

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - Anno XV - n. 6 - 31 marzo 1959

Direttore: Enrico Peyretti - Condirettore: Leandro Castellani -
Direzione, Redazione e Amministrazione: Via Conciliazione, 4-d (Tel.
655.621 - 561.948) - c.e.p. 1/11870 - Spediz. in abbonamento postale
Gruppo II - Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abbo-
namento semplice L. 600, speciale L. 400, un numero L. 30, arretrato
L. 50. Autorizzazione del Tribunale di Roma, n. 4938. Decreto 5-12-
1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli
articoli non pubblicati non si restituiscono.



Uno fra i pericoli — o le deli-
zie — di questa nostra demo-
crazia sta nella subitanea, ino-
pinata pubblicità che può travol-
gere i nostri atti, la nostra per-
sona. Il diritto che ciascuno di noi
ha ad un suo posto nella società,
il senso della responsabilità di
ciascuno verso la comunità, sono
certo cose buone, che appartengo-
no allo spirito del nostro con-
vivere, anche se non pienamen-
te realizzate ancora. Cui si ag-
giungono i potenti mezzi di col-
legamento e di diffusione delle
notizie, con cui ciascuno di noi
può essere interessato, inserito al-
la vita della comunità, e delle
singole persone che la compon-
gono: e anche questo va bene.

D'altronde, rimane, se pure in
termini nuovi, la necessità del ri-
spetto della intimità della per-
sona della sua vita privata. E'
vero che ogni atto buono o cat-
tivo, direttamente o indirettemen-
te, finisce per avere una rilevanza
sociale, anche la stessa contem-
plazione. Ma è pur vero che ogni
atto è concepito nel mistero in-
sondabile della coscienza. Vi de-
vono essere dei limiti alla popo-
larità o alla diffamazione all'ap-
provazione o alla riprovazione,
che può essere investire una per-
sona per un suo atto.

Finiamo questa premessa astrat-
ta, e invochiamo i fatti. Abbiamo
assistito in questi giorni ad una
sarabanda veramente barbarica
delle cronache giornalistiche in-
torno a certi fatti criminosi, e su-
le persone che a torto o a ragio-
ne ne sono incriminate. Dove ogni
momento e aspetto della vita di
quelle persone era esplorato, vag-
liato, minutamente descritto e
propalato; dove la persona stes-
sa veniva non tanto nella sua
colpevolezza, quanto nella sua
stessa personalità complessiva, stu-
diata e giudicata; dove altre per-
sone venivano, per il fatto stesso
di essere in qualche modo inve-

stite da una certa vicenda, coin-
volte dalla stessa valanga di fatti
e di giudizi.

Prescindendo da quanto di il-
lecito giuridico può configurarsi
in questo fenomeno, sono ben
chiari i limiti morali che in que-
sti casi vengono infranti. Un pri-
mo limite sta nel non offendere,
e anzi non corrompere talvolta,
il senso morale di chi viene in-
formato, mediante minuziose e
compiute descrizioni di fatti e
situazioni fatte, più che a scopo
di obiettività, per assecondare
morbide curiosità. Un secondo li-
mite sta nel rispettare quanti non
sia immediatamente e chiara-
mente responsabile degli eventi deli-
tuoosi. Un terzo limite sta nel non
giudicare. Non giudicare prema-
tamente, innanzi tutto. Ma poi
non giudicare totalmente. Non ab-
bracciare con una sola parola
tutta la vita di un uomo: se an-
che questi è sicuramente colpe-
vole, non tutti i suoi atti lo sa-
ranno. Non giudichiamo un uo-
mo, nemmeno per tutti i suoi at-
ti: un uomo non è uguale ai suoi
atti...

Ma non stiamo a far del mor-
alismo. Richiamiamoci alle consi-
derazioni iniziali. Il nostro vivere
in democrazia, il nostro diritto a
partecipare di persona alla vita
del paese, a dir la nostra, a in-
teressarci, a criticare, la diffusi-
one della stampa, che tanto ci aiu-
ta a questi scopi, sono cose buo-
ne, ma sono anche cose difficili.
Più facile sarebbe vivercene cia-
scuno nella propria spelunca —
o nella propria reggia — senza
sentire gli interessi o le chiac-
chiere di questa umanità. Sareb-
be certo più facile, e non ci tro-
veremmo di fronte a quegli abusi
di cui si diceva prima; ma sa-
rebbe meno umano, per non di-
re meno democratico. Ma questa
democrazia — quel poco che ne
abbiamo — dobbiamo meritarcela.
(p.c.b.)

Universitari e vita religiosa

Il Congresso Nazionale
della Fuci — che quest'an-
no secondo le decisioni del
Consiglio Superiore si svol-
gerà a Torino dall'1 al 5
settembre sul tema « Univer-
sitari e vita religiosa » — ha
un'importante funzione sia
per la vita interna della Fe-
derazione che per esprimere
ciò che essa vuol dire al
mondo universitario.

Infatti il Congresso è l'oc-
casione biennale, di più lar-
go incontro dei fucini (gli ul-
timi congressi hanno avuto
circa duemila partecipanti)
e costituisce il momento in
cui la Fuci, attraverso la
preparazione remota ad es-
so e l'utilizzazione dei suoi
risultati, orienta lo sforzo di
tutti i suoi circoli su un ob-
biettivo delimitato, intorno
ai motivi che in un determi-
nato momento la situazione
oggettiva universitaria pone
in primo piano o la coscien-
za degli universitari sente
come prevalenti. Così il
Congresso è il risultato e in-
sieme un momento di preci-
sazione delle linee specifi-
che su cui la Fuci si impe-
gna.

Nei confronti dell'intero
mondo universitario poi il
Congresso, senza essere una
manifestazione esteriore ed
esibizionistica, vuol essere
momento in cui la Fuci pre-
senta i risultati delle sue ri-
flessioni sui problemi uni-
versitari che rientrano nei
suoi diretti interessi e sue re-
sponsabilità di associazione
universitaria. E' così che tut-
ti gli ultimi congressi hanno
avuto a tema la realtà uni-
versitaria sotto l'aspetto del
posto dell'Università come
istituto culturale nella socie-
tà, studiando anzitutto gli
adeguamenti dell'insegna-
mento universitario in rap-

porto agli sviluppi del pen-
siero e della vita sociale con-
temporanea (Bologna 1953:
Università e Società), appro-
fondendo le responsabilità
degli intellettuali universi-
tari dopo un'analisi storica
del loro contributo allo svi-
luppo della comunità italia-
na (Trieste 1955: *La funzio-
ne degli intellettuali nella
società italiana*), e giungen-
do così ad esaminare i com-
piti culturali e scientifico-
professionali dell'Università
e delle diverse Facoltà e la
posizione dell'istituto uni-
versitario e la sua autonomia
nello Stato democratico (Na-
poli 1957: *L'Università ita-
liana per la formazione degli
intellettuali*). Il motivo ispi-
ratore comune a questi Con-
gressi della Fuci è stato un
intento formativo in senso
pieno: esaminare la realtà
contemporanea e riflettere
su di essa per scoprire le
proprie responsabilità di
universitari, di futuri profes-
sionisti ed intellettuali nella
società civile. Questo lavoro
— assai duro perché coin-
volge questioni enormi, su-
periori alle forze di un'asso-
ciazione di studenti, arrivan-
do esso in definitiva addirit-
tura a delineare nuovi modi,
adeguati ai tempi, di essere
persone di cultura — è ser-
vito certamente a molti per
affrontare le loro responsabi-
lità con più chiara coscienza,
anche se avrebbe potuto es-
sere più largamente compres-
so e accolto nel mondo uni-
versitario. Questa efficacia e
insieme questa necessità di
maggiore diffusione dello
studio dei problemi dell'U-
niversità e degli intellettua-
li, impegna la Fuci a conti-
nuare tale lavoro, con cui es-
sa risponde al compito di
preparare gli universitari

cattolici ad un apporto alla
vita sociale il quale, nella
sua qualità e nella sua capa-
cità di rispondere alle reali
esigenze umane, rappresenta
il valore morale della loro
funzione professionale e in-
tellettuale. Questo la Fuci
deve fare anche se il lavoro
del Congresso, momento di
maggiore espressione ester-
na, può non avere esatta-
mente questa prospettiva; è
ciò che avverrà appunto per
il Congresso di quest'anno il
quale col tema « Universita-
ri e vita religiosa », studierà,
del mondo universitario, l'at-
teggiamento di fronte al fat-
to religioso in questo mo-
mento della vita italiana.

Ma a ben guardare anche
questo tema si inserisce nel-
le preoccupazioni che spin-
gevano la Fuci al lavoro sul-
l'Università da essa fino-
ra compiuto, preoccupazioni
cioè di definire le direzioni
e i modi di un più profondo
impegno morale, degli uni-
versitari, il quale si svolge
certamente nel contributo
professionale specializzato e
in quello di preminente re-
sponsabilità culturale, ma ha
il suo massimo sviluppo nel-
la vita religiosa della perso-
na che si riflette poi con be-
nefici effetti di ordine e di
sviluppo profondo anche
nella vita sociale umana. Ha
dettato questa impostazione
del Congresso 1959 il propo-
sito di toccare il motivo re-
ligioso nella vita degli uni-
versitari non solo perché la
missione della Fuci come as-
sociazione di universitari
cattolici è essenzialmente
religiosa ed attraverso l'ope-
ra religiosa stimolatrice di
uno sviluppo completo, ma
anche perché appariva dif-

Enrico Peyretti

(continua a pag. 2)



Si è svolto nei giorni
scorsi a Roma, un Con-
gresso internazionale
di scrittori e artisti ne-
ri, avente come obiet-
tivo la costruzione di
una solidarietà cultu-
rale fra tutti i popoli
neri.

(continua da pag. 1)

fusa l'esigenza di corroborare l'impegno personale allo sforzo culturale, contro le tentazioni di un'atmosfera di stanchezza e rinuncia, collocandolo nel senso religioso della vita che aggiunge significato e ragioni di impegno sociale e amore soprannaturale ad ogni momento, pur degno in se stesso, di essa ed in modo specifico del momento culturale.

Il Congresso quindi vorrà, da una parte, rilevare quale è l'atteggiamento degli universitari di oggi di fronte alla religione, e dall'altra indicare le linee adeguate della accettazione consapevole dei valori religiosi e di una conseguente coerenza di vita degli universitari collocati nelle caratteristiche attuali della vita professionale e civile.

Questo studio richiede di essere preparato con l'osservazione intelligente della realtà viva dei nostri atenei, per capirne le esigenze e la difficoltà, sulla base del rispetto più profondo per le persone e della partecipazione alla stessa vita.

Il mondo universitario verrà considerato nei diversi atteggiamenti, giudizi, reazioni che gli universitari che in esso vivono assumono. Ne verranno così esaminati i giudizi nei confronti del pensiero che ammette un Essere che trascende la realtà contingente, che accetta il fatto della Rivelazione di Dio agli uomini, e la funzione, da Dio trasmessa al Magistero della Chiesa Cattolica, di custodire e interpretare la sua parola (la prima relazione studierà la cultura universitaria di fronte alla Chiesa, come portatrice di pensiero, di concezione di vita, di cultura fondata nella trascendenza e nel soprannaturale).

Si vedrà qui quali problemi di natura culturale ha oggi l'universitario, per trovare il punto in cui la cultura e le scienze di cui partecipa, si possa armonizzare con la fede cristiana, dopo aver rimosso ostacoli ereditati da errori passati o avere approfondito intuizioni e prospettive conducibili alla comprensione del religioso, o avere risolto problemi caratteristici dello sviluppo culturale odierno (per es. la libertà della cultura e l'autonomia delle scienze di fronte al pensiero cristiano in tutte le sue espressioni).

Il mondo degli universitari verrà così considerato anche in quelle sue espressioni non definibili propriamente come culturali cioè non risultanti da una compiuta elaborazione e sistemazione e giudizi immediati che ispirano praticamente la condotta delle persone. Il tema del Congresso è infatti in tutti i suoi successivi punti il rapporto tra la coscienza degli universitari e la vita religiosa nella Chiesa.

L

A natura socievole dell'uomo esige il riconoscimento di una autorità che abbia il compito non soltanto di arginare, ma di orientare le energie di tutti alla realizzazione del bene comune.

Ogni autorità pertanto, sotto qualunque grado si presenti, ha diritto a quel pratico riconoscimento che si chiama «obbedienza».

L'obbedienza è dunque un dovere di giustizia nei confronti della autorità come tale.

Uno sguardo sereno sulla realtà ci fa ammettere che

Ogni autorità umana può sbagliare; può ritenere di aver scelto le vie migliori, quando invece ha scelto le meno adatte o addirittura le peggiori per la realizzazione del bene comune.

