sinodali. Non le sembra che il Sinodo avrebbe potuto mostrare maggiore attenzione per le sfide educative cui vanno incontro le famiglie interculturali? E sulle specifiche problematiche dei matrimoni misti e inter-religiosi, secondo lei come si potrà sviluppare la riflessione della Chiesa, anche alla luce di quanto affermato dalla relazione finale in base alla quale sul tema "sarà importante il contributo del dialogo con le religioni"?

Bisogna tener presente che il Sinodo è appena iniziato. Si è svolta la prima parte, ma ora ci sarà la seconda parte che sarà costituita dall'Assemblea Ordinaria dell'ottobre 2015, ma anche e, forse, soprattutto, dall'**intersessione**, ovvero dal periodo di un anno che ci separa da quella data. Periodo che consentirà approfondimenti di temi già dibattuti, messe a fuoco di problemi controversi e sarà anche l'occasione di dare spazio a tematiche tralasciate o appena accennate.

Circa i matrimoni **inter-religiosi**, e in particolare quelli tra cattolici e musulmani (una delle coppie presenti al Sinodo straordinario era cattolico-musulmana), penso che si potrà portare il tema all'attenzione e poco più. La stessa indicazione della *Relazione finale* circa "il contributo del dialogo con le religioni" è di estrema vaghezza e dice soprattutto che per ora, visti i problemi molto più urgenti e scottanti, e forse anche numericamente più rilevanti, che riguardano matrimonio e famiglia, non ci si potrà aspettare gran ché.

Occorrerà un impegno di ascolto delle situazioni vissute, dei problemi sorti, delle sfide da affrontare nei diversi ambiti religiosi oltre al lavoro di conoscenza dei mondi religiosi altri con cui ormai siamo in contatto quotidiano. Ma se la vita, con gli incontri e gli amori e le unioni che fa nascere è rapida, la riflessione teologica e pastorale, etica e giuridica, viene a traino ed è decisamente più lenta. In questo senso occorre anche dire che la conclusione del Sinodo non sarà la conclusione del lavoro di riflessione e la soluzione dei problemi della famiglia, ma costituirà una tappa di un cammino che incontrerà sfide sempre più ardue in futuro. Sicché sarà importante che in questo evento ci si concentri su alcuni obiettivi prioritari, chiari e raggiungibili, senza i quali sarà ben difficile guardare e andare oltre.

Viste le difficoltà e la conflittualità, le resistenze e animosità che il nodo matrimonio-famiglia ha suscitato già nel Sinodo del 2014 in diversi padri sinodali e in diverse componenti del mondo cattolico, e che hanno perfino fatto evocare lo spettro di una scisma, sarà già da considerarsi una grazia se si riuscirà a giungere a una certa **chiarezza su alcune precise tematiche di fondo** e se si affermerà una linea di misericordia come attitudine basilare. Quanto invece ai matrimoni misti vi è già un ricco deposito di esperienze e di incontri che può aiutare a disegnare una via ecumenica per affrontare i problemi che si pongono nel matrimonio tra cristiani di diverse confessioni. Senza addentrarmi nell'intreccio di questioni pastorali, teologiche, giuridiche, liturgiche che i matrimoni misti pongono, questioni che comunque necessitano di essere differenziate a seconda delle diverse confessioni, mi limito a segnalare il positivo caso italiano sfociato nell'intesa tra Chiesa Cattolica e Chiese valdesi e metodiste siglata nel 2000.

Questo esempio mostra che quel difficile banco di prova dell'ecumenismo che è un matrimonio interconfessionale può diventare luogo di sperimentazione del futuro trasformandosi da problema in occasione. Sempre nella *Relatio Synodi* si fa riferimento alla "diversità della disciplina matri-

moniale delle Chiese Ortodosse" che prevede la possibilità di nuove nozze non solo in caso di vedovanza ma anche di divorzio, ma accompagnate da un percorso penitenziale e, in ogni caso, non oltre la terza volta (cf. anche la *Relatio ante-disceptationem* 3f). Se al momento pare difficile l'importazione nella chiesa cattolica del modello ortodosso che prevede anche il riconoscimento di giuste cause di divorzio (nel mondo ortodosso, infatti, fin dal canone 9 di Basilio di Cesarea ripreso dal Concilio in Trullo del 691-692, si prende come eccezione vera l'eccezione mattea all'indissolubilità matrimoniale che troviamo in Mt 5,32 e 19,9), tuttavia, dal momento che la chiesa cattolica già prevede la possibilità di nuove nozze sacramentali in caso di morte di un coniuge, riconoscendo così un fallimento irreversibile del primo matrimonio che non infrange il principio della indissolubilità, si può pensare che essa possa giungere ad accogliere la possibilità di nuove nozze di fronte all'evidenza di fallimenti irreversibili dovuti alla morte dell'amore, alla morte della relazione, alla trasformazione della vita insieme in un inferno quotidiano. Certo, unitamente a una disposizione penitenziale e alla volontà di un re-inizio serio in una nuova unione. E questo come misura pastorale ed oikonomica che nar-

ra la misericordia di Dio, il suo amore più forte della morte, e va incontro con compassione all'umana fragilità. Di certo questa soluzione, prospettata da un teologo come Basilio Petrà, che **stupisce di non aver visto annoverato tra gli esperti** del Sinodo del 2014, avrebbe conseguenze sul piano ecumenico in quanto rappresenterebbe un indubbio avvicinamento di posizioni con la prassi di altre Chiese.

6. La formazione dei pastori

Nei documenti sinodali si insiste molto sulla responsabilità e sulla preparazione dei pastori per affrontare i temi cruciali della famiglia. L'obbligo del celibato ecclesiastico non costituisce un limite rispetto a quella esigenza di concretezza e vicinanza alle necessità delle famiglie cui ogni pastore dovrebbe sapere rispondere? È pensabile in questa prospettiva un nuovo ruolo dei laici?

Sia l'*Instrumentum laboris* (12) che la *Relatio Synodi* (37) sottolineano questo aspetto. Dice questo secondo documento: "Si è più volte insistito sul rinnovamento della **formazione dei presbiteri**, dei diaconi, dei catechisti e degli altri operatori pastorali, mediante un **maggiore coinvolgimento delle stesse famiglie**". La domanda che sorge è: in che cosa deve consistere questa preparazione? Nella conoscenza dei documenti magisteriali circa i proble-

mi di morale e di bioetica inerenti la vita di coppia, la sessualità, la fecondità e la procreazione? Nella competenza oggi veramente ardua da raggiungere circa l'enorme complessità delle problematiche inerenti la vita sessuale e familiare? Il problema non è tanto o solo la diminuzione del numero dei presbiteri, ma quel che a loro si richiede. E la formazione che a loro si riesce a dare.

Non si dimentichi che non è sempre facile trovare pastori maturi umanamente e affettivamente, che hanno assunto coscientemente il loro celibato e lo vivono serenamente, e che dunque possono andare incontro ai difficili problemi che vivono i coniugati.

Accennare al problema della formazione implica poi che non lo si può restringere ai pastori ma lo si deve estendere e ampliare parlando dell'iniziazione all'umano che oggi è un problema basilare dell'educazione. E che riguarda l'intera società occidentale. Occorre re-imparare una grammatica dell'umano e questo non è certo un processo che avvenga in pochi anni: iniziare i giovani al discernimento e al riconoscimento delle loro emozioni, a conoscere e ad assumere la dimensione affettiva, a incanalare la sessualità nell'ambito dell'amore e della promessa di sé all'altro, ad avere una certa capacità di vita interiore, a volere e a decidere, a vive-

re in relazione e dunque ad assumere l'ascesi necessaria alla vita condiziona con un'altra persona: attendere, pazientare, perdonare, ascoltare, dialogare, sopportare, rinunciare, ... Credo che un'indicazione venga fornita dal documento finale stesso quando parla di "maggiore coinvolgimento delle stesse famiglie".

Se già il sacramento del matrimonio, ricevuto dalla chiesa, è celebrato dagli sposi stessi, è ovvio pensare che essi stessi possono, in virtù del loro *sensus fidei* e dell'esperienza concreta della vita matrimoniale e familiare acquisita dall'interno, diventare maestri e formatori di altri che si preparano alla vita coniugale.

Credo inoltre che, benché si stia parlando di un Sinodo sulla famiglia, occorra non ingigantire e **non accordare importanza spropositata a questa dimensione dell'esistenza**. La possibilità di una **scelta celibataria**, intrinseca alla vocazione, come nella vita monastica, oppure connessa alla tradizione occidentale latina, come nella vita presbiterale, dice di una pluralità

delle forme con cui i cristiani possono annunciare il regno di Dio e "farvi segno" con le loro esistenze.

Probabilmente, sotto la pressione degli eventi e i mutamenti della storia, la disciplina che regola il celibato presbiterale nella chiesa cattolica latina conoscerà articolazioni, differenziazioni e mutamenti, anche se la possibilità del presbiterato celibatario è oggi e resterà in futuro un'importante e significativa dimensione che può essere vissuta degnamente e serenamente dal presbitero. Certo, nella formazione presbiterale, si dovrà accordare molta maggiore attenzione al discernimento della capacità di vivere il celibato nell'amore da parte del candidato e alla sua formazione alla maturità affettiva, cogliendo il celibato stesso come elemento decisivo dell'esistenza presbiterale perché riguarda la dimensione integrale della persona.

Il problema non è il celibato in sé, ma la maturità affettiva. Un pastore che viva in modo maturo il proprio celibato può essere un importante aiuto per chi vive la vita matrimoniale.

Riceviamo da Gianfranco Forza

Considerazioni sul battesimo dei bambini

IL PROBLEMA DELL'IDEA STESSA DI SACRAMENTO

Da vari secoli l'idea di sacramento si è cristallizzata sul gesto compiuto dal celebrante (dotato dei poteri richiesti), sulla materia usata, sulle parole pronunciate e sulla volontà del fedele che lo richiede, e si è conclusa con le battaglie legate alla dignità o meno del celebrante stesso che hanno visto prevalere la tesi che il sacramento ha effetto anche se amministrato da un celebrante indegno (*ex opere operato*). Lungo questo percorso si è sempre meno prestato attenzione alla realtà del sacramento stesso per cui è andata persa la consapevolezza che il termine sacramento indica un mistero (nel senso di realtà che si sottrae a qualsiasi tentativo di definizione logico-verbale) relativo alla condizione del fedele che si sente salvato dalla passione-morte-risurrezione di Gesù.

