

RICERCA

Nuova serie di Azione Fuocina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - Anno XVI - n. 24 - 31 dicembre 1960

Direttore: Enrico Peyretti - Condirettore: Fulvio Mastropaolo -
Direz. e Amm.: Via Conciliazione, 4-d (Tel. 655.621 - 561.948) -
c.c.p. 1/11870 - Sped. in abb. post. Gruppo II - Arti Grafiche
Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abb. semplice L. 600, spe-
ciale L. 400, un numero L. 30, arretrato L. 50. Autoriz. del Trib. di
Roma, n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli
studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Il problema di «Ricerca» è un po' il problema del contatto
della Fuci con tutti gli universitari. Di questo tema tratta il fondo.
I due editoriali commentano, il primo la situazione belga, il se-
condo commenta il recente Congresso del CIF.

Nelle pagine 3, 4 e 5 c'è un articolo (limpidissimo, anche se
lungo) del P. Lyonnet che con un'approfondita riflessione teologica,
introduce alla presentazione dei contributi che «Ricerca» pubbli-
cherà sul tema: «Il mondo contemporaneo e il messaggio della
Salvezza».

In quinta e sesta è commentato il radiomessaggio natalizio del
Santo Padre. In sesta c'è infine un articolo di A. Brunner su «Le
condizioni della comprensione».

Da poco si era spenta l'eco dei festeggiamenti per le nozze di
re Baldovino e Fabiola, quando il Belgio è stato squassato da un'ondata
di scioperi e di disordini.

Tutto è cominciato per la presentazione al Parlamento belga della
legge «di espansione economica, di progresso sociale e di risanamento
finanziario».

La legge prevede un severo programma di economie nelle spese
e inasprimenti fiscali, essa prevede un taglio di 3 miliardi e 400 milioni
di franchi belgi sul bilancio della Difesa; porta il prelievo fiscale sui
dividendi al 52,5% e istituisce un'imposta preventiva del 10% su reddito
dei capitali mobiliari e una maggiorazione, pure del 10%, delle im-
poste di successione. Non a caso furono i ceti agiati i primi a lanciare
l'allarme su «L'Echo de la Bourse».

Ma questi provvedimenti ledono anche il pubblico dei piccoli in-
vestitori, colpiscono l'assistenza sociale e le sovvenzioni governative,
l'industria carbonifera. Quest'ultima misura, in particolare, comporterà
la chiusura di 11 miniere nel 1961 (miniere che sono però in passivo e
con pessime attrezzature) e provocherà la disoccupazione di molti la-
voratori, anche italiani, la miseria di molte famiglie. In tre mesi — e
questo è ancora più grave — cesserebbe il sussidio di disoccupazione.

Naturalmente la reazione non poteva mancare. I sindacati cristiano-
sociali, che pure non hanno aderito allo sciopero indetto da quelli so-
cialisti, hanno dichiarato la loro ostilità a certe misure.

I disordini seguiti allo sciopero mostrano che gli obiettivi vanno
oltre l'attacco alla legge unica, come, del resto, ha dichiarato a Liegi
lo stesso vice-segretario della Federazione sindacale socialista, André
Renard: «La legge unica non è che l'occasione... Si tratta di... otte-
nere modificazioni fondamentali delle nostre istituzioni politiche e delle
strutture economiche». Questi obiettivi politici dello sciopero, la volontà
di mettere in crisi governo e istituzioni, nonché le riaffiorate tendenze
separatiste dei valloni, hanno impedito la formazione di un unico fronte
di lotta dei sindacati delle varie tendenze.

Quali le cause più profonde della situazione? Non si può credere
di spiegare la legge come una particolare «cattiveria» del governo,
né, d'altra parte, la presenza dei comunisti negli avvenimenti (denun-
ciata da più parti) può dare una spiegazione sufficiente dei disordini. I
comunisti sono presenti dovunque faccia comodo alla loro causa: è il
loro mestiere. Questa circostanza non deve, però, impedire un giudizio
equanime e non frettoloso.

I disordini come la legge unica, hanno una comune radice nelle
difficoltà dell'economia belga.

La crisi congolese ha avuto la sua parte, che non va, però, so-
pravvalutata: essa è stata soprattutto uno scacco morale, ha danneggiato
gravemente molti privati cittadini, ma non bisogna dimenticare che
il Congo assorbiva solo il 3% delle esportazioni e le ripercussioni fi-
nanziarie sul bilancio dello Stato sono state calcolate in soli 6 miliardi
di franchi belgi (sui 127 miliardi del bilancio).

In realtà è tutta l'economia belga che mostra sintomi di difficoltà.
Lo sviluppo economico dal 1950 al 1960 è stato in media del 4%
l'anno, gli investimenti nel dopoguerra sono stati i più deboli nell'area
del Mercato Comune. L'industria carbonifera, che era tanta parte
nell'economia belga, è nettamente in crisi: altre fonti di energia come
il petrolio, il metano, l'elettricità (e ora si profila anche la concorrenza
dell'energia nucleare) vanno soppiantando il carbone. La coltivazione
delle miniere già sfruttate o in condizioni pessime è sempre meno pro-
duttiva: la produzione nel Borinage per ogni operaio è pari al 2/5 di
quella della Lorena.