Il suddito che possiede la virtù di obbedienza sa che, anche in questi casi, le esigenze del superiore bene

no nemmeno nel momento in cui eseguisce gli ordini dell'autorità. In questo caso, assieme all'obbedienza, eserciterà la prudenza politica, la prudenza propria del suddito in quanto suddito, virtù che spinge il suddito a governare se stesso tenendo conto e rispettando e realizzando le esigenze del bene

della sua ragione e della sua libertà. E' il suddito il responsabile della azione che compie, anche quando obbedisce, e non può scaricare su nessuno questa responsabilità che è intimamente legata alla sua natura di essere ragionevole.

Non si vuol dire, con questo, che il suddito debba passare al vaglio della critica ogni ordine che riceve senza limite alcuno.

C'è un limite che gli impone la sua qualità di suddito e che il vero prudente non oltrepassa mai, almeno con giudizi definitivi.



La virtù di obbedienza

l'autorità suprema dell'universo è Dio, il quale, avendo creato l'uomo con profonda esigenza del vivere sociale, ha inteso partecipare ad altri la sua autorità, giacché nessun ordinato vivere sociale può essere concepito senza autorità.

Per questo Gesù ha detto a Pilato: «Non avresti alcun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto». (Jo. XIX, 11).

Ogni autorità dunque viene da Dio. Ogni autorità pertanto ha diritto ad essere riconosciuta dai sudditi.

La virtù che inclina l'uomo a tributare con facilità e prontezza questo ossequio all'autorità come tale è la virtù di «obbedienza».

Se vogliamo capire qualche cosa della natura di questa virtù, che troppi equivoci hanno fatto fraintendere e sovente spregiare come oppressiva della personalità umana, dobbiamo tenere presente che l'autorità non ha diritto all'obbedienza dei sudditi perché infallibile o impeccabile, ma soltanto perché l'autorità e il suo esercizio sono postulati dalla natura essenzialmente socievole dell'uomo.

Se, per poter esigere obbedienza, l'autorità dovesse essere infallibile o impeccabile, nessuna obbedienza — almeno sul piano umano — rimarrebbe più esigibile: né quella dei cittadini alle leggi, né quella dei figli ai genitori.

comune gli impongono di rinunciare alla sua volontà per compiere quella dell'autorità; anche se resta libero di pensare che se si fosse seguita la sua opinione sarebbe stato molto meglio.

La virtù di obbedienza non comporta necessariamente l'adesione intellettuale a quello che l'autorità comanda.

Questo atteggiamento richiesto dal suddito potrebbe sembrare in contrasto con quella legittima indipendenza che fonda la personalità, per cui l'uomo governa se stesso secondo le esigenze della retta ragione guidata dalla virtù di prudenza.

Ma l'uomo prudente non rinuncia a questo autogover-

della società a cui appartiene (cfr. Summa Teol. II-II, q. L. a. 2).

Pertanto, mentre la virtù di obbedienza inclina il suddito ad eseguire gli ordini che gli vengono dall'autorità, la virtù della prudenza politica fa sì che egli verifichi se l'ordine ricevuto è degno di esecuzione; e se lo giudicherà tale, non lo farà perché ne ha visto le ragioni di convenienza o di utilità privata o comune, bensì perché ha constatato che esso proviene da una autorità legittima che ha esercitato rettamente il suo potere.

Il suddito obbediente, che possiede la virtù di prudenza politica, sa intuire il caso in cui il detentore dell'autorità avesse abusato dell'autorità stessa, ordinando atti contrari alla legge divina o alla legge emanata da una qualsiasi autorità superiore e, sapendo che in tal caso l'ordine perde ogni vigore obbligante, giudica suo dovere rifiutare l'esecuzione.

Resta così rispettato, pur nell'ambito delle esigenze del bene comune, il potere di autodecisione che costituisce la grandezza della personalità umana. La libertà del suddito in una tale resistenza si afferma, come si afferma tutte le volte che giudica suo dovere compiere una sollecita sottomissione. Non esiste alcuna condizione di sudditanza, né alcuna sovranità umana che possa privare la persona di questo uso

Competente a valutare il rapporto tra l'ordine emanato e il bene comune non è il suddito, ma l'autorità.

La virtù di obbedienza non esclude una sana critica, quella critica che emana da spiriti accorti e competenti, che si ispira al bene comune e che è espressione di autentica volontà di collaborazione con l'autorità. Ancora una volta: l'obbedienza impegna all'esecuzione dell'ordine ricevuto, non necessariamente ad una adesione intellettuale.

Il motivo dell'obbedienza deve essere sempre l'ossequio all'autorità come tale. Dare all'esecuzione dell'ordine ricevuto altre motivazioni, quali potrebbero essere l'opportunità dell'ordine stesso, la sua utilità o la sua convenienza, significherebbe forse esercitare altre virtù, non la virtù di obbedienza.

Certi atteggiamenti spirituali, tanto frequenti nel nostro tempo, assunto di fronte agli ordini di qualsiasi autorità, fanno pensare che molto raramente si eserciti la virtù di obbedienza, anche quando in definitiva gli ordini vengono eseguiti. C'è da pensare che la vita cristiana di molti resti privata del merito di questa virtù, e anche di quel singolare splendore che otterrebbe dall'imitazione di colui di cui si può dire: «Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis».

P. Candido da Pozzo o. p.

Nella seconda relazione verranno in particolare esaminati gli aspetti della vita spirituale e di grazia vissuta nella comunità della Chiesa. Dovranno venire qui in questione, per es., i riflessi sulla religiosità delle opposte tendenze contemporanee, individualista e comunitaria, cioè il problema dell'accettazione nella Chiesa come «luogo» della vita religiosa, fino all'inserimento attivo e positivo in essa, ovvero al contrario, il suo rifiuto perché non la si riconosce nella sua realtà divina eppur esterna e visibile.

Per vedere il fatto religioso in tutti i suoi aspetti — da quello di pensiero e di insegnamento della verità religiosa, a quello di vita che si esprime e si alimenta per disegno divino nella comunione di un corpo sociale, a quello di illuminazione e di realizzazione di autentici valori morali che esso fornisce ad ogni momento della vita pratica mostrandone il senso ultimo e le vie per attingerlo — il terzo momento del Congresso studierà come viene interpretata e sentita dagli universitari la presenza della Chiesa e dei suoi

«fedeli» presenti, come cristiani, nel mondo civile. Sarà qui possibile, sul piano delle indicazioni, cogliere le profonde esigenze di ordine e di giustizia che non possono mancare negli animi giovanili, anche se indotte alla rinuncia dagli scandali e dalle delusioni, e cercare come viene interpretata e sentita dagli universitari la presenza della Chiesa, nel suo richiamo ai valori morali e nella sua presenza nel mondo civile, nei principali campi (sviluppo personale, famiglia, professione, politica). Nel momento conclusivo

del Congresso, il discorso verrà sulla Fuci per vedere con quali precisi impegni e direzioni di lavoro essa oggi deve aiutare l'accoglimento pieno della vita religiosa e della realtà della Chiesa da parte degli universitari. E questa prima presentazione a tutti i fucini del tema del Congresso di Torino, vorrebbe servire ad avviare la riflessione personale e la preparazione di gruppo che sono necessarie per condurre la Fuci a trovare i modi più adeguati per compiere la propria missione apostolica.

Enrico Peyretti

Hegel ed il cristianesimo

In questa relazione su uno dei momenti cruciali nei rapporti tra cultura moderna e cristianesimo dovremo esaminare le origini di una delle correnti spirituali più importanti che attraversa il mondo tecnicizzato di oggi. Argomento molto più difficile da scrutare nelle sue intime fibre che non il mondo stesso della tecnica, che pure è assai complesso. Tuttavia il compito ci sarà facilitato dalla circostanza che lo stesso pensiero moderno e contemporaneo, almeno sino a un tempo relativamente recente, ha dedicato al cristianesimo una considerevole attenzione, che si è concretata in alcune opere rimaste classiche in materia. Potremo perciò servirci di esse, in un primo tratto almeno della strada che dovremo percorrere.

Non incominceremo perciò col definire noi i rapporti tra pensiero moderno e religione, tra pensiero moderno e cristianesimo, ma daremo ad esso la parola su questo tema.

A tale decisione ci induce anche un secondo motivo. L'approccio di un qualsiasi argomento per la straordinaria dilatazione del patrimonio documentario che è tipica dei giorni nostri, si è reso singolarmente difficile. C'è un lavoro bibliografico previo da fare, un lavoro di informazione più o meno analitica ed erudita che è attività di specialisti. Ad un pubblico più vasto non rimarrebbe che accontentarsi di una presentazione sintetica, che corre però il rischio di ridursi ad una volgarizzazione superficiale. Un rimedio può essere quello di sostituire la presentazione sintetica d'insieme con un'altra ancora più sintetica, quale si può ottenere in qualsiasi manuale coscientioso, e procedere poi alla presentazione monografica di alcuni testi tipici del pensiero moderno e contemporaneo in materia religiosa. L'impresa, certo, rimane difficile in quanto ogni autore ha un proprio vocabolario in funzione di quella tematica che è la sua e non si può intendere un testo se non avendo presente questo sfondo più ampio. Accade però non di rado che dei pensatori sentano il bisogno di rivolgersi a un pubblico più vasto, o che esigenze didattiche altre volte mettano sulle loro labbra le parole del linguaggio comune. Lo stesso Hegel, così sostenuto nel suo tecnicismo linguistico, ha talvolta degli improvvisi « abbandoni » nelle sue pagine, addirittura delle volgarità, mediante le quali cerca forse di ristabilire quella comunicazione che il suo gergo mette così facilmente a repentaglio. Si può approfittare allora di queste pagine e appianare le difficoltà dell'approccio. E' quello che abbiamo cercato di fare nella nostra relazione, dedicata ad una fase decisiva della storia della filosofia religiosa moderna.

Si parla spesso oggi di « cristianizzazione » per indicare un generale orientarsi della menta-

lità comune verso un altro stile di vita assai poco conforme al modello cristiano. Il fenomeno presenta una miriade di aspetti molto diversi gli uni dagli altri, sì che la mente rimane confusa davanti a tale molteplicità. Tuttavia per quanto il mondo moderno sia un edificio culturale babilonico e caotico, permangono in seno ad esso vari complessi abbastanza compatti, con una logica intrinseca unitaria e coerente. La constatazione ha la sua importanza anche per il lavoro apostolico. In tali casi infatti è inutile ogni intervento che non tenga conto di questa sottostruttura ideale che proliferava in tante escrescenze superficiali. Primo dovere è di metterla in luce, giudicarla e sacrificarla magari a un successo immediato, ma apparente alla certezza invisibile, ma fondatissima che nulla di buono alla società e a noi stessi potrà venire sino a che l'influsso di quella sotto-

so cristiano-protestante. Sono pagine celebri che descrivono il clima spirituale rispetto al quale anche Hegel definirà il proprio impegno speculativo.

« Per noi giovani, spinti da tedesco amore della natura e della verità quale ottima guida nella vita e nell'apprendere, che avevamo sempre davanti agli occhi la onestà verso noi stessi e verso gli altri, la partigiana disonestà di Voltaire e la deformazione di tanti degni argomenti divennero sempre più intollerabili, confermandoci ogni giorno più nell'antipatia verso di lui. Non aveva mai avuto ritegno nell'avvilire la religione ed i libri sacri su cui è fondata, pur di far danno ai cosiddetti preti, e così aveva suscitato in noi parecchie sensazioni sgradevoli. Ma quando venni addirittura a sapere che per screditare la tradizione del diluvio universale, negava le conchiglie fossili e le interpretava come scherzi di natura, egli perdettero completamente la mia fiducia, perché i miei propri occhi mi avevano abbastanza chiaramente mostrato sul Bastberg che mi trovavo su un antico fondo marino prosciugato, fra le spoglie dei primitivi abitatori. Sì, una volta questi monti erano coperti dalle onde, se prima o durante il diluvio, questo non mi importava... Quando sentivamo parlare degli enciclopedisti ed aprivamo un volume di quell'opera enorme, era come se passassimo fra le innumerevoli spole e telai in movimento di una grande fabbrica, che per lo stridore e il fracasso, per tutto quel meccanismo che confonde occhi e sensi, per la assoluta incomprendibilità di uno stabilimento della massima complessità, a considerare tutte le operazioni occorrenti per produrre un pezzo di stoffa, si prova alla fine un'impressione di pena perfino per l'abito che si porta sul proprio corpo... »

Non avevamo né voglia né passione di venir illuminati e sospinti per via filosofica; su argo-

Non meno eloquenti sono le pagine che nel medesimo libro di « Poesia e Verità » Goethe dedica al sistema religioso sacramentale cattolico di cui elogia l'aderenza alle varie fasi della vita dell'uomo, mediante un simbolismo solenne che coniuga al ciclo biologico della vita una serie di iniziazioni del più alto valore spirituale. Al confronto il protestantesimo appare meno capace di costituire il lievito religioso dell'esistenza, e meno ancora di essere il punto di incontro di un rinnovato vivere civile.