Per indicare tale condizione si sono sviluppati i «sacramenti», ossia gesti con cui il celebrante ratifica una

«condizione di vita» del fedele dovuta alla sua scelta di fede e ne risulta palese a chi incontra il fedele (vedi l'esempio di Pietro e Cornelio, di Filippo e del funzionario della regina narrati negli Atti degli Apostoli).

Nel momento in cui una persona si rende conto di essere salvato da Dio attraverso l'opera del Logos-Figlio incarnato Gesù, il Cristo risorto, percepisce il mistero della presenza di Dio nella propria persona fisica. La persona intuisce di essere coinvolto nel mondo del divino, trova in sé il principio di immortalità, che lo rende membro vivo del Corpo Mistico di Cristo – la chiesa – per cui ogni suo agire collabora con l'azione creatrice di Dio che «santifica» il mondo. Ed ecco il sacramento del battesimo.

Il battesimo (l'acqua in cui è immerso il fedele, o viene versata sul suo capo, unita all'unzione col crisma – che poi verrà resa sacramento della cresima) attesta che il fedele è consapevole della propria parte-

cipazione alla vita divina e ogni suo gesto invero la santificazione dell'universo. Tale santificazione è opera di Dio che con la sua parola (Logos-Figlio) materializza l'esistente (spesso dimentichiamo che la creazione non è mai «iniziata», ma sta continuamente realizzandosi nell'eternità di Dio).

Nel momento in cui la persona comprende che il Dio creatore e salvatore è presente in lui e questa presenza vivificante è un gratuito dono d'amore allora è pronto per comprendere anche la storia di Gesù di Nazareth, Cristo, ossia Messia.

Allora ha senso che voglia far parte della comunità di coloro che annunciano questo prodigio e quindi chiede il battesimo. Se manca questo, il battesimo è solo spreco di acqua.

CHE COSA PENSA IL CRISTIANO MEDIO DEL BATTESIMO

Nella visuale corrente invece il battesimo è un atto che produce in chi lo riceve una trasformazione radicale in virtù della potenza dello Spirito Santo sceso nell'acqua grazie alle invocazioni e alla benedizione conferitagli dal celebrante (oppure nel corso della veglia pasquale). Con esso viene cancellato il peccato originale, annullato ogni peccato personale, e da quel momento Dio inhabita nel battezzato. Per molti inoltre indica l'inserimento nel gruppo sociale di appartenenza (a meno che ancora qualcuno non battezzi per evitare al pargo-

lo di finire al limbo). Infatti, chiedendo per il figlio il battesimo i genitori vogliono assicurarsi che il bambino faccia parte del mondo cristiano, al quale i genitori dicono di appartenere, e quando sarà adulto deciderà se tale appartenenza rimarrà sul piano puramente culturale o intenderà diventerà una scelta di vita.

Quanto alla consapevolezza della propria fede, la maggior parte degli attuali richiedenti pensa che sia sufficiente insegnare al bambino le preghiere fondamentali, fornire le regole del buon comportamento borghese, educare al rispetto delle regole, ecc. Più avanti i genitori provvederanno a mandare i figli al catechismo perché possano fare la «prima comunione» con relativi festeggiamenti e poi la «cresima» con altri regali e la possibilità in futuro di «sposarsi in chiesa». Quasi nessuna famiglia osa pensare di poter istruire di persona il figlio nella propria fede in quanto si sente inadeguata e impreparata ad affrontare coi figli discorsi sulla fede. Tutto qui.

Il «cattolico medio» si sente a posto e nessun prete osa contestargli la paurosa ignoranza sulla meraviglia dell'esperienza di fede nel soprannaturale vissuta che dovrebbe costituire il primo passo per accostarsi alla comunità dei credenti e al battesimo.

E ALLORA CHE COSA FARE?

Possiamo permetterci di consigliare ai genitori di istruirsi sul bat-

tesimo per incominciare a viverlo loro, oppure pensiamo di essere offensivi nei loro confronti se osiamo ritenere che non conoscano il senso dello spirito e della fede? Possiamo pretendere che siano loro ad accompagnare i loro figli alla scoperta della fede e portarli al battesimo quando saranno adulti e vorranno liberamente entrare nella Chiesa ascoltando l'invito che Cristo fa loro?

Solo allora incominceremo ad avere cristiani nel senso di credenti nel Cristo.

Come possiamo fare capire loro che la fede non è la morale e quindi non si limita a fornire regole di comportamento ma è principalmente una consapevolezza interiore, ossia non basta sapere che Dio esiste, è immortale, giudica e (nell'aldilà) premia i buoni e castiga i mortali? Come far provare loro il piacere, la gioia, l'esultanza di sapersi cristiani, portatori di Dio, stupiti per le meraviglie del creato e ancor più dell'amore di Dio per l'uomo, per tutti gli uomini?

Come vincere l'atavica ignoranza che vede in Dio quella realtà che proibisce tutte le cose più belle, costringe gli uomini a sottostare a regole morali, sociali, formali quanto meno sorpassate, se non inspiegabili, se non assurde?

Come fare a indurre le persone a riflettere sul loro spirito perso-

nale, a interrogarsi ogni giorno sul senso delle cose, a ricercare insieme con gli altri – tutti gli altri e non solo con i «buoni cattolici» – di scoprire le meraviglie che ci circondano, ossia a cercare la verità (ben sapendo però che nel momento in cui crederemo di possederla l'avremo perduta)?

Sono profondamente convinto e lo vado dicendo da decenni, creando molto disagio intorno a me (di recente un po' meno), che dobbiamo smettere di sprecare tempo ed energie a catechizzare i bambini, con buona pace di papa S. Pio X. Invece dobbiamo impegnarci allo spasimo nella catechesi degli adulti, evitando accuratamente di utilizzare il catechismo della Chiesa Cattolica (pessimo manuale di formalismo).

Dovremo smettere di inculcare nei bambini immagini fiabesche, facile esca poi per delusioni e derisioni, e smettere di inculcare negli adulti formule teologiche prive di significato nel linguaggio dei nostri giorni.

Dobbiamo invece incominciare a confrontarci con chi vuol sapere dove è Cristo oggi e che cosa ci sta donando. Dobbiamo camminare insieme verso una riscoperta, nostra e loro, dei segni della sua presenza oggi: nelle persone del nostro tempo, nella nostra storia, nelle inenarrabili sofferenze dell'umanità e negli incredibili segni di amore che maturano in ogni istante intorno a noi.

Il volto femminile di Dio

di Paolo De Benedetti

Quando Papa Luciani, nel suo brevissimo periodo di pontificato, parlò di Dio madre, suscitò molto sconcerto e stupore nel mondo profano, perché il mondo profano non sa assolutamente nulla di femminilità di Dio, e anche nel mondo religioso, perché anche questo non se ne ricordava, o forse non l'aveva mai veramente percepita.

L'uscita di Papa Luciani non era assolutamente stravagante o nuova, ma era semplicemente la valorizzazione di uno spunto presente nella Bibbia, e che ha avuto uno sviluppo molto interessante anche se molto nascosto, per ragioni che cercheremo di mettere in evidenza. Prima di leggere i testi biblici relativi, il punto di partenza potrebbe essere offerto dal libro di Letty Russell, Teologia femminista ("Giornale di Teologia" n. 101, Queriniana, Brescia 1977).

I nomi dimenticati

Il libro non è dedicato al nostro tema, ma il capitolo terzo ha un paragrafo intitolato felicemente "I nomi dimenticati di Dio" (pp. 113-121).

I nomi dimenticati di Dio sono appunto quelli in cui Dio non si presenta come maschio. La Russell osserva che riflettendo su Dio Signore, l'antico Israele ha in qualche modo fatto confluire su di lui alcune caratteristiche sia di divinità maschili, sia di divinità femminili. È stata un'operazione, diciamo così, teologico-culturale incon-

sapevole, ma molto profonda. In seguito, la religione di Israele si è sviluppata su un filone piuttosto maschile. Ed è questo che fa sì che la Russell parli dei "nomi dimenticati di Dio".

Non dobbiamo aspettarci che ci sia un rovesciamento della consueta terminologia: alcuni di questi nomi dimenticati sono simbolicamente femminili, altri semplicemente si prestano a uno sviluppo "femminile". Il primo nome è l'immagine del "servo" o "aiutante" ('ezer), che secondo l'autrice è sempre presente nelle azioni del liberatore. Quest'i-

dea di servo, di aiutante, non ha una connotazione femminile, però può essere indizio di una funzione femminile, come vedremo meglio in seguito. C'è poi un testo che la Russell collega ai nomi di Dio: in Genesi 1,26-27, Dio dice: «Facciamo l'uomo [= il genere umano] a nostra immagine, a nostra somiglianza ... Maschio e femmina li creò». Secondo la Russell, è evidente che lo scrittore sacerdotale vuole indicare un'analogia tra Dio e "uomo-e-donna". La sua osservazione è acutissima: non bisogna, in questo caso e in altri, pensare ad antropomorfismi, perché nella concezione di Israele gli esseri umani sono invece teomorfici. In altri termini, non è che si proiettino su Dio degli elementi antropici, ma è vero piuttosto l'inverso: che delle caratteristiche di Dio sono proiettate sull'uomo.

Il Dio d'Israele quindi combina tutte le caratteristiche delle divinità maschili e femminili, e l'uomo-e-donna ne è l'immagine, l'analogia (...) Altri esempi di nomi dimenticati sono i numerosi luoghi in cui Dio viene connotato mediante immagini di uccelli. Le varie immagini, alcune delle quali avranno uno sviluppo notevole nel pensiero ebraico, sono: l'uccello che cova, l'uccello che stende le ali, l'uccello che cura i suoi piccoli. Quest'ultima immagine ricorre non solo nella Bibbia ebrai-

ca, ma anche nel Nuovo Testamento: "Gerusalemme, Gerusalemme, ... quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto" (Matteo 23,37 = Luca 13,34).

(...)

Si potrebbero citare molti testi (Dt 32,21; Sal 91,4; 131,2; Is 31,5; 46,3; 49,15; Is 66,13; Os 11,14 Deuteronomio 32,21). In particolare in riferimento a «Voi portati da me fin dal seno materno, sorretti fin dalla nascita» (Is 49,15) il biblista L. Monari [attuale vescovo di Brescia, *n.d.r.*] osserva: «Viene presa allora l'immagine dell'amore più intenso e più radicato che si possa immaginare - quello di una madre per il suo figlio - e si definisce l'amore di Dio prolungando all'infinito la dinamica di questo amore. E naturalmente poco per affermare una maternità di Dio ma è pur sempre qualcosa. E. Fromm definisce l'amore materno come quello che accoglie il figlio senza nessuna esigenza o pretesa, che perdona senza condizioni. Se questa definizione fosse corretta la si potrebbe riconoscere facilmente in numerosi testi biblici come Osea 11» (L. Monari, *Paternità e maternità di Dio*, in "Parole di vita" 3/1987, p. 22).

Noi potremmo dire a questo proposito che i testi citati sono chiaramente la rappresentazione di un atteggiamento

mento materno di Dio, cioè femminile. È significativo che ciò sia avvenuto in una cultura essenzialmente maschile come è quella da cui è nata la Bibbia ebraica, e quindi inconsapevolmente, quasi a viva forza. Perché, se i credenti pensano che la Scrittura sia parola dell'uomo e parola di Dio, la parola di Dio brilla soprattutto là dove la parola dell'uomo è su posizioni opposte. Mai a un maschio israelita o giudeo sarebbe venuta in mente un'immagine femminile di Dio, anche se, culturalmente, c'è l'eredità delle divinità cananee.

Partiamo dal termine Shekhinah. Esso deriva dalla radice *sh.k.n.* che vuoi dire abitare. Sovente viene tradotta "la Dimora" o "la Presenza", ed è un termine che nella Bibbia non compare. Comparire l'idea, comparire il fatto che Dio fa abitare la sua gloria, ma il sostantivo è postbiblico, e va messo in coppia con l'altro, *Kavod*, gloria, che invece abbonda nella Bibbia. Che cosa sono, nel giudaismo tardobiblico, rabbinico e talmudico, la Shekhinah e il Kavod? Sono due maniere per indicare la manifestazione di Dio: la Shekhinah denota "Dio in mezzo a noi", quindi un'idea affine a quella insita nel nome "Emmanuele" e anche nel nome tetragrammato di Dio, che indica appunto un "esserci" di Dio con noi; il Kavod denota invece piuttosto la gloria di Dio di per sé.

Potremmo dire che il Kavod diventa Shekhinah quando si oscura, si nasconde, scende nel mondo dell'effimero, del dolore, dell'esilio. (...) Un dottore del Talmud non avrebbe mai accettato l'affermazione (destinata invece a una grande e lunga fortuna) che la Shekhinah sia l'aspetto femminile di Dio. Ma nell'evoluzione dei dati biblici sta avvenendo un mutamento: dall'idea della femminilità materna di Dio verso Israele si sta passando a quella di una femminilità sponsale e sessuale, che allora non riguarda più né Israele né l'uomo, ma è una dinamica interna di Dio.

Gershom Scholem, nell'introduzione a *Le grandi correnti della mistica ebraica* (Il Saggiatore, Milano 1965), osserva che, a differenza di altre mistiche, quella ebraica non concepisce l'ascesa a Dio del mistico, la *via unionis*, in forma nuziale e sessuale. Non usa immagini sessuali; le usa, invece, per rappresentare ciò che avviene in Dio.

Il punto di arrivo di questo percorso sarà l'identificazione della Shekhinah con la sposa o la regina, e del Qadosh Barukh Hu (Il Santo, benedetto sia) con lo sposo o il re: elemento passivo del divino il primo, elemento attivo il secondo. In altri termini, il percorso qui appena accennato giunge alla affermazione - più o meno mediata da simboli, metafore e riferimenti biblici - della bisessualità in Dio.

A tale bisessualità si arriva anche per un'altra via, che è stata percorsa in modo incerto, ma con una potenzialità che se fosse stata sviluppata avrebbe addirittura accelerato il percorso. Ci riferiamo a quel Genesi 1,27 che abbiamo letto prima: «Dio creò l'uomo a sua immagine: maschio e femmina li creò». Rabbi Simlaj (e qui siamo nel *Bereshit Rabbà*, cioè in un Midrash più tardo del Talmud) disse: «Prima Adamo fu creato dalla terra, ed Eva da Adamo; da qui in poi a nostra immagine e somiglianza, né uomo senza donna né donna senza uomo e neppure ambedue senza la Shekhinah» (*Bereshit Rabbà* 8,9). Rabbi Jirmejah ben Eleazar aggiunge: «Quando il Santo - Egli sia benedetto - creò l'uomo, lo creò ermafrodito, come è detto: "Maschio e femmina li creò, e chiamò il loro nome Adamo"» (ivi 8,1).

Questo essere ermafrodito sarebbe l'immagine e somiglianza di Dio: il modello divino è maschio e femmina. Nella Shekhinah si combina a questi aspetti anche la serie di immagini che abbiamo visto nella Bibbia, cioè l'uccello madre, l'uccello femmina. Infatti una delle espressioni più ricorrenti è «le ali della Shekhinah»: un pagano che diventa ebreo va sotto le ali della Shekhinah.

(...)

La Shekhinah talvolta, è chiamata *Matrona*, con parola chiaramente mutuata dal latino; talvolta è chiamata "madre" (ma anche "figlia"), ed è considerata la sede dell'anima e la madre di ogni singolo individuo in Israele (Scholem, op. cit., p. 310-11). Infine è spesso identificata con lo Spirito Santo, che in ebraico è femminile. Nell'*imagérie* cristiana la femminilità dello Spirito Santo è dimenticata e nello stesso tempo affermata con l'immagine della colomba (chi alluderebbe mai allo Spirito Santo con l'immagine - uguale - del piccione o anche solo del colombo?).

Tutto avviene dentro a Dio

Ora, queste varie connotazioni della Shekhinah si aggirano sempre per così dire - attorno al nucleo divino. E, se possiamo usare un'altra immagine (più che immagini non possiamo usare), esse formano una spirale che gira avvicinandosi sempre più intimamente all'essere Dio. Lo si vede nella dottrina delle *Sefiroth*, che non possiamo qui menzionare se non per accenni. Diciamo semplicemente che, *da* Dio ma sempre *in* Dio, si esprimono le dieci Sefiroth, impropriamente definibili come emanazioni, attributi, ipostasi. La suprema si chiama *Keter*, "corona". Quella più in basso di tutte a contatto con le real-

tà terrene, (pur rimanendo anch'essa interna a Dio), si chiama *Malkuth*, "regno". Ora la *Shekhinah* è identificata con *Malkuth*, che designa nello stesso tempo anche la *Knesset Israel*, la "comunità di Israele" intesa come *ekklesia*, il corpo mistico di Israele ("una specie di chiesa invisibile": Scholem, *Le grandi correnti*, p. 310), e qualche volta è identificata addirittura con il sabato, che in ebraico è femminile. La *Sefirah Malkuth* si unisce, in quello che Scholem chiama *hieros gamos*, "sacro connubio" (*La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi 1980, p. 133), con la nona *Sefirah*, *Je-sod*, "fondamento", o secondo altri con la sesta, *Tif'eret*, "gloria". Ma, ripetiamolo, tutto questo avviene dentro a Dio, perché le *Sefiroth* non sono emanazioni neoplatoniche, ma sono vita di Dio.

La *Sefirah Malkuth* assume delle caratteristiche singolarissime, che sono state messe in evidenza da uno studioso francese di mistica ebraica, Guy Casaril (in *Siméon bar Yochai et la Cabbale*, Seuil, Parigi 1961, p. 104): «È un concetto tipicamente ebraico, e tuttavia, se si può mettere in parallelo un'idea cabbalistica con una certa ottica popolare del cristianesimo, questa è l'idea di *Shekhinah*.

Femminilità, dolcezza, umiltà, amore e carità personificate, tutto questo non corrisponde forse al ruo-

lo dato alla Vergine Maria nella tradizione cristiana? Come la Vergine, la *Shekhinah* è la *mediatrice perfetta presso il Re* (*Zohar* II, 51 a), (...) Ma, poiché assume anche la figura di Redentore e di Messia, la *Shekhinah* corrisponde anche a Gesù! *Alla fine dei giorni essa sterminerà dal mondo le legioni di Samael* (il Male) (*Zohar* II, 51 b) e *tutti i popoli si rifugeranno sotto le sue ali* (*Zohar* II, 69 b)».

Nell'importante saggio di Renzo Fabris, *La Shekhinah*

(in *Yoga della presenza. Quaderni del Centro Interreligioso H. Le Saux*, n. 4, Milano 1983), è detto chiaramente che la *Shekhinah* rappresenta l'elemento femminile di Dio, mentre il *Qadosh Barukh Hu* rappresenta quello maschile (p. 31). La loro unione è concepita come un'unione sessuale, potremmo anche dire "sposalizio", perché è unione della sposa e dello sposo: ma sposalizio nel linguaggio cristiano ha una connotazione così asessuata (lo "sposalizio della Vergine"!) che il termine non ci aiuta a comprendere bene la concezione ebraica di questi due principi in Dio. "Il mistero del sesso per i cabbalisti ha realmente un terribile significato. Il suo insorgere nella vita dell'uomo è per essi un simbolo della relazione amorosa fra l'Io e il Tu divini, il Santo, che egli sia lodato, e la sua *Shekhinah*" (Scholem, *Le*

grandi correnti, p.307). Quindi la vera relazione amorosa sessuale è quella di Dio; quella umana ne è il simbolo.

La riunione definitiva e stabile del Santo e della sua Shekhinah sarà causa ed effetto della redenzione: fino a quel momento, la lacerazione attraversa non solo il mondo, ma Dio stesso, e fino a quel momento non si può dire che Dio è uno. In altri termini, Dio senza il suo principio femminile è "meno" Dio, perché non è uno.

Da tutto questo si vede come, nonostante l'identificazione di Shekhinah e *Malkuth* (o *Jesod*), non si può asserire che la Shekhinah sia una *Sefirah*: nelle concezioni teoriche cabbalistiche c'è una tale instabilità, che di nessuna figura o affermazione noi possiamo dire che essa è acquisita definitivamente e che esclude tutte le altre. Quello che è costante è la concezione, già presente nello *Zohar*, che la Shekhinah rappresenti l'esilio di Dio.