Osservazioni queste che non tolgono che per altri versi Goethe si professi irriducibilmente protestante, e che la stessa liturgia cattolica, prima elogiata gli appaia, in altri momenti e circostanze, grottesca. Come quando assiste ad esempio ad una messa a Roma in S. Pietro.

(Dal « Viaggio in Italia » - Roma, 2 novembre) « La cerimonia era cominciata, e il Papa e i cardinali già in Chiesa. Il Santo Padre (Pio VI) mi è parso la figura più bella e più venerabile; i cardinali di età e di aspetto diversi. Uno strano desiderio si impadronì di me in quel momento: che cioè il Papa aprisse la sua bocca d'oro, e che, parlando con entusiasmo dell'inesprimibile gaudium delle anime beate, riuscisse alla sua volta ad entusiasmare anche noi. Ma come lo vidi muoversi semplicemente di qua e di là davanti all'altare, e volgersi ora da una parte ed ora dall'altra, gesticolando e biascicando orazioni come il più umile prete, il peccato originario del protestante si risvegliò in me, e il solito sacrificio della messa che già conoscevo, finì col disgustarmi » (5).

Goethe come vediamo rivendica contro gli illuministi il valore di una religiosità autentica, ma la strada della tradizione (e nemmeno quella di un riformismo luterano e giansenista) non è più la sua, né quella della sua generazione, alla quale appartiene anche Hegel, il quale però, a differenza del poeta Goethe, cercherà di portare a chiarezza razionale ciò che i suoi coetanei avvertono più o meno vagamente.

Sin dai primi scritti giovanili Hegel mostra chiaramente la propria avversione all'atteggiamento illuminista in materia religiosa.

« ...L'intero edificio della dogmatica è stato dichiarato un residuo di oscuri secoli, insostenibile in tempi illuminati, tuttavia si vorrà essere tanto umani da porre subito dopo la domanda, come si possa spiegare che un tale edificio che è così contrario alla natura umana e che è da capo a fondo un errore, abbia potuto essere costruito. Si lascia che la storia della Chiesa mostri come un po' alla volta per la passione e l'ignoranza sia stato addossato alle verità semplici che costituivano il fondamento, un tal cumulo di errori (si lascia che la storia della Chiesa mostri) che in questa lenta de-

terminazione dei singoli dogmi proseguita attraverso i secoli, non sempre cognizioni, moderazione e ragione hanno guidato i santi padri; che già nell'accettazione della religione cristiana non ha operato soltanto il puro amore della verità, ma hanno operato in parte impulsi molto compositi, considerazioni molto poco sante, passioni impure e spesso bisogni dello spirito derivanti soltanto da pregiudizio (si lascia che la storia della Chiesa mostri); che circostanze soltanto esteriori ed estranee alla religione, intenzioni egoistiche, violenza ed astuzie modellarono secondo i loro scopi la fede delle nazioni.

Se non che, questo modo di spiegare presuppone un profondo disprezzo dell'uomo, un crudo pregiudizio contro il suo intelletto; e lascia insoddisfatta la questione principale, vale a dire quella di indicare la convenienza della religione alla natura, come la natura era modificata nei diversi secoli; in altre parole della verità della religione non si domandava in connessione con i costumi e con il carattere dei popoli e dei tempi, e la risposta è che essa era vano pregiudizio, inganno e stupidità » (6).

Un atteggiamento questo che Hegel conservò sino alla fine. Un passo delle postume « Lezioni sulla filosofia della religione » ci fa vedere come egli sino all'ultimo ci abbia tenuto a sottolineare che la filosofia deve combattere, fermamente, anche se in modo diverso, su due fronti, contro l'illuminismo frivoltamente « francese », e contro la religione in quanto tiene la verità prigioniera nei ceppi, non dell'inganno e della frode, ma della « rappresentazione ».

Noi oggi diremmo « mito », ma Hegel, credo, avrebbe giudicato troppo forte il termine, che diverrà invece comune dopo David Federico Strauss.

« La filosofia ha da fare con due opposizioni. Da un lato essa sembra opporsi alla Chiesa e sotto questo aspetto ha di comune con la cultura (Bildung) e la riflessione questo, che per comprendere essa non si arresta alla forma della rappresentazione, ma il contenuto deve coglierlo col pensiero, pur riconoscendo con ciò stesso necessaria la forma della rappresentazione. Il concetto rimane tuttavia superiore avendo in sé il proprio contenuto ed essendo così capace di comprendere le forme differenti e render loro giustizia.

La seconda opposizione oppone la filosofia al Rinascimento (Aufklärung), all'indifferenza per il contenuto, all'opinare soggettivo, alla disperazione che rinuncia alla verità. Fine della filosofia è di conoscere la verità. Dio, che è la verità assoluta. Rispetto a Dio e al venire in chiaro su Dio, nient'altro merita... L'Aufklärung, questa vanità dell'intelletto è l'avversario più micidiale della filosofia, che si oppone ad esso col mostrare che c'è della ragione nella religione cristiana, col far vedere che nella religione è depositata la testimonianza dello spirito di verità. E' appunto la filosofia che deve mostrare la ragione contenuta nella religione » (7).

La rivalutazione del cristianesimo sarà perciò in Hegel una rivalutazione razionale. A differenza di tanti suoi romantici contemporanei, quale ad esempio Schleiermacher, l'esigenza religiosa non si acquisterà in lui nella forma dell'intuizione e del sentimento, ma metterà a nudo la propria intima natura di sete della verità, non mai paga sino a che non assurga ad autocoscienza razionale vivendo nella forma del concetto. Per la prima volta appare con Hegel, nella storia della filosofia moderna, nella forma di un sistema imponente, l'esempio di una impresa speculativa che dopo i pensatori gnostici, possiamo dire, non aveva più avuto rappresentanti. E il richiamo non è nemmeno calzante poiché negli antichi sistemi gnostici non era mai deposta la veste mitico-allegorica che sempre avvolgeva le speculazioni. Hegel invece, pur professandosi contro ogni ateismo di stampo illuminista, intende condurre un discorso puramente e semplicemente razionale sul cristianesimo ed enucleare l'idea centrale, alla quale la dimensione soprannaturale e trascendente non compete di necessità, ma è un residuo rappre-

(Continua nelle pagg. 6-7)

Nel quadro del materiale

utile per lo studio del tema:

« Vita religiosa e vita intellettuale », presentiamo un articolo che illustra questo rapporto in una fase decisiva del pensiero moderno.

struttura ideale non sarà eliminata alla radice, anche nelle sue proliferazioni più nascoste.

Pensatori come Hegel possono assolvere al riguardo una funzione provvidenziale, essendo egli riuscito a condensare e rispecchiare nel proprio sistema, in una unità più o meno consistente, una incredibile varietà di successivi sviluppi. Il complesso delle sue concezioni costituisce tuttora un ottimo sistema di riferimento per inquadrare larghe porzioni della cultura del nostro tempo e intendere soprattutto la peculiare irreligiosità.

Le parole del Maritain cadono qui molto a proposito: « (i filosofi) anche quando incorrono in errori, sono, nelle altezze della intelligenza, come uno specchio delle correnti più profonde che operano nel segreto dello spirito umano in ogni epoca della storia (e quanto più grandi essi sono, tanto più chiaro e potente è lo splendore dello specchio). Ora, poiché l'uomo è un essere pensante, tali specchi gli sono indispensabili. Ad ogni modo è meglio che la società abbia gli errori hegeliani insieme ad Hegel, anziché averli senza di lui; e penso a tutti quegli errori nascosti e diffusi nell'organismo sociale, i quali pur essendo di tipo hegeliano, rimangono anonimi e irriconoscibili » (1).

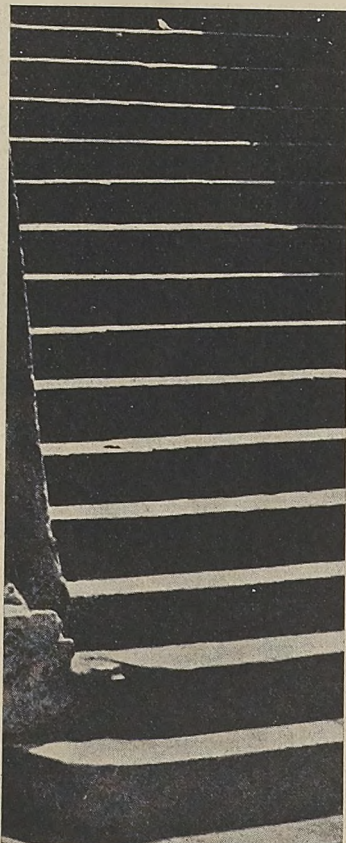
Di Hegel esamineremo la doppia e diversa opposizione programmatica all'illuminismo e alle dottrine religiose tradizionali. Ci soffermeremo poi sul ruolo culturale da lui assegnato al cristianesimo. Analizzeremo infine la sua concezione di una utilizzazione mondana dello spiritualismo assoluto introdottosi col cristianesimo nella storia.

I

Il Löwith nella sua notevole e spesso citata opera « Da Hegel a Nietzsche » (2) esordisce con un raffronto Goethe-Hegel proprio in materia religiosa. Anche noi entreremo in tema allo stesso modo, utilizzando però altri luoghi di Goethe più pertinenti ai nostri fini. In « Poesia e Verità » Goethe parlando dell'atmosfera culturale dei suoi anni giovanili rievoca la doppia insoddisfazione, propria della sua generazione, sia rispetto all'illuminismo che di fronte al mondo religio-



menti filosofici credevamo esserci rischiarati da noi, e così la violenta lotta dei filosofi francesi colla preterita ci era alquanto indifferente. Libri proibiti, condannati al fuoco che allora facevano gran rumore non esercitavano alcuna influenza su di noi. Ricordo ad esempio il *Système de la nature* (3) che prendemmo in mano per curiosità. Non capivamo come mai un tale libro potesse essere pericoloso. Ci pareva così grigio, così cinereo, così morto, che facevamo fatica a resistere alla sua presenza, e ne rabbrivivamo come di uno spettro... Tutto doveva essere necessario, e quindi niente Dio. Ma non ci poteva anche necessariamente essere un Dio? chiedevamo... Ci doveva essere ab eterno una materia, ed essere ab eterno mossa, e con questo movimento a destra e a sinistra ed in tutte le direzioni ecco che doveva produrre senz'altro gli infiniti fenomeni dell'esistenza. Di tutto questo ci saremmo perfino accontentati, se l'autore avesse realmente costruito davanti ai nostri occhi il mondo della materia in movimento. Ma della natura egli doveva saperne tanto quanto noi, perché, dopo aver fissati alcuni concetti generali, li abbandonava subito per tramutare quel che appare o più alto della natura, o quale natura superiore in mezzo alla stessa natura, in natura materiale, pesante, mossa sì, ma senza direzione né forma, e crede con ciò di aver ottenuto un gran risultato » (4).



I peccatori in blue-jeans

La pubblica opinione si è particolarmente interessata al film «Peccatori in blue-jeans» di Marcel Carné giunto ad accrescere la vasta produzione cinematografica dedicata ai problemi della gioventù del nostro tempo. Il film è stato oggetto di pubblici dibattiti, insignito di premi vistosi (quello della giuria francese presieduta da François Mauriac), martellato di pareri insigniti.

«Les Tricheurs» (i bari) sono giovani disillusi e senza ideali che hanno fatto di una placida amoralità e della ostentazione gratuita di anticonformismo la propria divisa. Bob, un giovane di famiglia borghese, sorprende Alain nell'atto di rubare un microsolco ed è da lui introdotto

«Giustizia è fatta», «Siamo tutti assassini», «Prima del diluvio»? la giusta opposizione forzata di alcune sequenze, il montaggio ossessivo basato su una tecnica di suggestione psicologica più che di funzionalità espressiva, il ritmo di thrilling, era teso a provocare nello spettatore una sorta di repulsione verso la realtà presentata e di adesione irreflessa alle tesi dello autore.