Il peccato, poi le sventure di Israele, hanno fatto sì che questa frattura nella creazione si estendesse anche a Dio stesso, e quindi che una parte di Dio, la Shekhinah, sia rimasta coinvolta nella tragedia dell'uomo e di Israele e pertanto sia in esilio, sofferente.

Le prime tracce di questa dottrina, sebbene non ancora teorizzate, si trovano già nel Talmud. Nel trattato

Be-rakhoth 3a, si dice che rabbi Josè, ritiratosi a pregare in una grotta, udì «un'eco simile al tubare della colomba, che diceva: "Guai ai figli per i cui peccati io ho distrutto la mia Casa e ho dato alle fiamme il mio Tempio e li ho esiliati tra le genti"». E, proseguendo il testo, il lamento di Dio risuona tre volte ogni giorno. E quando nelle sinagoghe e nelle scuole viene benedetto il suo nome, il Santo scuote il capo e si lamenta: «Che cosa deve dire un padre che ha mandato in esilio i suoi figli?». Qui non si nomina ancora la Shekhinah, ma è evidente l'idea di una parte - se così si può dire - *patiens* in Dio: una parte che sarà identificata con la sua femminilità. Nel suo libro già citato *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Scholem scrive: «L'esilio della Shekhinah, o, in altre parole, la separazione del principio maschile e femminile presenti in Dio, viene concepito in gran parte come azione distruttiva del peccato umano e suo senso magico» (p. 137), ossia il peccato dell'uomo è stato così potente da nuocere a Dio. Però il peccato dell'uomo (...) è una realtà cosmica che in qualche modo precede l'uomo stesso, e che nasce dalla "rottura dei vasi", cioè da una catastrofe cosmica originata dall'eccesso di luce che ricevono i "vasi" delle *Sefiroth*. La riunificazione di Dio e della sua Shekhinah è il senso della redenzio-

ne. Ecco perché ogni azione religiosa nella Qabbalah dovrebbe essere accompagnata dalla formula secondo cui essa ha luogo esplicitamente ai fini dell'unificazione di Dio e della sua Shekhinah.

Nel romanzo di Martin Buber *Gog e Magog* (Bompiani, Milano 1964), i maestri chassidici, per benedire, non usano le formule liturgiche tradizionali, ma dicono: «Per l'unione del Santo e della sua Shekhinah». Cioè, la benedizione, più che una invocazione della benevolenza di Dio, è un auspicio che in Dio si colmi la ferita della sua disunione.

Tu hai redento te stesso

Il Targum al Cantico dei Cantici (*Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, a cura di Umberto Neri, Città Nuova, Roma 1976, pp. 94-95), sui versetti 15-16 del cap. 1 «Eccoti bella, amica mia, eccoti bella! I tuoi occhi, colombe. Eccoti bello, amato mio! Sì, sei soave. E il nostro letto è verdeggianti», fa questo commento:

«Quando i figli d'Israele fecero la volontà del loro re, egli disse: "Come sono belle le tue opere, figlia mia, amata mia, Assemblea d'Israele ...". E l'Assemblea d'Israele rispose: "Come è bella la tua santa Dimora [la Shekhinah] quando tu abiti fra noi"». E poiché questa è una interpretazione del v. 16, che è la risposta

a Dio dell'Assemblea d'Israele, è evidente l'identità tra il "bello, amato mio" (Dio) e la Shekhinah, e di conseguenza il passaggio dal padre alla madre, al principio femminile».

(...)

Sulla sofferenza che la Shekhinah subisce in mezzo agli uomini, vi sono alcuni testi molto arditi. «Tu trovi che per tutto il tempo che Israele è schiavo, la Shekhinah è - se così si può dire - schiava con loro ... Rabbi Aqivà dice: "Se non fosse scritto nella Scrittura, sarebbe impossibile dirlo. Se così si può dire, Israele disse al Luogo (= Dio): Tu hai redento te stesso. Perciò tu trovi che in qualsiasi luogo fu esiliato Israele, la Shekhinah - se così si può dire - fu esiliata con loro"» (*Mekilta de-Rabbi Jishmael, Pisha*, XIV, su Es. 12,37-42). E ancora: «Se non fosse scritto nella Scrittura, sarebbe impossibile dirlo. Se così si può dire, "il Signore è giudicato nel fuoco" (Is 66,16). Non è scritto "il Signore giudica", ma "è giudicato"» (*Cantico Rabbà* II, 4). In questi testi è chiaro il passaggio continuo dalla nozione di Dio a quella di Shekhinah. Se «Tu hai redento te stesso», ciò avviene in quanto, redimendo Israele, Dio ha redento colei che è esule con Israele, e che quindi si identifica con Dio. Nel *Canto del mare*, un midrash su Esodo 15, si legge una sorta di inno bellissimo sulla Shekhinah: «quando furono

esiliati in Egitto, la Shekhinah andò con loro, come sta scritto: "Io scenderò con te in Egitto". Furono esiliati nel mondo, e la Shekhinah andò con loro, come sta scritto: "Posi il mio trono nel mondo". Furono esiliati in Babilonia, e la Shekhinah andò con loro, come sta scritto: "Per amore vostro sono stato mandato in Babilonia". E un giorno il Santo, benedetto sia, farà tornare Israele al monte della sua santità, come sta scritto: "E li farò giungere al monte della mia santità". E in seguito: "E li planterò sulla loro terra". Quando Mosè vide l'amore con cui il Santo, benedetto sia, amò Israele, disse davanti a lui: "Signore del mondo! Falli giungere e piantali là, e quella piantagione non sia mai sradicata, in eterno! E fa' scendere la Gerusalemme dal cielo, e non distruggerla mai in eterno; ed entrino in essa gli esiliati di Israele, e ivi dimorino con sicurezza"» (*Il Canto del mare*, cit., pp. 146-48; cfr. *Mekhilta* cit., loc. cit.). Questa Gerusalemme che scende dal cielo, in Apocalisse 21 è adorna come una sposa: forse anche questa è un'immagine della Shekhinah.

Dopo il grande periodo della Qabalah lurianica (Isacco Luria, 1534-72, e i suoi discepoli di Safed) in cui queste concezioni del maschile e del femminile vengono anche sviluppate in forma liturgica (la "veglia per Rachel", la "veglia per Lia", che sono i due

aspetti della Shekhinah), molto ricco di spunti per il nostro tema è il chasidismo. Dalla sua vasta letteratura, citeremo soltanto un episodio narrato nella "Settima porta" del libro di Jiri Langer, *Le nove porte* (Adelphi, Milano 1967, pp. 161-163). Langer racconta che il santo Veggente di Lublino mandò una volta due discepoli a fare Pasqua in Ungheria, in un posto lontano. E lì, durante il Seder, la cena pasquale, arrivarono tre ufficiali ungheresi con una bellissima donna: nessuno lesse la Haggadah, e i quattro ospiti risero, scherzarono e cantarono canzoni ungheresi, con grande scandalo dei due discepoli. Al rientro, riferirono la loro triste esperienza al Veggente, che così li redarguì: «Sciocchi!.. Se aveste detto di sì alla domanda [della donna che aveva loro chiesto se era loro piaciuta la festa] ... il mondo ne avrebbe avuto eterna salvezza. Sappiate, infatti, che i tre che vi fu concesso di vedere erano i progenitori Abramo, Isacco e Giacobbe, e la regina era l'Aureola della Divina Maestà in persona. Dal vostro sì dipendeva l'avvento del Messia, l'unione di Dio con la sua Maestà e la scomparsa della Morte e della corruzione per sempre». Rabbi Barukh, che era nipote del Santo Baal Shem, quando arrivava alle parole del salmo «Non darò sonno ai miei occhi né riposo alle mie palpebre finché non abbia tro-

vato una dimora a Dio», si fermava e diceva a se stesso: «fino a che trovo me stesso e faccio di me una dimora pronta a raccogliere la Shekhinah» (Martin Buber, *I racconti dei chasidim*, Garzanti, Milano 1979, p. 131).

(Viene in mente la celebre esortazione agostiniana: «Non andare fuori, torna in te stesso, la verità abita nell'uomo interiore»).

A questo punto, è necessaria qualche considerazione. La prima potrebbe essere il quesito: perché, in una indagine sul femminile in Dio, tanto ebraismo e poco cristianesimo? Gli spunti biblici che noi abbiamo visto e che il giudaismo ha così ampiamente sviluppato, nel cristianesimo hanno germogliato poco, per una ragione abbastanza semplice. Nell'ebraismo il femminile resta in Dio, nel cristianesimo, soprattutto cattolico, si concentra in Maria: madre, figlia, sposa. Anche perché questa enfasi mariologica è gestita da uomini per cui il matrimonio è una cosa vietata. Ma la concentrazione degli aspetti femminili del divino in Maria non ha impedito, anzi ha favorito, quasi per un'ironia teologica, una certa divinizzazione di Maria stessa, per salvare quello che Scholem, a proposito della Shekhinah, chiama "l'eterno femminino" (*Le grandi correnti*, p. 311). E viceversa Dio è rimasto, per così dire, limitato al Qadosh Barukh Hu. Per di

più l'aspetto sofferente, che nella concezione ebraica è inscindibile dal lato femminile di Dio, è stato visto in Gesù: perciò il Dio che sta nei cieli è rimasto un Dio maschio. Questa eliminazione del femminile divino è stata rafforzata dall'iconografia cristiana, che ha sempre dipinto Dio Padre con una grande barba. Tuttavia la Russell (art. cit., pp. 119-121) fa osservare, citando André Dumas, che la teologia siriana (e qualche volta la teologia ortodossa) considerava spesso lo Spirito Santo come un archetipo di femminilità e di unione ipostatica, e che sia le caratteristiche femminili che quelle maschili hanno in realtà una parte non solo nella descrizione del Dio di Israele, ma anche di Cristo. Perciò la Russell ritiene che sarebbe utile, in questo momento della storia, parlare dello Spirito Santo, il Consolatore e Riconciliatore, con un pronome femminile. La teologia femminista, (e per quanto ci riguarda, il femminismo teologico ebraico americano), ha sviluppato una femminilizzazione di Dio un po' artificiosa, soprattutto per il suo singolare uso linguistico, ma comunque rappresenta uno sforzo notevole per demascolinizzare Dio.