Così l'audacia formale e la presentazione di un caso limite supplivano spesso all'approfondimento psicologico ed alla robustezza della impalcatura narrativa. Nuovo alimento al filone fu portato da Clouzot che, con «Manon», «Vite vendute» e «I diabolici», metteva il virtuo-

ultimo festino in casa di Clo), sono dettati da un punto di vista (quello del regista) anch'esso essenzialmente individualista e amorale. Si taccia di bari chi non sente all'unisono con questa morale di chi osserva la scena, la morale del sentimento che ha sempre ragione dell'anticonvenzionalismo che non deve ricrearsi altre convenzioni (come invece fanno i tricheurs), dell'amoralità che non accetta le sue ultime conseguenze (anche il fratello di Mic, il «positivo» del film, ha rapporti sentimentali piuttosto strani).

Senza forse volerlo esplicitamente, il film ci offre dunque anche la matrice culturale e morale che dà luogo, perlomeno in Francia, al fenomeno della gioventù bruciata, fenomeno che, appunto perché ultimo frutto della morale che coinvolge suo malgrado lo stesso osservatore, non può essere sufficientemente indagato e chiarito, non può presentare, non diciamo un lato positivo, ma neppure una sufficiente visione del limite discriminatorio fra bene e male.

Non sufficientemente precisata ci sembra anche la differenza fra atteggiamenti psicologici costanti ed eterni nell'animo giovanile (rigorismo, anticonformismo, crisi d'originalità, ecc.) ed i travestimenti particolari che essi possono assumere nel mondo contemporaneo.

Quindi ricreare una atmosfera esasperandola e cogliendola nel suo grado di incidenza su alcuni personaggi-limite è il vero interesse del regista, più che individuare i lineamenti di un fenomeno. Ricordiamo «Gioventù bruciata» di Ray. Anche se di valore «stilistico» inferiore era valido il tentativo di fare di un personaggio (quello interpretato da James Dean) il centro di chiarezza e di crisi di un fenomeno comune. Attraverso la grande lente focale di Marcel Carné, invece, alcune «tranches de vie» sono distorte in un'atmosfera nuova, in affermazioni di anarchia più che in chiare denunce.

Questo ci sembra sia il senso e il significato del film. E' chiaro che tutt'altro ordine di considerazioni va fatto se ci poniamo di fronte al problema tout-court. E cioè: esiste oggi, e in che termini, il problema della «gioventù bruciata»? In che proporzioni? E in Italia? Qual'è la sua caratterizzazione sociale, in linea di massima? Quali le sue motivazioni? Problemi che apriamo ad eventuale integrazione-

cinema

Ci sembra utile far seguire alla nota due pareri sul problema impostato dal film «Les tricheurs», rispettivamente di un universitario italiano (matricola di giurisprudenza) e di un universitario francese (tratto da «Le Vaillant», giornale universitario di Liegi).



si quindi, non ci offre niente di nuovo: che chi percorra la vita non animato da puri ideali, ma chiedendo all'esistenza soltanto nuove emozioni, difficilmente eviti l'illecito, è una semplice constatazione. La seconda tesi è invece più personale e ci lascia maggiormente perplessi anche perché il suo innegabile fondo di verità balza fuori con meno evidenza. Attenendoci alla tesi del regista francese, sostenendo cioè che la quasi totalità dei catalogabili nella «gioventù bruciata» altro non siano se non dei bari impegnati a fingere di essere diversi da quelli che in realtà sono, dovremmo concludere che il fenomeno in considerazione si limiti ad una colossale mascherata ordita da giovani bardati di blue-jeans e di maglioni. Il fenomeno della «gioventù bruciata» è allora riducibile ad irrilevanti aspetti esteriori? Non esiste «gioventù bruciata», ma soltanto delinquenza minorile, fenomeno peraltro sempre esistito? La tesi è ardita ma forse non è la più illogica delle tante pronunciate al riguardo: guardiamoci intorno e daremo ragione a Carné. In Italia il numero degli studenti diplomati o laureati è «paurosamente» aumentato, non è forse sufficiente ciò a dimostrare come non esista apatia, ma anzi interesse alla vita? Non è sufficiente, diciamo, far finta di disinteressarsi alla vita, o di frequentare i bar con i flippers, per venir considerati appartenenti alla «gioventù bruciata». In definitiva il lato più negativo del problema è costituito dal fatto che molti ambiscano esser considerati «bruciati» senza la qual categoria di giovani il fenomeno si definirebbe con il vecchio termine di «delinquenza minorile».

Carlo De Angelis
(F.U.C.I. - Foligno)



nel mondo dei tricheurs parigini.

Il suo amore per Mic, una ragazza che ha conosciuto nel nuovo ambiente, è continuamente camuffato da una maschera di cinismo, dalle regole di uno stupido gioco. Di qui una serie di malintesi moltiplica le incomprensioni tra i due, sino al momento in cui Mic trova la morte in una corsa pazzica sulla macchina che ha acquistato con i proventi di un ricatto. Solo allora Bob comprenderà di avere, come tutti gli altri intorno a lui, barato e solamente barato, solo allora si accorgerà di avere sciupato un affetto che era autentico e sincero.

Questa la storia che viene utilizzata per mettere a fuoco i quattro personaggi principali: Bob coinvolto in un gioco nel quale non crede, Mic travolta prima di essersi aperta alla vita, ed i due «diabolici» Alain e Clo. Oltre ad una intensa e cruda descrizione di sregolatezze morali, di festini orgiastici, il film non dice. Solo alcune espressioni casuali, e puramente verbali, fanno richiamo alle responsabilità (enumerare in modo generico) dei genitori, della guerra, della bomba atomica, etc. Ma crediamo che, contrariamente a quanto viene fatto in tanti cosiddetti «dibattiti» che scivolano frettolosamente su un piano di superficiale contenutistico, prescindendo completamente dal modo con cui sono presentate e quindi indagate e motivate le cose, una attenzione più fedele al film possa fornire la chiave per capirne la portata ed i limiti.

In questo secondo dopoguerra, Cayatte e Clouzot sono responsabili di avere legato la tradizione cinematografica francese di esasperata violenza narrativa alla presentazione programmatica di tesi «sociali». Ricordate

«Tricheurs» di oggi
e «tricheurs» di ieri:
è comunque una posa,
ma in chi è «angoscia»
e in chi snobismo?



sismo cinematografico ed il sadismo rappresentativo a servizio di una tematica profondamente individualistica e insieme anarchica. Lo stile Clouzot-Cayatte finiva così per influire su quella tradizione realista francese di cui era figlio (Renoir, Carné, Duvivier, etc.) ed il loro esempio fruttava imitazioni oltre oceano (Brooks, Ray, Aldrich). Entro tale linea va anche collocato il recente «Les tricheurs». In esso la descrizione del mondo giovanile, il tentativo di rendere quella data realtà esasperandone il ritmo per meglio evidenziarlo (notare il montaggio dello

ne e dibattito ma sui quali per il momento non possiamo soffermarci. Problemi che comunque coinvolgono un raggio di giovani molto limitato geograficamente e numericamente.

Problema più vasto, in cui anche questi sono compresi, può piuttosto essere quello del rapporto tra giovani e genitori, tra giovani e maestri, tra giovani e società, tra giovani e costume, e forse un film come il nostro può essere utile, se non ad impostarli o a risolverli, a richiamarli perlomeno sul tavolo delle quattro chiacchiere quotidiane.

Leandro Castellani

Evitando il ruolo di grande inquisitore, Carné ha tentato il grande gioco. Si è messo al livello dei suoi interlocutori e cammina a fianco a loro, come un padre di famiglia ideale che discute amichevolmente con i suoi figli cercando di convincerli più col ragionamento, che con le minacce. Egli confronta e constata con la sua mentalità, ma più che condannare, spiega (ci sarebbe molto da dire sul personaggio di Roland Lesaffre, che rappresenta tutto il mondo di Carné).

Questo aspetto del film sembra sia sfuggito a gran parte del pubblico. Come spiegare altrimenti certe reazioni? Spesso ci si è chiesto se la gioventù di oggi è come quella. Il quesito posto in questi termini è sbagliato perché mentre da una parte mette in dubbio l'esistenza di un temperamento universalmente riconosciuto, dall'altra si ignora che Carné — forse suo malgrado — ha oltrepassato il limite della semplice descrizione.

Ciò non doveva interessarlo molto, poiché non lo ha mai interessato la ricostruzione della realtà così com'è. Egli la immagina e la ricostruisce a modo suo. Ecco perché la conoscenza dello ambiente dove è giusto impostare il film, lo ha fatto respingere da alcuni.

Nell'analisi di questo mondo, Carné ci mostra dunque dei giovani attratti da un anticonformismo tipo specchio-per-allodole. Fra questi vi pone qualche «puro» (come Alain nel film), molti seguaci dello snobismo (la massa è sempre molto sbiadita in Carné) ed infine quelli che — volendosi differenziare da tutti — barano a se stessi.

Tuttavia l'anticonformismo dei personaggi di Carné è volontario e organizzato allorché nella real-

tà non è né l'uno né l'altro. E' dunque qui il punto cruciale... perché vediamo l'immaginazione del realizzatore prevalere sulla descrizione del reale. Ma sta ad ognuno di noi giudicare se, tradendo giustamente il suo disegno iniziale, di descrivere un ambiente ben definito, Carné non ha, in una certa misura, fatto un passo verso una sintesi più estesa.

I giovani non hanno perso la energia che li spinge verso un ideale ma è l'ideale stesso e la società che li circonda che li ha vinti. E questo perché le energie, mancando di direzione, si rilassano completamente. Volendo, coscientemente o meno, sbarazzarsi del conformismo che ci circonda, molti non cercano altro che essere ciò che sono. Alcuni arrivano — al limite — a preferire una vita passiva al lavoro, considerando questo una forma di decadimento. Ognuno cerca di manifestare la propria libertà posando in atti in cui il solo fatto che sono riprovevoli o semplicemente gratuiti, sembra una prova di coraggio.

Carné ha voluto disingannare questa filosofia. Lo poteva fare lui, le cui opere spesso sono una reazione contro la società? Se giunge ad attenuare in qualche misura l'attrattiva di questo ambiente a molti giovani della classe così detta «benpensante», come Bob, e di trovarvi quell'esperienza di vita che rifiuta il conforto del focolare domestico, che cosa può portare di positivo?

Pessimista, il film finisce con un insuccesso amoroso molto legato al resto dell'opera; gli ultimi quadri, suggeriscono un nuovo inizio. Ciò che manca in Carné, è un ottimismo positivo.

J. M. N.
(da «Le Vaillant», Liegi n. 6, marzo 1959).

Seguendo la pubblicazione delle relazioni tenute alla Terza settimana di Teologia della FUCI a Camaldoli, presentiamo qui la quinta relazione di Don Carlo Colombo, desunta da appunti stenografici. Successivamente queste relazioni saranno riunite in un fascicolo a disposizione dei circoli.

Il modo di considerare la salvezza esposto finora, è notevolmente diverso dal concetto comunemente diffuso di salvezza. Abituamente con tale espressione si vuol configurare il superamento del male fisico, o della sofferenza; di tutte le difficoltà, comunque, terrene. Nella visione cristiana, invece essendo la redenzione un concetto essenzialmente morale e religioso, la salvezza non può cominciare se non con un ritorno a Dio attraverso il Cristo, poiché la radice del male — sia del singolo uomo che di tutta l'umanità — è nel peccato, cioè nel distacco da Dio.

Solo una volta superato questo ostacolo tutto si può ricostruire, e ciò avviene attraverso la diffusione della redenzione morale e religiosa operata dal Cristo. Infatti, Cristo è stato colui che ha visto e realizzato questo superamento nel modo più pieno.

Per comprendere come si attua la diffusione della redenzione occorre tenere presenti due criteri: cioè che la redenzione è nel medesimo tempo individuale e sociale, e che è progressiva.

Indubbiamente distinto dall'aspetto sociale, l'aspetto individuale della redenzione ne è tuttavia dipendente — e viceversa l'aspetto sociale è dipendente da quello individuale — poiché, essendo ogni uomo membro dell'umanità, la redenzione in ciascuno di noi non sarà completa fino a quando anche tutti gli uomini cui noi siamo legati non saranno anch'essi liberi dal peccato e riuniti con Cristo nella Chiesa.

vare nell'idea che alcuni hanno della salvezza della umanità attraverso l'azione, e nell'altra idea della salvezza attraverso la diffusione della cultura.

S. Paolo invece insegna agli uni e agli altri come la salvezza non vi sia che attraverso la croce di Cristo. E si capisce. Poiché la salvezza cui abbiamo richiamato poco fa non è niente altro che il ritorno dell'umanità, sia nel suo complesso che come singoli, a Dio. E questo ritorno a Dio dell'uomo staccato dal peccato — peccato sia di Adamo che è presente in ognuno di noi sia quello che ognuno compie — non può avvenire se non per la presenza di ogni uomo nel cuore di Cristo morente. Al di fuori di quell'istante non è possibile nessun ritorno dell'uomo a Dio. Perciò deve realizzarsi una comunicazione ad ogni uomo di quell'amore per Dio che era presente nell'animo di Cristo morente affinché ogni uomo possa ritornare al Padre.

Ogni uomo sia dell'antico che del nuovo Testamento.

Paolo presenta questa idea anche in un altro modo. Dice che il Cristo è stato costituito capo dell'umanità nuova attraverso la resurrezione. La morte di Gesù ha fatto in modo che egli meritasse dal Padre di essere esaudito nella sua preghiera del perdono, ma è stata anche più feconda — poiché era morto per amore — e ha meritato non solo che il Padre perdonasse, ma anche che lo risuscitasse e lo costituisse capo di questa umanità nuova, redenta in lui. Ora, capo dell'umanità nuova redenta in lui, vuol dire che ogni uomo per ritornare in rapporto con Dio deve essere membro di Cristo. E' l'idea paolina del Cristo come capo del corpo mistico che è la Chiesa di tutti i tempi, i cui membri sono salvi nel giorno del giudizio e della condanna, mentre coloro che invece non ne fossero



zione che rinnova così profondamente l'essere di tutti coloro che la ricevono attraverso la Grazia, che la loro natura più profonda è costituita ormai dall'appartenere al corpo mistico di Cristo.

Il passaggio dall'umanità che discende da Adamo a quella che è rinata in Cristo si chiama giustificazione, e avviene per mezzo della fede e del battesimo. Per mezzo della fede, che è la ricongiunzione spirituale con Cristo, e per mezzo del battesimo (di acqua o di desiderio) che è l'incorporazione al corpo di Cristo, cioè la Chiesa. Il principio che opera questo passaggio è lo spirito di Cri-

è stato di non aver avuto fiducia e che quindi la prima riparazione richiede il ritorno dell'uomo a Dio proprio attraverso un atto di fiducia. Atto di fiducia in Dio che vuole la salvezza del singolo e dell'umanità, e che l'opera per mezzo di strumenti da lui disposti che noi possiamo anche non conoscere.

Per chi conosce la volontà di Dio più profondamente, ad es. conosce la legge mosaica, amare la volontà di Dio con l'animo di Cristo vuol dire avere la volontà di osservare la legge mosaica. Per chi conosce la legge evangelica, che è un approfondimento ulteriore della

esperienza o dalla nostra valutazione, ma che Dio stesso ci insegna attraverso chi ha capito l'animo di Cristo e il suo insegnamento.

Chiarissimamente Paolo ci insegna che se il peccato di Adamo è stato capace di generare la rovina nell'umanità, la redenzione di Cristo è ancora più capace di generare la salvezza. Ancora, Paolo insegna a pregare per tutti perché Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini e il loro arrivo alla verità. E porta due motivi: il primo perché è il creatore di tutti gli uomini, il secondo perché è il mediatore di tutti gli uomini che ha dato se stesso per la salvezza loro. (I a Timoteo, II, 4-5-6).

«...il quale vuole che tutti gli uomini si salvino, e pervengano al riconoscimento della verità».

Poiché uno è Iddio, uno anche il mediatore fra Dio e gli uomini, Cristo Gesù uomo, colui che diede se stesso prezzo di riscatto per tutti; testimonianza fatta nel suo proprio tempo».

Ricordiamo anche la prima lettera di Giovanni (cap. II, vv. 1-2): in cui alla fine dice «egli è propiziazione per i nostri peccati e non soltanto per i nostri ma anche per quelli di tutto il mondo». Il mondo vuol dire umanità. Del resto è il senso della parola detta da Gesù Cristo nell'offerta del calice così come ce la espone il vangelo di Matteo: «Questo è il calice del mio sangue sparso per voi e per noi per la remissione dei peccati». Per noi, cioè per tutti.

Questa possibilità è offerta a tutti, però non è detto sia cosa facile né istantanea. Infatti possiamo dire che nessuno di noi è mai convertito del tutto poiché ad ogni nuova prova della vita ci troviamo spesso in difficoltà che mettono a prova la nostra fede. E inoltre è progressiva. Cioè il cammino nostro verso la salvezza e l'unione con il Cristo per mezzo della fede, della conversione del cuore e della sua imitazione, durerà fino alla fine della nostra vi-

La redenzione nella Chiesa mediante la Grazia

Circa la progressività della redenzione, bisogna osservare che è tale nel singolo — dal suo nucleo centrale di apertura a Dio, a tutto il resto dell'essere umano, pensiero, volere, istinti, abitudini, nella ordinata completa ricostruzione —, e tale è anche, e più ancora, nell'umanità socialmente considerata: ha tappe di attuazione: Vecchio e Nuovo Testamento; nel Vecchio Testamento dentro e fuori il popolo ebraico; nel Nuovo Testamento dentro e fuori la Chiesa, e nella diffusione della Chiesa.

Tratteremo prima il modo di attuarsi della redenzione nel singolo e poi nel piano collettivo dell'umanità, vedendola nei suoi momenti fondamentali: prima e dopo Cristo, con la Chiesa.

Teniamo presente la prima lettera ai Corinti di Paolo, il quale si trovava di fronte nel suo tempo a idee analoghe ad alcune nostre di oggi: gli ebrei vedevano la salvezza dell'uomo e dell'umanità attraverso la sapienza e la cultura. Concetti che a un di presso oggi si possono ritro-

membrati, essendo al di fuori dell'ordine della salvezza, vengono abbandonati.

Queste idee erano così profondamente presenti in Paolo che per lui il costituirsi di Gesù Cristo capo dell'umanità nuova è come una nuova creazione.

Chiunque in Cristo è una creatura così nuova che tutto ciò che apparteneva prima all'ordine della pura natura scompare.

Lettera ai Galati, III, 26-28.

«Difatti siete tutti figli di Dio per la fede in Cristo Gesù; quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non vi è più Giudeo né Greco, non vi è schiavo né libero, non maschio o femmina, ma tutti voi siete uno solo in Cristo Gesù».

Rivestiti di Cristo, nel linguaggio di questo periodo, vuol dire non solo esteriormente rivestiti, ma aver assunto in sé la sua personalità. Quindi non più differenze religiose precedenti, non più differenze sociali, non più differenze culturali e neppure le più profonde differenze naturali: è una nuova crea-

sto che per mezzo della Grazia rinnova la mente comunicando la fede e l'amore. Principio dello Spirito Santo, che è stato diffuso nei nostri cuori. Uomini nuovi in Cristo saranno tutti quelli che sono chiamati a partecipare alla resurrezione gloriosa con Lui. Come condizione prima, indispensabile e uguale per tutti gli uomini di tutti i tempi è la fede. Tutte le dottrine cristiane insistono che non c'è unione dell'uomo con Dio attraverso Gesù Cristo se non per mezzo della fede, prima ancora delle opere. E si capisce. Poiché si tratta di accettare la visione cristiana della storia dell'umanità che vede la salvezza in Cristo e non nella nostra cultura o nelle nostre opere umane. Chi non compie il passo di rinunciare alla propria iniziativa umana come principio primo di salvezza è al di fuori di ogni possibilità di ricevere la salvezza dal Cristo, poiché non lo riconosce come unico mediatore tra gli uomini e Dio.

Per inciso potremmo ricordare che il peccato di Adamo

volontà di Dio, volere la volontà di Cristo vuol dire realizzare completamente il Vangelo. Ognuno sarà giudicato secondo la misura in cui avrà risposto a quella volontà di Dio che conosce e deve attuare. Comprendiamo allora che la diffusione a tutti gli uomini della redenzione di Cristo, questo essere uniti a Gesù Cristo per mezzo della fede, per mezzo di questa riconversione interiore e di questa volontà — che sono le condizioni indispensabili in ogni tempo — può avere un grado di attuazione diverso, ma è sempre qualcosa di estremamente impegnativo per tutti. Ed è giusto che sia così, in quanto la richiesta di un impegno personale è espressione di un rispetto da parte di Dio della nostra personalità.

Ma è possibile ciò per tutti gli uomini o solo per alcuni o in alcune condizioni privilegiate?

E' certo che è possibile a tutti. Agli uomini di tutti i tempi in qualunque situazione. E' una certezza che non desumiamo dalla nostra

ta. Esiste però un momento decisivo nella vita di ciascun uomo in cui si fa luce una grazia che ci fa capire ciò che dobbiamo fare per rispondere ad un invito decisivo di Dio, per mezzo del quale l'uomo si decide per Dio o rifiutando il quale si rivolge a se stesso. Questo momento, evidentemente, può essere preparato da motivi antecedenti e seguito da motivi che confermano questa decisione, né possiamo sapere se avvenga ad un qualsiasi istante della vita e duri fino alla fine, oppure avvenga solo all'ultimo momento: comunque è quello che decide della nostra unione per mezzo della fede, e della nostra somiglianza con Cristo, cioè della nostra capacità di essere presi da lui per essere offerti al Padre come suoi fratelli redenti.

Su questo punto non possiamo lasciarci ingannare dalle apparenze. Noi infatti non potremmo mai sapere nulla di preciso: solo Dio conosce l'intimo della storia spirituale di ciascuno dal

(Continua a pag. 6)

(Continua da pag. 5)

principio alla fine, e della storia sociale umana, poiché solo lui conosce tutto il tempo. Più ancora, al di là della storia che possiamo vedere noi, c'è un momento di ciascun uomo che sta tra la vita e la morte, ed è sottratto ad ogni possibilità di visione e di esperienza nostra, ed è il momento decisivo nel quale la grazia opera i suoi estremi tentativi ed avviene la ultima decisione. Noi non possiamo quindi affatto costruire una visione delle possibilità di salvezza degli uomini del passato del presente e del futuro in base alle nostre esperienze comuni. Possiamo solo dire che nessuno sfugge all'amore di Cristo fino all'ultimo istante della sua vita.

Questo per quanto riguarda le condizioni e possibilità di salvezza offerte a tutti.

Dobbiamo costantemente tenere presente ciò nel nostro giudizio, e inoltre dobbiamo distinguere bene fra storia della salvezza di ognuno (che si decide nell'intimo di ogni animo) e invece la storia della salvezza della umanità (che si costruisce lentamente nel tempo attraverso una distribuzione progressiva di grazia).

Cerchiamo di capire quali sono le tappe della storia religiosa dell'umanità, cioè della salvezza dell'umanità.

Comunemente distinguiamo fra antico e nuovo testamento, ma in realtà la distinzione dovrebbe essere più articolata. La storia religiosa dell'umanità e della sua salvezza incomincia col peccato di Adamo. E infatti ciò viene descritto nel decimo capitolo del libro della Sapienza. (La Sapienza è uno dei modi con cui viene presentata la grazia provvidenziale che agisce nella storia dell'umanità).

La Sapienza custodì colui che da Dio fu fatto per primo. Essa lo trasse fuori dal suo peccato. Adamo si è convertito per la sapienza che è la grazia di Cristo. Tale azione continua con una certa metodologia dal primo peccato fino ad Abramo, poi con altra metodologia da Abramo a Mosè, poi da Mosè a Cristo.

Che scopo aveva questa azione della grazia che veniva data nell'antico testamento? Aveva lo scopo della salvezza dei singoli — ma ciò non spiega la differenza fra la grazia dell'antico e quella del nuovo, poiché la salvezza dei singoli è, per sé, uguale.

Aveva quindi una seconda finalità: mettere in luce da una parte le conseguenze del distacco da Dio, e dall'altra preparare progressivamente a Cristo.

Le conseguenze del distacco da Dio si sono manifestate in modo particolare al di fuori del popolo ebreo nel periodo da Adamo fino ad Abramo e da Abramo a Mosè. Nel popolo ebreo possiamo osservare meglio i termini del progressivo avvicinamento a Cristo. Questo popolo ricevette un'abbondanza di grazia maggiore di quella che era stata data agli altri, una diffusione maggiore dello Spirito, che suscitava eccezionali personalità come guida e stimolo agli altri, guidando il popolo anche attraverso interventi prodigiosi. Nel risultato vi sono stati periodi diversi: di fedeltà

maggiore o minore, però entro il popolo ebreo vi fu sempre presente una fila di gente che ha ubbidito a Dio e si è così spiritualmente educata. Basta paragonare la religiosità ebraica al momento iniziale e al momento finale e confrontarla con quella dei popoli circostanti.