In quel giorno Dio sarà uno

Oggi, non c'è dubbio che il Dio maschile e potente è in crisi. Il Dio

maschile e potente si è rivelato più un ostacolo che una spiegazione per tutto quanto è avvenuto in questo secolo. Un ostacolo che, proprio in quanto ostacolo, smentisce la potenza stessa di Dio. D'altra parte, all'origine della cosmogonia e cosmologia cabbalistica lurianica, c'è la nozione dello *tzimtzum*, ossia dell'autoritrarsi di Dio per far posto al creato. Questo ritrarsi di Dio, secondo la qabbalah lurianica, comporta che nello spazio "lasciato libero" da Dio si compia una «fecondazione dell'elemento femminile da parte dell'elemento maschile in Dio» (Casaril, *Rabbi Siméon* cit., p. 107), un atto sessuale da cui nasce tutto ciò che esiste. Ma soprattutto, con lo *tzimtzum* potremmo dire che nasce il volto femminile di Dio, perché lo *tzimtzum* segna la fine - se mai c'è stato in principio - del Dio indistinto, indifferenziato, impensabile ecc., e segna l'inizio del Dio polare, in cui, costitutiva del suo essere Dio del creato, c'è la rinuncia, ossia un principio femminile. Perciò la divisione maschile-femminile in Dio porta fatalmente, necessariamente alla rivelazione del Dio debole, che ha bisogno di essere ricomposto. A tale proposito, i mistici ebrei citano, come abbiamo ricordato altre volte, Zaccaria 14,9: «in quel giorno Dio sarà uno e il suo nome uno». Ma vogliamo sottolinea-

re ora che si tratta di "quel giorno", non di questo: lo *hieros gamos* è escatologico, oggi Dio è - se così si può dire - solo nella fase di *qiddushin*, di preparazione alle nozze.

Un rabbino contemporaneo ha affermato che Dio conosce se stesso vivendo la vita degli uomini. È vero; ma dobbiamo specificare: conosce se stesso vivendo la vita di ogni uomo e di ogni donna. E ciò è possibile proprio per quel teomorfismo che citavamo all'inizio, cioè per il fatto che la vita di ogni uomo e di ogni donna ha il suo modello in Dio.

Allora la Shekhinah, anche prescindendo dalle complicate raffigurazioni e mitologie cabbalistiche (perché, come abbiamo detto, la Shekhinah è un concetto anteriore alla qabbalah) deve essere considerata nello stesso tempo il dolore e l'amore di Dio. Così torniamo ai nomi dimenticati di Dio, all'immagine degli uccelli; e oggi, man mano che impallidisce e si sgretola l'immagine del Dio maschile e potente, noi scopriamo sempre di più l'immagine del Dio femminile e sofferente. Anzi, potremmo dire con un'altra immagine, con un altro paradosso, che quel volto femminile di Dio, forse oggi, dopo Auschwitz, è l'unico volto di Dio sopravvissuto a quella che giustamente è stata da molti chiamata la distruzione della sua immagine.

Riprendiamo con piacere la recensione apparsa sull'Osservatore Romano del monumentale lavoro del nostro caro Luigi Sandri sulla storia dei Concilii

Sabato 11 ottobre 2014 - L'Osservatore Romano

I concili nella storia

Grande racconto

È sempre meritevole parlare e studiare il concilio Vaticano II che - per dirla con san Giovanni Paolo II - per la Chiesa cattolica resta un orizzonte valido per affrontare il terzo millennio. È perciò meritevole la fatica di Luigi Sandri che ai concili e, in particolare, al Vaticano II ha dedicato una vasta opera di oltre mille pagine. Sfogliando il volume dal titolo *Dal Gerusalemme I al Vaticano III* (Trento, Il Margine, 2013, pagine 1080, euro 30) si percepisce l'impegno dell'autore a introdurre il lettore in un mondo poco conosciuto ma importante per capire le radici della vita cristiana e come nei secoli i credenti in Gesù abbiano sempre ricercato il modo di incarnare la propria fede nell'evoluzione dei tempi.

Sandri non nasconde la prospettiva da cui si pone in questa rivisitazione; si legge, infatti, nel sottotitolo: «I concili nella storia tra Vangelo e potere». In realtà gran parte del testo è riservato alla preparazione, allo svolgimento e all'applicazione del concilio Vaticano II, considerato la pietra miliare, uno spartiacque nella storia bimillennaria del cristianesimo. E questo non tanto per una diversità intrinseca

del Vaticano II rispetto agli altri concili che pure, in qualche forma, l'autore rileva, quanto piuttosto per il contesto che ha accompagnato la preparazione, la celebrazione e l'applicazione dell'ultimo concilio.

Nessuna assise conciliare precedente, infatti, era stata tanto numerosa e seguita da una così vasta opinione pubblica di credenti e non credenti. Gli anni Sessanta del Novecen-

to sono stati una stagione per tanti versi irripetibile che hanno spinto in avanti il distacco dall'età precedente con grandi trasformazioni scientifiche, tecniche (si pensi allo sbarco sulla Luna), politiche ed economiche (si pensi alla fine del colonialismo). E in particolare al fatto che il concilio si celebrava potendo contare su mezzi di comunicazione di massa impensabili nei secoli passati. In tal modo un evento di Chiesa tanto importante è diventato popolare nell'intero pianeta considerato ormai un villaggio globale, dove l'informazione in tempo reale ha contribuito a cambiare profondamente i costumi.

La maggiore coscienza che l'uomo ha acquistato di sé e dell'universo può spiegare anche l'appassionato dibattito su scala planetaria che ha accompagnato la preparazione, l'evento conciliare e specialmente la sua applicazione. Grazie anche a figure di Pontefici di straordinario carisma come Giovanni XXIII e Paolo VI che hanno realizzato le diverse fasi del concilio lasciando ai loro successori un sentiero valido anche oggi come è stato riconosciuto da Papa Francesco proclamando Roncalli santo e Montini beato.

La grande domanda sottesa a tutto il volume sembra essere proprio questa: riuscirà la Chiesa cattolica a rinnovare la sua vita spirituale e istituzionale così da presentare in modo traspa-

rente il Vangelo agli uomini di oggi e ci sta riuscendo concretamente dopo il Vaticano II? È stato sufficiente questo concilio per entrare nella modernità o è stata la spinta iniziale che ha bisogno di essere completato da un nuovo e ravvicinato concilio? Il volume di Sandri racconta con linguaggio chiaro e minuzioso, i passaggi fondamentali di ognuno dei grandi concili. Non a caso di ciascuno, da vero giornalista di professione, coglie i punti nodali che hanno creato appassionati dibattiti nel loro tempo e nei secoli successivi. In particolare, come si è detto, quelli del concilio Vaticano II.

Tuttavia, specialmente la parte finale, quella riservata al tempo del dopoconcilio fino ai nostri giorni, assume in crescendo lo stile della cronaca più che della storia. Del resto uno dei meriti di questo volume sta proprio nell'essere riuscito a rendere la storia dei concili un grande racconto, impegnativo ma tirato fuori dal semplice interesse ecclesiastico e tuffato pienamente nella storia dell'umanità e dei contesti concreti delle epoche che si sono succedute da Gerusalemme, sede del primo concilio apostolico, forse nell'anno 48, fino al 2013, anno dell'elezione di un Papa di nome Francesco che da subito ha suscitato interessanti riflessioni e revisioni anche nell'ambito dei non credenti o dei critici dell'esperienza cristiana. (c.d.c.)

Pier Giorgio Rauzi

Evoluzione tecnologica e bioetica

Dall'eutanasia all'eugenetica

Sono molte le domande che sentiamo porre o le sentenze che qualche volta si stilano con qualche precipitazione sul mondo moderno e sui mutamenti indotti dal processo di modernizzazione. Domande che qui voglio porre in termini problematici con l'intento di sollecitare qualche embrione di risposta o qualche rilancio per ulteriori approfondimenti a partire però dalla presa d'atto del mutamento avvenuto e basandosi su di esso.

Degrado etico della società contemporanea o inevitabile necessità di confrontarsi con quanto la scienza e l'evoluzione tecnologica offrono come possibilità inedite rispetto al passato?

Perché "oggi", rispetto anche a uno "ieri" recente, troviamo all'ordine del giorno dell'opinione pubblica parole come "eutanasia" ed "eugenetica" neologismi quasi sconosciuti al vocabolario della gente comune fino a pochi decenni orsono?

Ritengo di poter affermare che proprio l'evoluzione tecnologica (non necessariamente sempre ad alto contenuto di sofisticazione, e certamente accanto ad altre importanti variabili che in questa sede lascio a competenze di altre discipline) è ciò che costringe a confrontarsi con situazioni che cambiano profondamente anche gli eventi della vita quotidiana e i modi di affrontarli.

In questa sede voglio soffermarmi sull'evoluzione tecnologica come variabile non sempre e non necessariamente dipendente dalla scienza. La tecnologia, infatti, tende sempre più ad assumere una sua logica e a imporre un suo potere al quale, proprio perché impersonale, non è possibile sottrarsi e che è patetico contestare. La nostra vita, individuale e sociale, è ormai tecnologicamente dipendente per la sua stessa sopravvivenza. Forse era proprio questo che Heidegger intendeva quando, riferendo-

si alla "techne" e alla sua capacità onnipervasiva e ineluttabile, concludeva, lasciando poco spazio alla speranza, che "solo un dio ci potrà salvare".

Mi voglio limitare qui a quanto le ricerche, che ho condotto prima sull'exitus dalla vita (la fase terminale e la morte) e successivamente sull'introitus alla vita (la fase embrionale e la nascita), hanno rilevato a questo proposito.

L'**exitus**: la fase terminale della vita e la morte, hanno dovuto fare i conti negli ultimi decenni con l'evoluzione tecnologica che in rapida successione ha permesso di introdurre e ha costretto a confrontarsi

- con il concetto e la pratica del cosiddetto accanimento terapeutico *versus* astensione terapeutica con relative problematiche etiche, deontologiche e giuridiche, ma anche

- con quella evoluzione tecnologica che ha permesso la pratica dei trapianti con relativi espianti,

- con le terapie del dolore,

- con una qualità della vita messa in discussione dallo stesso protrarsi della sua durata

e

- con un concetto di morte sempre più frequentemente spostato dall'ambito di un evento naturale a quello di una convenzione sociale.

Prima le cose erano diverse, ma

si trattava di una diversità segnata dai, e costretta nei, limiti entro cui scienza e tecnologia si muovevano.