Non è detto che tutti abbiano risposto, ma vi è stata una costante spiritualizzazione che ha preparato il mondo ebraico a ricevere la piena rivelazione di Dio in Cristo come non era preparato al principio. Però tutta questa opera educativa fuori ed entro al popolo ebreo, che aveva come scopo far permeare l'umanità dell'idea che non vi può essere vera moralità se non attraverso la religiosità,

da un identico costume di vita, ma vuol dire che la Chiesa è un organismo nuovo. Si può dire che lo stesso distacco tra la vita che ha preceduto Adamo e Adamo come inizio di una nuova realtà, cioè la realtà umana, c'è fra l'umanità che ha preceduto il corpo di Cristo e il corpo di Cristo che si costruisce ora nella storia.

Questo Corpo di Cristo ha un capo, il Cristo, ha un corpo in cui ciascuno di noi ha una propria funzione, le membra, e ha un'anima che è lo Spirito Santo. La Chiesa dunque è l'umanità vivente della vita di Cristo per lo Spirito Santo mandato da Gesù. La novità essenziale è che questo Spirito Santo mandato alla Chiesa vive pe-

ugualmente in ogni epoca. Ma il fatto essenziale resta. Ed è per questo che la Chiesa continua a trasmettere un impulso non solo dottrinale ma anche interiore a coloro che le appartengono, un impulso perché ciascuno diventi imitatore perfetto di Cristo.

La Chiesa inoltre è anche la continuatrice dell'azione di Gesù, e quella che è chiamata a riunire tutti gli uomini per fare di tutta la umanità una immagine di Cristo. In altre parole, la Chiesa, fino alla fine del mondo, deve prendere progressivamente possesso di tutti i popoli per portare la conoscenza di Cristo ad ogni singolo, affinché egli abbia con lui una relazione non solo inconsapevole come nell'Antico Testamento, od anche oggi in alcune parti del mondo, ma una relazione consapevole, e possa realizzare l'impulso di vivere totalmente la vita di Cristo.

Come attua la Chiesa tale azione? La attua diffondendo la conoscenza di Cristo, realizzando in sé un'imitazione di Cristo ed educando a vivere la vita di Cristo; inoltre, stabilendo dei mezzi di contatto fra ogni uomo che appartiene a Gesù, cioè i sacramenti, e attraverso la preghiera. Ricordiamo infatti che la Chiesa offre il sacrificio di Cristo pro nostra et totius mundi salute.

La Chiesa, come tale, fa ciò fino alla fine del mondo ed è così che rende possibile in ognuno avere una relazione personale con Cristo.

Ma come si realizza nel tempo questa azione della Chiesa di educare a conoscere Gesù Cristo per ogni singola anima?

E' un'azione che ricomincia sempre daccapo per ogni uomo, per ogni generazione, per ogni zona dell'umanità, poiché ciascuno deve diventare pienamente cristiano attraverso una formazione alla fede, allo spirito, e un contatto sacramentale. Questa azione quindi avrà una realizzazione che sarà sempre inferiore all'ideale possibile, ma il cristianesimo non promette sulla terra una umanità in cui esso sia totalmente vissuto per sempre: promette che fino alla fine del mondo ricomincerà daccapo. Ciononostante vi è anche un effettivo progresso di presenza e di permeazione della redenzione nella umanità attraverso la Chiesa, una diffusione geografica e una diffusione anche nel costume e nella mentalità, creando situazioni nuove più favorevoli e più rispondenti ad un ideale cristiano.

Per quelli che sono fuori della Chiesa possiamo dire che Gesù li conosce da oggi e li prepara per la Chiesa di domani. Tutta la Grazia che viene ad essi diffusa anche oggi per le preghiere della Chiesa, e la presenza di contrasti operanti invisibilmente anche in loro, educa veramente anche in loro valori morali e religiosi che entreranno nella Chiesa di domani. Essa sarà più grande della Chiesa di oggi, non solo dal punto di vista geografico, ma dal punto di vista della ampiezza spirituale, affinché nell'umanità tutta riunita nella Chiesa divenga visibile la pienezza e la varietà delle possibilità di imitazione di Cristo.

dalla relazione di
Sac. Carlo Colombo

(Continua da pag. 3)

sentativo. E' compito appunto della filosofia di procedere a questa operazione di invernamento razionale della rivelazione cristiana. Quello di Hegel è quindi un razionalismo integrale in materia religiosa, e condurrà, se non alla negazione del divino, certo a un suo completo snaturamento. Ben si adattano a questa impresa hegeliana le celebri parole del § 4 de «L'educazione del genere umano» di Lessing: «La rivelazione nulla dà al genere umano, a cui non possa anche arrivare da sola l'umana ragione; solo che essa ha offerto e offre all'umanità i più importanti dei suoi beni prima della stessa ragione».

II

Religione e filosofia si incontrano nel pensiero di Hegel come già si era avuto nell'età pagana, nella filosofia greca. Ora però non è più una concezione volgarmente politeista, ma il cristianesimo che sta davanti al filosofo, costituendo un mondo spirituale di fronte al quale impallidisce il concetto socratico, che pure così facilmente aveva partita vinta sulle rappresentazioni mitologiche. Hegel ne è conscio.

«I greci erano antropomorfi; i loro Dei avevano figura umana; ma il loro difetto fu quello di non essere abbastanza antropomorfi. O meglio, la religione greca è da un lato troppo, dall'altro troppo poco antropomorfa: troppo, in quanto accoglie nel divino proprietà, figure, azioni immediate; troppo poco, in quanto l'uomo non è divino come uomo: è tale soltanto come una forma ultraterrena, non come questo certo uomo soggettivo» (8).

«Non come questo certo uomo soggettivo»: la religiosità greca, né nelle sue forme più rozze e popolari, né in quelle più raffinate e filosofiche è riuscita ad essere la conciliazione genuina dell'uomo e del divino; le due dimensioni si sono «legate» in essa in modo parziale e mutilo. La loro originaria ed essenziale identità solo nella figura storica del Cristo diventa oggetto della coscienza; solo in lui l'uomo apprende che il logos si è fatto carne, vede l'Assoluto vivere nella forma della storicità e incomincia ad apprendere, sia pure con le limitazioni implicate dalla forma di apprensione propria della rivelazione e della fede, che il processo storico e la civilizzazione sono il vero elemento in cui l'Assoluto sussiste. L'uomo incomincia a interpretarsi, non più a partire dalla natura, ma a partire da una idea, che è al tempo stesso un progetto convertibile in realtà storica. La dimensione della storicità è appunto questo perpetuo divenire, che non è un semplice flusso naturalistico eracleo, ma è il continuo ed inesauribile fecondarsi della natura e dello spirito soggettivo, un processo mediante il quale lo Spirito Assoluto perviene finalmente all'autotrasparenza completa nella filosofia dialettica.

«Immediatamente l'uomo è soltanto un vivente, che ha bensì la possibilità di diventare effettivamente spirito, ma non è spirito da natura. L'uomo non è dunque per natura ciò in cui vive ed abita lo spirito di Dio; l'uomo non è per natura quello che deve essere... Questa è precisamente l'infelicità delle cose di natura, che esse non procedono oltre, la loro essenza non è per loro medesima, il che porta che esse non pervengano alla libertà, non pervengano alla liberazione della loro individualità immediata, cioè non conseguano la libertà, ma restino soltanto nella necessità, che è il legame dell'uomo con un altro, sicché quando quest'altro si unisce con le cose naturali, esse scompaiono perché non possono sopportare la contraddizione». Invece «coscienza è... non arrestarsi al naturale, ma essere il processo mediante il quale diventa oggetto o scopo per l'uomo l'universale. L'uomo si fa divino, ma in modo spirituale, non immediato». «Lo spirito non è naturale, ma è ciò soltanto che esso medesimo si fa, è soltanto il processo in se stesso di produrre questa unità, lo spirituale. A questa unità spirituale pertiene



tà, era ancora una giustizia imperfetta. Era imperfetta soprattutto perché coloro che così diventavano giusti mancavano di una loro attuale congiunzione con Cristo.

Ricordiamo la dottrina fondamentale del cristianesimo che tutti quelli che sono morti giusti — cioè in grazia, come viventi dello spirito di Cristo nella misura in cui lo conoscevano — prima di Cristo, ebrei o non, non sono entrati in Paradiso, perché solo Gesù doveva entrare per primo, e dietro a lui quelli che erano o sarebbero stati uniti a lui. E' questo il significato della discesa di Cristo agli Inferi, che è un modo di rappresentare il rapporto di Gesù Cristo con la storia che l'ha preceduto. Gesù, nel periodo fra la morte e la resurrezione, ha preso contatto con tutti quelli che l'avevano preceduto e l'avevano amato senza conoscerlo. Questa è la storia dell'umanità precedente Cristo.

Come avviene la redenzione dell'umanità nella Chiesa?

La novità della Chiesa è questa: che la Chiesa è oggi il corpo di Cristo, mentre il popolo ebreo non lo era, ma ne era solo la preparazione.

Corpo di Cristo vuol dire che la Chiesa non è soltanto una società di uomini uniti da una identica dottrina e

rennemente in essa, e vivrà fino alla fine, né ci sarà mai momento in cui essa abbia ad esserne priva; e, si noti, lo Spirito Santo sarà sempre presente non solo per il Papa quando definisce, non solo per chi governa, ma sarà sempre presente nelle anime singole per mezzo della Grazia. Lo Spirito Santo ha comunicato alla Chiesa la pienezza dello Spirito di Cristo che non è solo uno spirito servitutus, ma anche uno spirito filiale: quindi la sua conoscenza del Padre propria di figlio, quindi il suo ideale di perfezione, quindi il suo abbandono filiale al Padre, quindi il suo amore fraterno sostenuto e alimentato dal suo amore per il Padre.

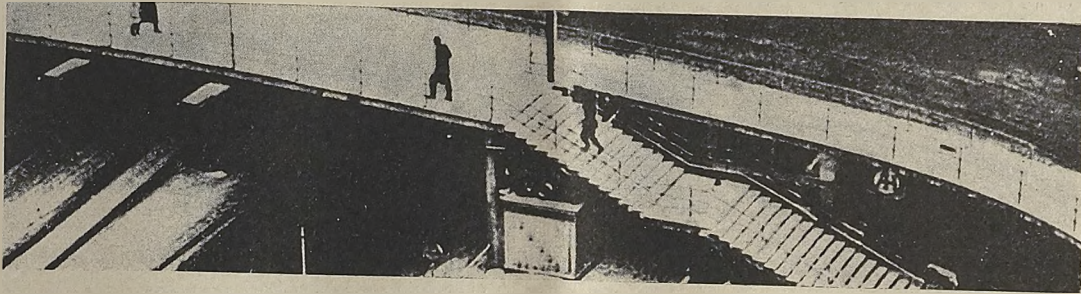
Tutto ciò vuol dire che la Chiesa ha ricevuto e conserva non la lettera o il testo, ma capisce e trasmette continuamente lo spirito e il senso: cioè nella Chiesa è presente non solo la conoscenza del Vangelo, ma è presente il Vangelo vissuto, lo sforzo attraverso il quale i cristiani rivivono veramente in se stessi la pienezza dello spirito di Cristo. Questa è la santità della Chiesa, che è sempre presente in essa come comunità, fino alla fine.

Evidentemente, questa vita vissuta di Cristo nella Chiesa è presente secondo la misura nostra e perciò neppure

la negazione della naturalità, della carne, come quella in cui lo uomo non deve rimanere, poiché la natura è malvagia sin dall'origine. Cosicché l'uomo è malvagio di natura; tutto ciò difatti che egli fa di male, viene da un impulso naturale. Siccome però lo uomo è in sé l'immagine di Dio, ma nell'esistenza è soltanto naturale, così ciò che in sé deve venire alla luce e la prima naturalità deve esser tolta» (9).

Queste che potrebbero sembrare prospettive puramente filosofiche costituiscono invece per Hegel la sostanza stessa di tutta la dottrina cristiana del peccato originale e della storia della redenzione. Essa è interpretata come una lotta continua contro la coscienza immediata dell'uomo, come egli si esprime, contro ogni tentativo cioè dell'uomo di comprendersi a partire dalla natura, sia nelle forme rozze delle religioni popolari greche, sia in quelle più raffinate intellettualmente, ma essenzialmente identiche della filosofia antica. Ad un orecchio abituato alle proteste umaniste-rinascimentali contro la violenza che il trascendente cristiano esercita sull'uomo, animate di nostalgia e rimpianto per le antiche religioni naturaliste, le affermazioni hegeliane potranno far meraviglia, e riuscire anche sgradevoli, come ad es. accadeva al Goethe. Sarà forse opportuno allora ricordare che per Hegel, come già per Lessing, l'«educazione del genere uma-

ta individuale, i più importanti pilastri dell'attività pubblica e privata, le forze che abbattono ed innalzano i popoli, vengano a presentarsi come pensieri di qualcosa di molto consueto, come considerazioni semplici e naturali di oggetti quotidiani in un normale presente. Pensieri questi che nella nostra civiltà non entrano nella cerchia della nostra vita e del nostro agire. Le leggi e i doveri (Gesetze und Pflichten) dell'antichità ci si rivelano quindi in una figura viva, come costumi e virtù (Sitten und Tugenden), e non già sotto forma di riflessioni e di principi, secondo cui noi ci si orienti quasi secondo norme lontane e imposte» (10).



Ma è anche vero che dobbiamo aggiungere che le leggi e i doveri degli antichi sono oggi per noi «solo» costumi in quanto nello stato moderno la vita sociale si è dilatata in un sistema più universale, una relazionalità viva non più circoscritta da orizzonti naturalistici, che si pone essa stessa come l'Assoluto nello

bra che la filosofia si eclissi in questo strappo con cui l'uomo è alla natura e a se stesso, ma in realtà è per la filosofia un crogiolo salutare. La verità può giungere all'uomo solo per la via della rappresentazione e dei sensi. La rinuncia dell'uomo al proprio essere naturale, al proprio sapere naturale, al proprio volere naturale doveva essere inizialmente qualcosa di intuitivo, e quindi di opaco per la ragione filosofica, e tale appunto è il caso nella passione e morte di Cristo e nella sua resurrezione

ed elevazione alla destra del Padre.

III

Bisogna però aggiungere in filosofia che ormai il tempo di tale violenza speculativa è passato. Il mito si è dissolto da sé, e plasticamente nella storia stessa della Chiesa, e la filosofia

è stata chiamata la sapienza mondana; perché il pensiero rende presente la verità dello spirito l'introduce nel mondo e così lo libera...» (12).

Lo spirito ormai nell'età moderna deve compenetrare la vita mondana, ma non più in modo trascendente e nella forma della rappresentazione, ma in modo immanente e nella forma della filosofia. Così la sapienza di cui il filosofo si è sempre professato amante diventa concreta in questa vita che per lui ha in se stessa la sua giustificazione. La filosofia deve guidare l'uo-

mo a interpretarsi e vivere a partire dal movimento della civiltà, disposto a inserirsi e magari a sacrificarsi nella propria empiricità perché il sistema della cultura si dispieghi vittoriosamente. L'infinita negatività che il cristianesimo ha portato nella storia, rivelando all'uomo che egli è spirito ed è se stesso solo nel continuo superamento della propria naturalità, deve costituire la matrice inesauribile di sempre più perfette realizzazioni mondane. All'età moderna spetta il compito dell'utilizzazione mondana dello spiritualismo assoluto cristiano. La beatitudine del filosofo moderno sta nell'attiva e contemplativa inserzione nel moto storico del suo tempo, nel quale ci si deve immergere, non per perdersi panteisticamente in un tutto oscuro ed informe, ma come in una totalità umana, storica e non naturalista, nella quale non ci si può inserire in maniera passiva, ma solo agendo. Agire però non significa pretendere di cambiare il corso del mondo, ma conservare invece il senso della relazione dialettica che connette l'io e la totalità statale, la nuova vera e mondana chiesa. Altrimenti la personalità svaporerrebbe come nebbia al sole in un delirio di presunzione da cui non può procedere che l'ombra dell'azione. E' compito del filosofo di mettere a nudo la vuotaggine della romantica anima bella e invitare ad accettare virilmente la dialettica spesso dura del processo storico. E' questa la sapienza mondana del filosofo dell'età moderna che Hegel ha ritratto in una celebre pagina delle «Lezioni sulla storia della filosofia».

«Circa le vicende esteriori della vita dei filosofi ci sorprenderà il vedere che d'ora in poi anch'essi si presentano in atteggiamento affatto diverso da quello che osservammo nei filosofi dell'antichità, che noi vedemmo come individualità indipendenti: si esige che il filosofo viva conformemente a ciò che insegna, disprezzi il mondo, non si mescoli nelle sue faccende; questo hanno fatto gli antichi. Essi sono individualità così plastiche in quanto

pensiero... si da poter essere paragonati ai monaci che rinunziavano ai beni terreni.

...Tutt'altro accade nell'età moderna, in cui non troviamo più filosofi che formino un ceto a sé. Questa separazione è scomparsa; i filosofi non sono più monaci, anzi in complesso li vediamo operare in una qualsiasi condizione sociale che hanno in comune con altri... Essi sono coinvolti nelle condizioni del loro tempo, nel mondo, nel corso e processo di esso, e la filosofia è per loro cosa accessoria, quasi un lusso superfluo. Questa differenza dipende principalmente dal modo in cui, dietro l'edificazione del mondo interiore della religione, si sono trasformate le condizioni esteriori. Infatti nell'età moderna, in seguito alla conciliazione del principio mondano con se stesso, il mondo esteriore s'è ridotto a tranquillità e ordine, le condizioni terrene, i ceti sociali, il tenore di vita si sono costituiti e organizzati in maniera razionale... La vita si fa dotta, uniforme, comune: si ricollega a relazioni date dall'esterno, e non si può presentare e far mostra di sé come figura particolare. Non si deve porre il proprio carattere nel mostrarsi una figura indipendente e nel darsi una posizione da sé, nel mondo. Poiché la potenza oggettiva dei rapporti esteriori è infinitamente grande, e proprio per questo è divenuto indifferente il modo necessario con cui io sono in essi. La personalità e la vita individuale in genere sono divenute di tanto più indifferenti... Il mondo moderno è essenzialmente questa potenza di coesione, ed implica assolutamente la necessità per l'individuo di entrare in questo nesso della vita esteriore. Allo stesso modo un tempo il valor militare era cosa individuale; oggi esso consiste, non più nell'agire ciascuno a modo suo, ma nella comunione con altri, dalla quale soltanto viene a ciascuno il suo merito» (14).

«L'uomo senza qualità» è il titolo di un romanzo di oggi, ma è anche una buona definizione del sapiente dell'età moderna come è presentato in queste pagine hegeliane. Non si esagera se vi si scorge una prefigurazione chiaroveggente di tanta «intelligenza» di oggi, la cui unica religiosità consiste nel conformarsi al corso del mondo e allo spirito del tempo. Colla differenza che quello che oggi è solo un colossale, ma stanco e sonnambolico fenomeno culturale, conserva ancora, visto alla fonte, una certa freschezza sorgiva, una semplicità che invano si cercherà nelle formulazioni degli eredi di contemporanei, la cui ricerca del nuovo spesso si riduce ad una imbroglitissima manipolazione dei classici. Possiamo allora riconfermare le parole del Maritain da cui siamo partiti: «E' meglio che la società abbia gli errori hegeliani insieme ad Hegel, anziché averli, senza di lui».

Domenico Fariás

(1) J. MARITAIN: *Il filosofo nella società*, Riv. Fil. Neoscolastica, XLVII, 1955, pag. 253.

(2) Trad. ital., Einaudi, Torino, 1949.

(3) Sotto uno pseudonimo ne è autore il barone D'HOLBACH famoso per il suo ateismo radicale tra gli stessi enciclopedisti.

(4) *Poesia e Verità*, Libro XI (trad. E. Sola), Opere, Sansoni, Firenze, v. I pagg. 1047-1054.

(5) *Viaggio in Italia*: Roma, prima dimora (trad. E. Zaniboni), ibidem, v. II pag. 578.

(6) *La positività della religione cristiana* (trad. E. De Negri). Il frammento giovanile è tradotto con altri in E. De Negri: *I principi di Hegel*, La nuova Italia, Firenze, 1949, pag. 10.

(7) Citiamo dalla traduzione francese del Gibelin, Paris, Vrin, 1954, pagg. 211-212.

(8) *Lezioni sulla Storia della Filosofia* (trad. Codignola-Sanna), La Nuova Italia, Firenze, 1934, v. III, 1, pag. 94.

(9) *Ibidem*, pagg. 95-96.

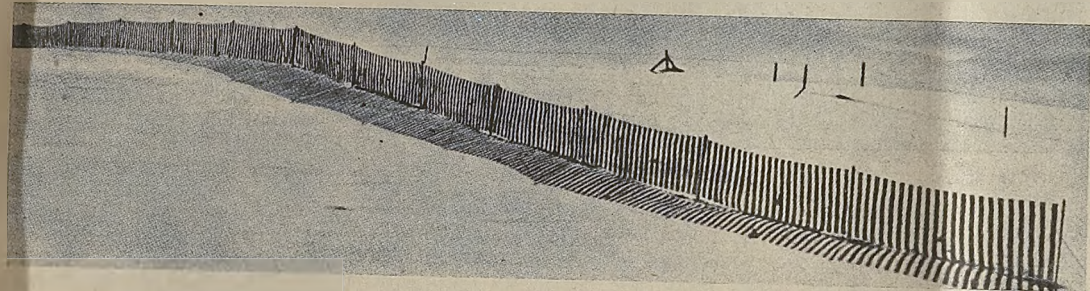
(10) *Gymnasialreden*, Jubiläumsausgabe, XVI, pagg. 187-189.

(11) Sul frontespizio del primo libro pubblicato da HEDEL: *Differenza dei sistemi filosofici fichtiano e schellingiano* si legge: «Georg Wilhelm Friedrich Hegel der Weltweisheit Doctor». Cf. De Negri, op. cit., pag. 42.

(12) Il concetto hegeliano della presenzialità richiederebbe una sua trattazione specifica più approfondita.

(13) *Enciclopedia* (trad. Croce), Laterza, Bari § 552-563.

(14) *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, (trad. Codignola-Sanna), La Nuova Italia, Firenze, 1944, v. III, 2, pagg. 11-14.



no» ha una calzante analogia nell'educazione dell'individuo. Il divenire storico libera la libertà e la spiritualità dall'elemento umano in generale, così come lo austero processo pedagogico sprigiona le capacità spirituali del fanciullo, mediante sacrifici e lacrime.

Non c'è civiltà, non c'è cultura, non c'è creazione di valore nella storia se non attraverso la negazione di ciò che è «naturale», di semplicemente e immediatamente dato nell'uomo. L'uomo per natura è malvagio, perché la naturalità stessa è la dimensione da abolire superandola nel processo della cultura.

La civiltà greca è stata un primo superamento, ma molto parziale, non si è esteso alla dimensione della naturalità come tale. Di essa non bisogna farsi una idea arcadica, e chiamarla naturalistica è lecito solo in riferimento alla civiltà moderna. In realtà nella polis l'individuo affermava se stesso solo per la via di un ben ordinato sistema sociale, al quale non poteva armonizzarsi se non attraverso una severa paideia che lo svincolava dalla semplice naturalità del clan e lo rendeva capace di vita «cittadina», cioè civile. Hegel dà gran rilievo a queste considerazioni quando difende in pedagogia l'indirizzo umanistico.

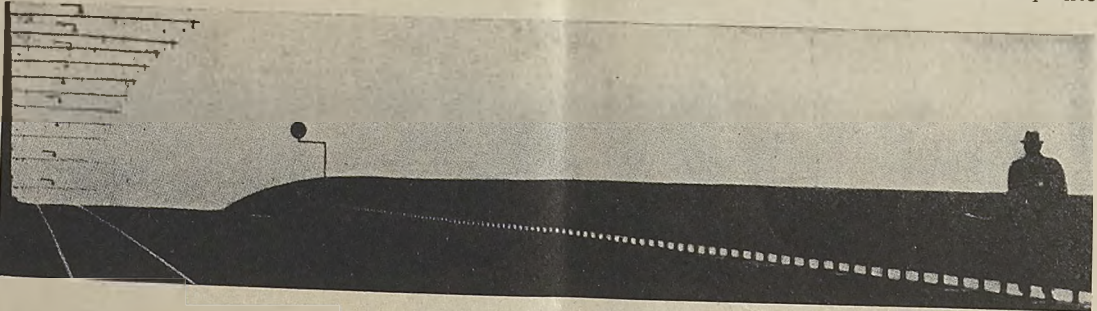
«L'età classica sta nell'aureo mezzo tra il rude stato nativo di una nazione nella sua infanzia senza coscienza, e quello di una cultura intellettualmente raffinata, che tutto ha analizzato e separato. In quest'ultimo caso la vita intima del tutto si è come staccata come uno spirito astratto dal sentimento dell'individuo; ognuno ottiene solo una partecipazione frammentaria e lontana, una sua sfera limitata, sopra la quale è l'anima che calcola e riconduce ad unità tutti questi ingranaggi e movimenti particolari, senza però che si possa avere il sentimento e l'idea attiva del tutto... A questa rappresentazione ci conducono invece soprattutto gli studi umanistici, essi danno una rappresentazione della totalità umana che è alla nostra portata; il modo e la maniera della libertà degli antichi stati, la stretta connessione tra vita pubblica e vita privata, tra senso universale e stato d'animo individuale portano con sé che i grandi interessi dell'umani-

Stato, la cui «ragione» è suprema eticità. Questo trapasso dalla parziale sintesi greca alla sintesi moderna è impossibile concepirlo senza il cristianesimo.