È a memoria di molti di noi la fase terminale vissuta ancora tra le mura domestiche, dove il medico di famiglia prendeva atto che ormai l'unica cosa che restava da fare era raccomandare ai parenti di tener bagnate le labbra del paziente rese secche dalla disidratazione dovuta all'impossibilità di deglutire che la fase terminale comporta.

La scienza medica toccava senza eccessive frustrazioni il proprio limite e passava la mano, con quasi logica accettazione da parte di tutti, alla competenza del potere religioso a cui era affidata la gestione del limite non come muro contro cui sbattere, ma come soglia da varcare per un al di là col quale fare i conti del bilancio di una vita.

Oggi le cose sono cambiate e l'evoluzione tecnologica, non necessariamente quella sofisticata ad alta implicazione di macchinari complessi che richiedono investimenti ingenti di risorse, ma quella semplice e povera come la flebo, cambia completamente la situazione, spostando il limite ben al di là dei tre giorni di sopravvivenza segnati dalla disidratazione a cui l'incapacità di deglutire costringeva. Limite spostato ulteriormente dalle tecnologie di nutrizione artificiale che risolvono anche

il problema della fine (dopo 15 giorni) per inedia.

E così quello che fino a un recente passato si concludeva, si risolveva, in tre giorni oggi si protrae per tempi indefiniti e costringe inevitabilmente a porsi problemi che prima non si ponevano, semplicemente perché la situazione non li implicava.

Ma la cosa che moltiplica e complica ulteriormente i problemi della fase terminale, e che deriva dalla constatazione che questi limiti sono in costante movimento, è la convinzione diffusa che compito della scienza e della tecnologia sia quello di spostarli all'infinito, venendo incontro alla profonda esigenza di immortalità che ogni io (ancor più nella sua moderna ipertrofia) coltiva per sé. (Tutti devono morire e forse anch'io – diceva un vecchio frate). E questa è la ragione per la quale oggi nessuno muore più perché è un essere mortale, ma perché qualcuno non ha ancora saputo spostare il limite un po' più in là. Ed è quest'esigenza di spostamento, accanto all'effettivo costante spostarsi dei limiti della vita, che costringe a confrontarsi col loro movimento anche in termini etici, e l'etica è spesso o forse inevitabilmente in ritardo rispetto al movimento e al mutamento indotto dal processo di modernizzazione in questo e in tutti i suoi ambiti, ivi

compreso l'ambito della soglia come passaggio per un aldilà sempre meno competitivo rispetto all'aldiqua.

Dopo l'analisi dell'esistente e dei mutamenti che l'esistente ha mutato dal processo di modernizzazione tecnologica non è compito del sociologo fare proposte. Ritengo in ogni modo che non si possa continuare a dare risposte edite a domande e situazioni inedite.

Dal punto di vista giuridico anche l'esperto non ha risposte univoche e definitive.

Dal punto di vista etico e deontologico ho l'impressione che il quadro dell'esistente induca a prendere in considerazione l'opportunità di approfondire il concetto di accanimento terapeutico.

A questo proposito la stessa *dichiarazione* della Congregazione per la dottrina della fede dell'allora cardinal Ratzinger del 1980 fa delle affermazioni che offrono ampi margini interpretativi e di coincidenza anche per il versante di un'etica laica là dove dice: *“E importante oggi proteggere, nel momento della morte, la dignità della persona umana e della concezione cristiana della vita contro un tecnicismo che rischia di diventare abusivo”*. Dove, se si prescinde dalla *concezione cristiana della vita*, la dichiarazione può essere accostata a quella contenuta nella prima parte della presentazione del-

la proposta di legge dell'onorevole Loris Fortuna dal titolo "Norme sulla tutela della dignità della vita e disciplina dell'eutanasia passiva". Così come là dove la *dichiarazione* afferma: *"Nell'imminenza di una morte inevitabile nonostante i mezzi usati, è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita, senza tuttavia interrompere le cure normali dovute all'ammalato in simili casi. Perciò il medico non ha motivo di angustiarsi, quasi che non avesse prestato assistenza ad una persona in pericolo"*.

Il problema che si pone è:

- La flebo per idratare il paziente può in certi casi ricadere nella fattispecie dell'accanimento terapeutico? (vedi pag. 203 de "La morte medicalizzata", EDB Bologna 1993). In quali casi? Quali sono i criteri per individuare questi casi?.
- La Peg è accanimento terapeutico? Quando? Un conto è avviarla un altro è sospenderla. Chi fa queste scelte e in base a quali criteri?
- No consensuale all'accanimento terapeutico.
- No all'accanimento terapeutico in situazioni in cui il consenso del paziente non è più praticabile.

Eutanasia e suicidio sono fattispecie diverse (cfr. i film "Le invasioni barbariche" 2003 e "Meno morta di altri" 1992).

E veniamo all'**introitus**, riferito a tutte le problematiche relative al concepimento, all'evolversi della gestazione e alla nascita.

L'ingresso alla vita viene oggi a impattare con un'evoluzione tecnologica che negli ultimi decenni è andata dalla ecografia alle più recenti analisi predittive alle prospettive di possibili manipolazioni genetiche che aprono inevitabilmente anche qui il campo sia all'eugenetica negativa che a quella positiva.

Le implicazioni etiche in tale ambito problematico e inquietante sono ancor più impegnative e urgenti. Costringono tutti – come vedremo – a confrontarsi (per limitarci ad alcuni aspetti le cui implicazioni etiche e non solo etiche sono immediatamente percepibili) con lo spostamento del concetto di salute e di malattia dall'area del "patologico" a quella dell'"indesiderabile" fino ad arrivare al cosiddetto "aborto terapeutico" dove è giocoforza rilevare la distanza abissale tra capacità diagnostiche della scienza e della tecnologia e reali possibilità terapeutiche.

Evoluzione tecnologica dunque con la quale l'etica deve e dovrà sempre più mettersi a confronto senza nostalgie per un passato, che per molti aspetti non merita rimpianti e al quale in ogni modo non si ritorna, per un'etica della responsabili-

tà consapevole in un'ottica di laicità come virtù, in cui si possano incontrare, al riparo da ogni fondamentalismo, sia i percorsi di derivazione religiosa che quelli di derivazione agnostica alla ricerca di risposte a quel "vuoto etico" che la razionalità strumentale e le cosiddette leggi del mercato portano con sé.

Ma vediamo più dettagliatamente i passaggi che rendono l'introitus alla vita sempre più condizionato dall'evoluzione tecnologica.

L'avvento delle tecniche per la diagnostica prenatale rappresenta un primo passaggio dalla strategia genetica "difensiva" (ricordiamo che la natura stessa si mobilita in questa direzione impedendo in molti casi l'annidamento di ovuli fecondati difettosi e ricordiamo anche gli "impedimenti" che lo stesso diritto canonico oppone da sempre a matrimoni di coppie con elevato tasso di probabilità di avere figli portatori di handicap) alla strategia genetica "miglioristica".

Questa strategia, assai più inquietante sotto il profilo etico-sociale con il suo obiettivo dichiarato di selezionare gli embrioni "difettosi", rientra nell'ambito di quella che Hans Jonas chiama "eugenetica preventiva della compassione". Nell'ottica di questa strategia è sostanzialmente accettato l'aborto e in molti casi, quest'ultimo è lo sbocco pratico e praticabile pre-

visto a conclusione del procedimento diagnostico. Un danno grave e "irreparabile" – come ad esempio quello che chiamiamo comunemente "mongolismo" (che nonostante la durata e la qualità medie della vita dei soggetti Down siano oggi aumentate e migliorate grazie alla tecnica moderna, per la nostra società ricade sempre più nella fattispecie del danno "irreparabile") – pare essere ormai motivazione sufficiente e socialmente condivisa per l'aborto. E una selezione prenatale tende ormai a rientrare nella semplice sfera di applicazione della tollerata e moralmente perseguibile eugenetica negativa (che però a questo punto non conserva più il suo carattere distintivo di "incruenza").

Queste nuove possibilità predittive, che la tecnologia mette a disposizione ormai di tutti coloro che ne vogliono usufruire, favoriscono il passaggio medico-sociale dal "patologico" all'"indesiderabile" e nello stesso tempo materializzano in forme nuove più sotterranee ma con maggiori possibilità di legittimazione, la prospettiva di quanto si era tentato nel campo dell'eugenetica positiva durante la fase primo-moderna dell'"ordine scientifico-razionale" imposto dall'alto, per lo più da regimi autoritari.

Oggi la tentazione eugenetica positiva non è più relegata nel campo di tecnologie futuristiche (la clonazione

di esseri viventi è ormai una realtà), essa, infatti, è già parzialmente realizzabile con l'introduzione di queste tecniche di diagnosi prenatale ormai di routine che danno la possibilità di decidere – in base a riscontri di eventuali caratteristiche non desiderabili nel feto – per la prosecuzione o meno del suo ulteriore sviluppo.

Possiamo dire che l'individuazione di una malformazione fetale introduce la prospettiva del cosiddetto aborto "terapeutico", ovviamente non obbligatorio. E i dati che cominciano a emergere danno indicazioni di una sempre più larga e tutto sommato pacifica accettazione di una strategia politico-sanitaria di tipo utilitaristico (economico-strumentale) che si adegua agli effetti sociali della nuova tecnologizzazione di questo ambito.

Timide reazioni a questo orientamento comportamentale si sollevano soltanto:

- a) da settori del "residuo" dell'etica sociale solidaristica di matrice religiosa, tradizionalmente contraria a ogni tipo di aborto volontario (anche se in questo stesso ambito l'attribuzione al feto o addirittura all'embrione di quella dignità di cui oggi lo si vuole investito è di "tradizione", si fa per dire, piuttosto recente);
- b) dai retaggi di estrazione femminista, che vedono gli accertamenti per

cromosomopatie su la donna incinta come una variante sociale della coercizione eugenetica, attuata attraverso la pressione sulla donna sia perché si sottoponga agli esami sia perché abortisca nel caso in cui il test risulti positivo. In effetti, anche se la decisione di effettuare la diagnosi prenatale rimane volontaria, alla società rimane sempre il potere di influenzare le scelte in merito degli individui, "minacciando" ad esempio di non contribuire a sostenere le spese sanitarie per malattie "evitabili", perché troppo alte in rapporto all'equa distribuzione delle risorse pubbliche, o "impuntando" questi eccessi di spesa a coloro che ancora si ostinano a mettere al mondo sofferenze "inutili";

- c) dai gruppi organizzati di disabili, che ritengono questo tipo di aborto selettivo offensivo nei loro riguardi e moralmente inaccettabile in quanto basato su una negativa discriminazione (uno stigma di impresentabilità sociale) nei riguardi delle persone nate affette da quelle stesse malattie per cui l'aborto terapeutico è previsto.