Col cristianesimo infatti si fa del tutto chiaro nella storia dell'umanità che la natura non è buona, che è soltanto un che di negativo che va superato, che non ha valore e non deve offrire interesse. Il cielo, il sole, la natura intera è un cadavere. Lo uomo è distolto violentemente da questo centro di gravitazione naturalistico, è tolto anche a ogni isolamento egoista ed immerso in un altro Io, un Io che sta al di là. Una conversazione, ripetiamo, violenta, che Hegel si compiace di sottolineare come tale, soprattutto quando parla del trionfo del cristianesimo sul rude naturalismo dei popoli barbari dell'occidente, i germani suoi compatrioti. Ma senza questa conversazione non è possibile una genuina libertà spirituale.

La crisi della posizione naturalistica raggiunge il suo acme nella vita di Cristo, nella sua passione soprattutto, a proposito della quale Hegel insiste molto su un punto per lui fondamentale e decisivo, che il cristianesimo cioè vuole immergere completamente l'uomo in Dio, come

può nuovamente risorgere. Compito del filosofo non è poi principalmente quello di far crollare i tentativi della cultura ecclesiastica, di dare una parvenza di razionalità alle grottesche combinazioni di concetti filosofici e rappresentazioni fantastiche in certa scolastica, sospesa tra religione e filosofia. A questo ha provveduto a sufficienza l'illuminismo irreligioso, tanto insulso filosoficamente quanto necessario a smascherare il grottesco della situazione culturale e sociale venutasi a creare dopo il tramonto della chiesa. Per questo autosgonfiarsi, non del cristianesimo, ma della pretesa di volerlo mantenere nella forma della rappresentazione e ciononostante di armonizzarlo con la razionale vita moderna non c'è che da rimandare all'ironia di stampo volterriano, che mette dappertutto a nudo le contraddizioni di una religione indurita, come legno, senza nessun contenuto spirituale, e che pretende ossequio quanto più vacillanti appaiono le sue basi, e corrotta e anacronistica la vita ecclesiastica. Sono questi i meriti dell'illuminismo, il quale però non ha saputo costruire. Compito della filosofia è invece quello di essere la sapienza mondana (Weltweisheit), di questo



in uno Spirito, in un Io che sta al di là, ma sul fondamento di una pietra angolare che sta al di qua, non meno che al di là, una realtà determinata nel tempo e nello spazio, una frazione di storia che il dogma dell'incarnazione identifica con Dio. Il dogma, cioè la rivelazione di una verità, l'imposizione di una verità, cose queste che non debbono fare inorridire il filosofo. Certo, sem-

mondo ormai conciliatosi con se stesso.

«Sapienza mondana», un binomio ibrido che avrebbe fatto inorridire un filosofo classico, ma che Hegel si compiace di applicare alla filosofia e di attribuire a se stesso, «dottore» di codesta sapienza (11).

Si legge nel celebre paragrafo dell'Enciclopedia dedicato appunto alla religione: «A ragione la produzione del pensiero, e più particolarmente la filosofia,

l'intero fine spirituale della filosofia spesso determinò anche i loro rapporti sociali esteriori. Oggetto del loro conoscere era il considerare l'universo col pensiero; quindi essi cercarono di tenersi lontani da legami esteriori col mondo, in cui molte cose non approvavano, o che per lo meno procedeva per sé secondo proprie leggi cui l'individuo è soggetto... i filosofi antichi si attenevano all'idea e non si lasciavano attrarre da cose che non costituivano l'interesse del loro

Iniziamo la pubblicazione di articoli e note tratti da giornali universitari, come occasione di dibattito e per favorire uno scambio di idee più partecipato su alcuni problemi di interesse centrale per il nostro lavoro

L'universitario davanti al povero

Son tanti i motivi che possono indurre ad entrare a far parte delle Conferenze di San Vincenzo; soprattutto per un universitario: una insoddisfazione personale, o la curiosità di una nuova esperienza, o l'esempio e l'invito di un amico, o forse anche l'andazzo dell'ambiente. Si incomincia così per tante strade; ma dopo un po' di tempo è inevitabile che ogni confratello dotato di un minimo di attenzione e di sensibilità, avverta nella situazione in cui viene a trovarsi una prospettiva tragica ed essenziale; una prospettiva che via via chiarificandosi viene il suo problema. Io ricco e l'assistito povero io sempre ricco e lui sempre — talvolta sempre più — povero. E son questi due termini ogni giorno più inconciliabili, perché più all'assistito ci si avvicina più ci si accorge che la nostra ricchezza è la sua po-

cenzo e continuare ogni settimana a fare la solita visita.

Qualcuno se ne va, confessando onestamente la sua paura; molti di più, mascherandola con dignità sotto le apparenze di una esigenza che li spinge a far qualcosa di più utile; alcuni ancora, lo sguardo limitato ai problemi materiali, si impegnano in una lotta quasi rabbiosa la cui palma di vittoria possa essere una redenzione puramente materiale. In fondo anche questi ultimi, benché mostrino nel tentativo la nobiltà e la fierezza del loro animo, temono la povertà e, non riuscendo a sopportarne la presenza, cercano di eliminarla dal proprio angolo di visuale. Perché certe volte basta confinare la miseria nel profondo dei cuori per non vederla più per le strade.

Anche il confratello di San Vincenzo, certo, vuol far di tut-



verità. Peggio; anche lui si accorge di questo, e se ti avvicini troppo, talvolta inscientemente violando il pudore con cui cela le sue miserie più vere, si rinchioda in sé, disposto a rinfacciartelo. Perché tu sai e lui sa quando esci dalla baracca ti aspetta una casa; e se pur hai fatto tue per un momento le angosce della sua indigenza, sai che la tua vita è ben più serena e che due ore di miseria alla settimana non son poi troppe per una esistenza tranquilla.

Chi visita i poveri sa quanto queste cose non siano luoghi comuni, anche se lo sembrano; avverte certi sguardi che esprimono tante ribellioni e tante condanne; conosce di vista tante miserie. E mentre ascolta, quasi con rimorso per la sua ricchezza, gli si insinua nel cuore la repugnanza e la paura della povertà. Perché è tanto difficile accettare la «presenza» della povertà! E appunto per questo è difficile in tale momento di maturazione spirituale rimanere nella San Vin-

to per risolvere i problemi dei suoi poveri; e si preoccupa e si indugia con tutti i mezzi che ha a disposizione, tanto risorse personali come tecniche di assistenza sociale; e autenticamente impegna se stesso, pagando almeno qualcosa di persona. Ma mentre così opera non teme la presenza della povertà. Accetta la esperienza di questo mistero portandone su di sé il valore interiore; sa essere presente perché sa che la sua presenza non grida vendetta: perché ha amato prima di conoscere e ha saputo prima di vedere. Solo a questo prezzo la sua presenza non è insensibilità: perché ha in sé la «sofferenza di una dinamica autentica», anche quando sa di essere impotente. Autentica: come una «gioventù sempre allestita».

Il problema per lui, forse, non è tanto eliminare i poveri e i minimi, ma piuttosto ridare a tutti una dignità e, più ancora, una coscienza di dignità. Far scoprire a quelli che si credevano inutili la ragione della loro



necessità e a quelli che si credevano poveri la misura della loro ricchezza.

E questo non lo potrà mai ottenere con una beata — anche qualora non fosse utopica — redenzione sociale, perché il problema non ha la sola dimensione della miseria materiale. E' ancora più terribile scoprire: io intelligente — tu no; io sano — tu no; io istruito — tu no...; e in questo senso i poveri — i minimi, i malati, gli ignoranti... — li avremo davvero sempre con noi.

Ridare a tutti una dignità e un senso della vita: la propria dignità e il proprio senso della vita. E per far questo sarà certo necessario anche dar da mangiare, portare coperte e procurare alloggi decenti, riuscire ad offrire il valore dell'amicizia a chi l'aveva dimenticata e ridare fiducia nelle istituzioni di una società screditata. Tutto necessario ma non sufficiente. Perché son ben poche le miserie che così operando si possono alleviare: quasi tutta resta come prima, peggio di prima.

Ma il confratello di San Vincenzo — il Cristiano — non se ne scandalizza perché crede che per ridare davvero la dignità ai poveri, bisogna anzitutto credere nella dignità della povertà. Non ci si può illudere in compromessi inutili e pericolosi: solo questa fiducia può dar la forza di perseverare in un lavoro forse talvolta apparentemente vano, ma che in questa prospettiva si rivela ogni giorno più nuovo e più audace. E ridare la dignità alla povertà può essere una cosa possibile solo all'interno di una visione religiosa della vita; religiosa nel senso che, al di fuori da ogni schema rigidamente razionale, si manifesta in maniera completa unicamente nella sofferenza quotidiana, illuminata dalla fede.

Ridare la dignità alla povertà. Perché la fede ci insegna che le membra del corpo stimate meno nobili vanno circondate di maggiore onore e che «Dio ha disposto il nostro corpo in modo di dare maggior onore alle membra che non ne avevano, affinché non ci fosse divisione nel corpo e le membra avessero la medesima cura a vicenda». Ridare la dignità alla povertà. Perché la fede, illuminata dal mistero della povertà di Cristo, indica nel povero quel segno di contraddizione nel quale tutti saremo giudicati: Avevo fame...».

Annunciare questo ai poveri; annunciarlo per viverlo ogni giorno più profondamente e viverlo per annunciarlo in maniera sempre più chiara! Annunciarlo non a parole perché tanto spesso parliamo con gli assistiti linguaggi differenti e vicendevolmente incomprensibili. Annunciarlo con la fatica dell'impegno personale, per non dover portare il peso della propria vergogna davanti a loro. E prima ancora annunciarlo con l'atteggiamento di chi è presente e non si scandalizza del povero; di chi si avvicina agli uomini che incontra sul cammino per ascoltare e imparare; di chi crede più alle persone che alle idee. Di chi sa amare.

E', in fondo, lo splendore della testimonianza cristiana.

Enrico Dolazza

(da «La Strada», numero del gennaio 1959, Milano)

I rappresentanti degli universitari afro-asiatici a Roma con Pax Romana

	Africa a sud del Sahara	Africa del Nord Vicino e Medio Oriente	Estremo Oriente	Antille Giappone Filippine	Totale Africa-Asia
U. S. A.	1.070	6.140	14.206	2.631	24.047
Germania Occ.	199	3.949	1.369	—	5.517
Inghilterra	10.955	5.315	8.915	3.546	28.731
Austria	29	1.143	51	—	1.223
Belgio	41	161	110	—	312
Francia	6.032	4.018	4.375	1.500	15.025
Olanda	—	—	204	2.700	2.904
Irlanda	570	57	300	119	1.046
Italia	25	81	75	—	221
Svizzera	30	636	137	—	803
Totale	19.951	21.500	29.742	10.496	80.729

In occasione dell'incontro di studio sui problemi degli studenti universitari di Africa e di Asia in Europa che il Comitato Permanente dei Congressi Internazionali per l'Apostolato dei Laici ed il Centro di collegamento tra le organizzazioni internazionali cattoliche e le Missioni organizzano in Roma dal 4 al 6 aprile, riteniamo opportuno presentare in questa sede una tabella indicativa della gravità e vastità del problema.

Si tratta di un notevole numero di giovani intellettuali dell'Africa e dell'Asia che vengono a contatto con le esperienze della civiltà occidentale. Si pongono per la coscienza degli europei — e particolarmente della Francia e dell'Inghilterra oltre che della Germania e dell'Olanda, come si può osservare dai dati, — dei notevoli impegni di accoglienza all'arrivo in Europa: di ambientamento, di informazione, di assistenza e formazione umana e spirituale che ne rispettino le caratteristiche del Paese d'origine così da rendere costruttivo questo contatto con la vita, il pensiero, la religiosità dei nostri Paesi.

Vorremmo che questo prospetto fosse un invito per ciascuno a riflettere sulle proprie possibilità e sul dovere di interessarsi anche di questo autentico apostolato universitario, verso gli studenti cattolici e verso coloro che sono di altre confessioni religiose.