La gran parte della società civile invece, aderendo al modello vincente tecnico-scientifico-economico privo di personalità responsabile, sembra orientata a sostenere questa tipologia "ambigua" di eugenetica ne-

gativa, basandosi sulle motivazioni “umanitarie” sopraccennate: il “diritto del nascituro alla salute e al benessere” da una parte, e, dall’altra, quelle “utilitaristico-evoluzionistiche” secondo le quali non si devono gravare la società e le successive generazioni con malattie genetiche.

A tale proposito sembra proprio che si stia aprendo una prospettiva di grande rilevanza etica intorno alla costruzione della nuova “immagine di sé”, di cui l’uomo contemporaneo sembra volersi autodotare, e del conseguente nuovo criterio con cui valutare la variabile “qualità della vita”. Si può coltivare il sospetto che tale criterio, se costruito e interpretato in un’ottica puramente utilitaristico-funzionale, possa arrivare a introdurre un nuovo concetto di “normalità” sociale, che sarebbe inevitabilmente fonte di nuove discriminazioni.

Il desiderio dei genitori di avere una discendenza “perfetta”, infatti, può giungere a travalicare i canoni finora condivisi di “accettabilità” della vita e stabilire dei criteri viepiù ambiziosi per la progettazione del concependo e per l’accettazione del concepito (a partire per esempio dalla scelta del sesso).

Il punto è che non esiste un potere, una guida autorevole istituzionalmente e socialmente riconosciuta che possa stabilire – dato e non concesso

che abbia il diritto di farlo – le caratteristiche di questo ipotetico “bambino perfetto”. Chi può decidere il criterio per la perfezione o la normalità o la desiderabilità? Come decideranno i genitori quali geni modificare se il loro feto fosse predisposto a qualche seria anomalia “indesiderata”? Tutto dipende ovviamente anche da come è definito il concetto di anomalia. Se il suo criterio di definizione è nelle mani dei (o fortemente influenzato dai) nuovi poteri tecnico-economici e del mercato – che offrono oggi all’uomo la nuova “salvezza terrena” individualizzata nell’aldiqua, in luogo della tradizionale “salvezza eterna” nell’aldilà –, non corriamo forse il rischio di arrivare a includervi caratteristiche un tempo risibili, ma oggi sempre meno, quali l’obesità o la calvizie?

Così utilizzata la diagnosi prenatale – come sostiene Jonas – “potrebbe non solo contribuire a far ulteriormente sparire l’orrore per l’uccisione del feto e a diffondere nella società questa consuetudine idealmente incoraggiata, ma trasformerebbe la timorata prevenzione del male più grande nella superba aspirazione al bene più grande: ci troveremo così in mezzo al territorio, pericoloso tanto in senso biologico che umano, dell’eugenetica positiva”.

Pur partendo dunque dalla giustificata preoccupazione nutrita da tutte

le coppie durante i mesi di gravidanza come fonte del più che legittimo desiderio di mettere al mondo un figlio sano, uno dei fattori culturali che sembrano aver maggiormente influito sull'acuirsi del problema etico nella diagnostica prenatale è rappresentata dalla nuova "filosofia di vita" moderna del "ben/essere a tutti i costi".

È legittimo però a questo punto domandarsi se non stiamo assistendo al sorgere di una cultura selettiva ed eugenistica, nella quale i singoli momenti diagnostici della fase prenatale altro non sono se non momenti iniziali di un lungo processo, richiesto funzionalmente da una società che pensa così di favorire e proteggere un concetto di salute che sia soprattutto *fitness*, ovvero il benessere inteso in senso edonistico e che esalta l'efficienza fisica come valore primario e condizione preliminare per essere accolti nella società stessa.

Ecco perché ritengo moralismo ipocrita scaricare tutte le responsabilità sulla donna che sceglie di abortire caricandola di ulteriori sensi di colpa rispetto a quelli che già di per sé scelte di questo tipo comportano. La donna e la coppia che compiono questa scelta sono, infatti, l'ultimo anello di una catena assai più lunga e articolata dove peraltro è difficile individuare responsabilità personali imputabili.

In effetti, bisogna riconoscere co-

me la diagnosi prenatale venga oggi incontro a diffuse disposizioni culturali e "esigenze" sociali:

- l'attitudine al controllo del processo procreativo (indispensabile alle nuove famiglie nell'epoca della "flessibilità");
- il desiderio di una discendenza sana, se non perfetta (il "minorato" è, per definizione, poco flessibile: non sembrerebbe proprio aver scampo nella giungla della precarietà diffusa);
- l'esigenza utilitaristica di minimizzare il costo familiare e sociale delle cure richieste dalle persone portatrici di handicap.

Questioni che si pongono sì alla coppia di futuri genitori, ma anche alla società e al personale medico, per il ruolo da quest'ultimo svolto nella quantità e qualità di informazioni fornite ai "clienti" nonché alla sua stessa coscienza deontologicamente formata e orientata.

Vediamo nel dettaglio alcune di queste questioni:

Anzitutto qual'è in questo contesto la portata del ruolo medico all'interno di una pratica sanitaria sempre più tecnicizzata?

Abbiamo visto che l'elemento caratteristico di questo ambito della medicina appare oggi la persistente discrepanza tra *capacità diagnostica* e *reale capacità terapeutica*. La sfasatura

tra diagnosi e terapia risulta di portata tale da configurarsi come la rottura dello stesso contesto concettuale medico che investe pesantemente la stessa deontologia professionale.

Da un lato c'è chi sostiene che ogni programma sanitario, ogni indicazione medica che favorisca direttamente o indirettamente l'aborto selettivo dimentica che per sua essenza la medicina opera storicamente proprio "contro" la selezione naturale: il fatto che per eliminare la sofferenza e prevenire una vita gravemente menomata la medicina possa essere autorizzata a eliminare coloro che soffrono, implicherebbe un suo radicale mutamento di ruolo che la porterebbe alla presunzione di un potere "assoluto" sui pazienti e sulla vita in generale. Il medico plenipotenziario per la nascita come per la morte sia per le scelte eugenetiche che per quelle eutanasiche.

Dall'altra parte c'è chi è portato a ritenere la "prevenzione" come compito integrante della medicina, non necessariamente collegata a finalità di stampo eugenetico. La diagnosi prenatale viene da questi ultimi presentata come un insostituibile presupposto per sviluppare e perfezionare interventi anche in fase fetale. Essa è sempre comunque in grado di offrire preziose conoscenze per rafforzare l'efficacia ostetrica in fase prenatale, sottolineando che l'individuazio-

ne di un feto malformato può andare a favore del feto stesso perché, in caso non venga abortito, può essere sottoposto a più rigorose e tempestive cure prenatali e fatto nascere in una struttura più appropriata.

In realtà il "therapeutic gap" allo stato attuale delle conoscenze e delle risorse della medicina apre nella quasi totalità dei casi soltanto l'alternativa di accettare il nascituro con il suo deficit o di ricorrere all'interruzione di gravidanza. Per questo motivo – vista la sempre minor propensione delle coppie a correre il rischio di mettere consapevolmente a questo mondo soggetti portatori di handicap ritenuti clamorosamente inadeguati ai ritmi di vita che la modernità impone – nasce una nuova interconnessione diretta fra diagnosi prenatale e I.V.G. come unica risposta che la medicina oggi può dare alle eventuali patologie diagnosticate. Per questo c'è chi afferma che l'esame genetico o è inutile o è solo la "chiave" per accedere all'aborto, e su questo ragionamento fonda l'obbligazione morale di rifiutare tale esame.

Tutto questo porta a nuove, numerose e complesse implicazioni etiche, giuridiche, medico-legali e psico-sociali, fra cui

- il rischio connesso con i vari tipi di intervento diagnostico (pur se in progressiva e drastica diminuzione),
- le modalità dell'informazione rivolta

al pubblico e alla coppia interessata, - l'accesso al servizio diagnostico e alla valutazione della congruità delle indicazioni per la diagnosi prenatale.

Ma non sono sempre e soltanto motivi medici, bensì spesso anche motivi economici a essere chiamati in causa a sostegno della diffusione dei metodi diagnostici: la cura delle persone disabili comporta dei costi sociali elevati, costi che possono essere "tranquillamente" evitati attraverso la loro individuazione in fase di sviluppo e bloccandone lo sviluppo ulteriore. Questo sforzo di riduzione dei costi per la società, ottenibile mediante una massiccia introduzione di programmi di *screening* prenatale per anomalie cromosomiche, sembra oggi caratterizzare a senso unico la politica sanitaria nazionale, burocraticamente ridotta al ruolo di efficiente tutore del programma di eradicazione dell'handicap, programma che nessuna istituzione ha pianificato, ma che l'innovazione scientifico-tecnologica ha reso possibile, i nuovi poteri tecnico-economici e mediatici hanno interesse a incoraggiare, e l'istituzione politica pubblica a diffondere (magari per giustificarsi davanti all'elettorato come degna e capace di modernizzazione pilotando la società verso il nuovo vincente modello sociale utilitaristico-individualizzato).

I nuovi poteri d'intervento medico e tecnologico sulla vita quindi, al di là dell'interesse strettamente diagnostico e terapeutico, coinvolgono rilevanti interessi economici, per loro natura più forti di quelli strettamente medici e tendenti a condizionarne l'impiego entro il quadro a loro più pertinente: quello utilitaristico del mercato.

Le scelte genetiche procreative richieste in futuro ai singoli individui dovranno dunque essere, allo stesso tempo, decisioni morali con ramificazioni economiche e decisioni economiche con ramificazioni morali. Il vero problema nasce dal fatto che in tali decisioni personali vengono a manifestarsi alcune delle tensioni e contraddizioni tipiche di questa fase di crisi della modernità. La moderna immagine dell'"uomo nuovo" imposta (o sorta spontaneamente nella *deregulation* liberista) dall'attività dei nuovi poteri tecnico-economici e mediatici (privati, invisibili e ineffabili, quindi facilmente protetti da pubbliche imputazioni e, quindi, da assunzione di responsabilità), viene per così dire puntualmente "incamerata" dalla gran massa degli individui che sono oggi alla ricerca – al tempo stesso affannosa e affannata – di un modello di identità. La disintegrazione dell'etica sociale solidaristica (comunitaristico-spirituale) intrinseca al processo moderno di secolarizzazione, ha get-

tato l'uomo fra le braccia della società produttiva, consegnando al singolo individuo sia il *diritto* di trovare la propria strada per la felicità (la "salvezza"?), sia il *dovere* di esercitare personalmente questo diritto per contribuire al progresso collettivo.

Ci troviamo così di fronte a un'evoluzione tecnologica che innesca, di fatto, una selezione genetica senza che nessuno abbia mai osato né avuto la necessità di proporre esplicitamente in pubblica sede un tale obiettivo, e senza l'esigenza di valutare collettivamente (vista l'assenza di una sede istituzionalizzata preposta allo scopo) e responsabilmente (considerato lo stato di "incapacità morale" che sembra caratterizzare l'uomo contemporaneo) quanto questo sia desiderabile o eticamente plausibile.

La tecnologia inventa e realizza, la società incorpora tramite la duplice tendenza:

- da una parte la tendenza della politica (eticamente svuotata) a rendere "burocraticamente moderno ed efficiente" l'impianto economico utilitaristico, e
- dall'altra la tendenza degli individui, moralmente e non solo moralmente incapaci di muoversi al di fuori degli angusti orizzonti proposti dal medesimo impianto, ad adeguarsi a essa.

Questo è il quadro entro cui l'evoluzione tecnologica ci ha incorni-

ciati e costretti. Ed è in questo quadro che l'etica e la bioetica nella fattispecie dovrà muoversi se vuole ovviare a quel "vuoto etico" che la razionalità strumentale della modernizzazione ha prodotto.

Sarà solo un dio che ci potrà salvare dal potere della *techne* o, se possiamo affidare alla speranza come virtù teologale anche il compito di spargere qualche seme nella storia, non potremmo trovarci, credenti e non credenti, tra coloro che ritengono possibile un mondo diverso per provare a costruirlo?

BIBLIOGRAFIA di riferimento

- Rauzi P.G., - Menna L., *La morte medicalizzata*, RDB, Bologna 1993.
- Rauzi P.G., - Gandini L., *La morte allo specchio. La morte secolarizzata nel cinema contemporaneo*, Ed L'IN-VITO, Trento, 1998.
- Rauzi P.G., *La morte secolarizzata nella società moderna*, in *Sarà così lasciare la vita*, a cura di Crozzoli Aite L., Ed Paoline, Milano, 2001.
- Ciresola C. - Rauzi P.G., *Diagnosi prenatale: quando la medicina può diventare eugenetica* in *La bioetica nella scuola*, a cura di Tugnoli C., IPRA-SE TRENTO Annali 2001.
- Zuccher C., *Etica, secolarizzazione, tecnica e modernità* tesi di laurea Università degli Studi di Trento, Facoltà di Sociologia, Trento, 2002.

APPELLO

di Alex Zanotelli

No a banche armate, sì a difesa non armata

La guerra imperversa ormai dalla Somalia all'Iraq, dalla Siria al Sud Sudan, dal Califfato Islamico (ISIS) al Califfato di Boko Haram (Nigeria), dal Mali all'Afghanistan, dal Sudan (la guerra contro il popolo Nuba) alla Palestina, dal Centrafrica al Libano. La Libia sta sprofondando in una paurosa guerra civile di tutti contro tutti, come sta avvenendo nello Yemen. L'Ucraina sta precipitando in una carneficina che potrebbe portare l'Europa in guerra contro la Russia. È già ritornata la Guerra Fredda fra Russia e i paesi del Patto NATO che persegue una politica di espansione militare che va dall'Ucraina alla Georgia. "La grande Spada", di cui parla l'Apocalisse, è ritornata a gover-

nare la terra e sospinge tutti i paesi ad armarsi fino ai denti. A livello mondiale, infatti, oggi si spendono quasi cinque miliardi di dollari al giorno in armi. Solo in Italia spendiamo 70 milioni di euro al giorno in armi, senza contare i 15 miliardi di euro stanziati per gli F-35 e 5,4 miliardi per una quindicina di navi militari. Ma ancora più grave è il ritorno trionfale delle armi atomiche. Gli USA spenderanno nei prossimi anni 750 miliardi di dollari per 'modernizzare' il loro arsenale atomico. La lancetta dell' "Orologio dell'apocalisse" è stata spostata dagli scienziati per il 2015, a tre minuti dalla mezzanotte della guerra nucleare, lo stesso livello del 1984, allora in piena guerra fredda. In questo con-

testo, dopo i fatti di Parigi, sarebbe grave che l'Occidente cadesse nella trappola mortale di una 'guerra santa' contro l'Islam. Sarebbe davvero la "Terza Guerra Mondiale". Per questo dobbiamo rilanciare con forza la nonviolenza attiva inventata da Gesù e messa in pratica da uomini come Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela. Aldo Capitini. E per incamminarci su questa strada, abbiamo oggi a disposizione due strumenti importanti: la campagna per la Difesa Non Armata e Nonviolenta e la campagna contro le Banche Armate.

La prima campagna, lanciata all'Arena di Verona il 25 aprile 2014, è una raccolta di firme per una Legge di iniziativa popolare che porta il titolo: "Istituzione e modalità di finanziamento del Dipartimento della Difesa civile, non armata e nonviolenta." L'iniziativa, sostenuta da un ampio schieramento del movimento per la pace, chiede l'istituzione e il finanziamento di un Dipartimento che comprende i corpi civili di Pace e l'Istituto di Ricerca sulla Pace e il Disarmo. Questo per dare concretezza all'articolo 11 della Costituzione ("L'Italia ripudia la guerra...!) e per dare fondamento istituzionale e autonomia organizzatrice al principio fondante della legge che vuole

il pieno riconoscimento della difesa alternativa a quella militare, come afferma la legge n. 30 del 1998. Il finanziamento invece di questa Difesa civile dovrà venire sia dai fondi provenienti dalla riduzione delle spese per la difesa militare sia dalle possibilità dei contribuenti da destinare la quota pari al 6 per mille dall'imposta sul reddito delle persone fisiche (IRPEF). Infatti, la Difesa non armata e nonviolenta, per essere efficace, deve essere preparata, organizzata e finanziata. Come si è sviluppato a dismisura il Genio militare deve ora svilupparsi il Genio civile per una difesa alternativa. La Campagna per essere efficace ha bisogno che in ogni regione, provincia, città e comuni si formino dei comitati per la raccolta firme che terminerà entro il 28 maggio 2015. (Per informazioni vedi: info@difesacivilenonviolenta.org.) Non possiamo accontentarci delle 50.000 firme richieste, ma dobbiamo portarne almeno mezzo milione che consegneremo al Presidente della Camera, perché la legge venga discussa al più presto in aula. Dobbiamo mobilitarci tutti in questa importante campagna.

Ma mi appello soprattutto ai vescovi, ai sacerdoti, alle comunità cristiane, perché si impegnino per questa Difesa Nonviolenta che nasce

proprio dall'insegnamento di Gesù di Nazareth.

In questo clima di violenza e di guerra, non è certo un compito facile, sfidare il "complesso militare-industriale" che oggi governa il mondo. Per questo trovo significativo che allo stesso tempo della campagna di Difesa Civile, sia stata rilanciata la Campagna contro le Banche Armate, da tre riviste missionarie e non-violente, Nigrizia, Mosaico di Pace e Missione Oggi. Se vogliamo, infatti, contrastare la Difesa Armata, dobbiamo mettere in crisi la produzione e la vendita di armi (l'Italia è all'ottavo posto nel mondo per la produzione di armi pesanti e al secondo per le armi leggere). Chi finanzia la produzione e l'esportazione di armi sono le banche: le cosiddette "banche armate". Non possiamo dichiararci per la pace e avere i nostri soldi in banche che finanziano le armi. È immorale! Oggi, grazie alla legge 185, il Parlamento italiano è obbligato ogni anno a dirci quali sono state le banche che pagano per l'export di armi italiane. Unicredit e Deutsche Bank risultano quest'anno tra le principali banche armate nella lista della presidenza del consiglio. Ma sono tante altre ad avere le mani sporche di sangue.

Questa campagna era stata lan-

ciata già nel 2000 rivolta soprattutto ai vescovi, parroci, responsabili di istituti religiosi. Purtroppo pochi hanno risposto in questi 15 anni! Eppure la pace è il cuore del Vangelo!

Per questo la rilanciamo con forza, chiedendo ai nostri vescovi, parroci, responsabili degli istituti religiosi di scrivere alla direzione della propria banca per chiedere se è coinvolta nel commercio delle armi. In caso di risposta vaga o di non risposta, chiediamo di interrompere i rapporti con la banca, rendendo pubblica la scelta. Mi appello, in particolare, alle comunità cristiane perché le trovo ancora "fredde". Ma ci appelliamo a tutti i cittadini perché insieme, credenti e non, diamo una mano perché le nostre banche impieghino i soldi per la pace, non per la guerra. (Per ulteriori informazioni vedi i siti di Nigrizia, Mosaico di Pace e Missione Oggi e quello della Campagna: www.banchearmate.it, dove troverete anche un fac-simile di lettera da inviare alla 'banca armata').

È ancora una delle tragedie nella storia dell'umanità che, come diceva Gesù, "i figli di questo mondo sono più scaltri dei figli della luce!"

Diamoci tutti da fare perché vinca la Vita.

Napoli, 3 febbraio 2015



Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - 38123 Trento, Tel. 0461 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Daniela Anesi, Chiara Bert, Silvano Bert, Alberto Brodesco, Stefano Cò, Nino Di Gennaro, Selena Merz, Mara Orsi, Mattia Rauzi, Piergiorgio Rauzi (resp.le a termini di legge), Giovanni Sartori, Viviana Tarter, Cristiano Zuccher - Abbonamento annuo € 20,00 - Un numero € 6,00 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Poste Italiane S.p.A. - Sped. in abb. post. - D.L. 383/2003 convertito in legge 27/02/2004 n. 46, art. 1, comma 2 DCB Trento - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento. linvito.trento@gmail.com