Certo l'economia del Paese dev'essere riorganizzata e non può
esserlo senza sacrifici, ma nel caso specifico l'onere imposto tutto in-
sieme rischia di creare una situazione insopportabile, che rimette fra
l'altro in luce la divisione etnica fra valloni e fiamminghi.

Occorrono provvedimenti energici, nell'interesse, in fondo, degli
stessi ceti oggi in agitazione: ma occorre chiedersi se la riorganizzazio-
ne dell'economia belga debba essere pagata con sacrifici che, per
la loro entità e concentrati, come sono, in breve tempo, sono enormi
e che il Belgio non è — se vogliamo credere all'eloquenza dei fatti —
in grado di affrontare. (I. r.)

Questa “Ricerca”

Col dovuto rispetto alle
proporzioni ed alla natura
delle cose che ogni analo-
gia impone, mi piace porre
il problema della lettura di
“Ricerca” da parte degli uni-
versitari, con queste parole
offertermi da una bella let-
tura del periodo natalizio:
«Se qualcuno leggendo o
meditando questo trattato
breve ed umile, concepisce
un po' di devozione al dol-
cissimo Gesù, lodi, glorifichi
e benedica Dio, di tutti i
beni creatore, fonte e prin-
cipio. Se poi il lettore non
si commuove per nulla, incolpi
me che ho scritto insufficiente-
mente ed indegnamente: ma
esamini anche se stesso, se
per caso non abbia colpa di
aver letto poco devotamente
e poco umilmente». (S. Bona-
ventura da Bagnoregio, prologo
a «Le cinque feste di Gesù
Bambino»).

Che “Ricerca” non sod-
disfi tutti, sarebbe cosa na-
turale. Il fatto è che “Ri-
cerca” è largamente criti-
cata, con argomenti che so-
stanzialmente si riducono
ad uno: troppo difficile.
Sarebbe facile qui liquida-
re queste critiche con una
esaltazione della nobile fa-
tica del pensiero, appog-
giandoci a quel minor nu-
mero di critici che ci esor-
ta ad andare avanti più de-
cisamente su questa strada:
ma non lo faremo. Neppure
— ci si perdoni — en-

treremo a considerare le
singole critiche avanzate,
ciò che abbiamo fatto e fa-
remo con la rubrica «Ri-
cerca per Ricerca». Vedre-
mo invece brevemente
quali sono le caratteristiche
del nostro giornale, speran-
do di farlo capire ed ac-
cettare meglio nei suoi li-
miti e nel suo valore. A
questo modesto discorso
abbiamo premesso quelle
belle parole di S. Bona-
ventura per invitare anche
il lettore a fare l'esame di
coscienza di lettore, mentre
“Ricerca” fa quello di gior-
nale. Con la differenza che
quest'ultimo è pubblico.

“Ricerca” è fatta da stu-
denti universitari e da col-
laboratori esterni scelti al
livello dei docenti univer-
sitari. Questo spiega subito
il suo tono e molte delle
sue difficoltà. Il suo tono è
universitario, cioè non ge-
nerico, non indirizzantesi al
lettore in quanto giovane, o
italiano, o bisognoso di di-
stensione, o che so io, ma
in quanto universitario. Ciò
avviene non soltanto per-
ché “Ricerca” è l'organo
della FUCI, associazione
universitaria, ma, mi pare,
per una ragione ulteriore:
fra i vari strumenti del la-
voro della FUCI il giornale
ha una funzione particolare
che non ricopre tutti gli
aspetti di quel lavoro; la
formazione che ci dà la
FUCI non ci viene solo
dalla lettura del suo orga-

no quindicinale, ma dal re-
spiro completo del suo cli-
ma e della sua tradizione
nella più viva e sensibile
realtà dell'incontro e della
amicizia personali; così,
nei circoli non discutiamo
ininterrottamente di cultu-
ra, ma preghiamo, stiamo
allegremente insieme, ci
confortiamo nelle difficol-
tà, facciamo delle passeg-
giate, cerchiamo di fare del
bene; e, più ancora, ci edu-
chiamo in ogni incontro ed
esperienza umana che la
vita quotidiana offre; fra
tutte queste cose, “Ri-
cerca”, pur riecheggiando
tutte, fa proprio campo di
lavoro specifico, poiché è
un giornale, la trattazione
dei problemi culturali e re-
ligiosi che toccano le re-
sponsabilità dell'universita-
rio cattolico; essa si colloca
nel quadro giusto quando
arriva in mano al lettore
già impegnato in un armo-
nico lavoro di formazione,
individualmente e comuni-
tariamente: in questo qua-
dro ha la sua funzione di
giornale che tratta dei pro-
blemi e non può sostituire
nulla.

Fatta da studenti e da
studiosi, “Ricerca” risente
dell'acribia dei primi e
della profondità critica dei
secondi, cause concorrenti
della sua difficoltà. Poiché
la difficoltà in se stessa non
è un pregio ma un difetto,

Enrico Peyretti

(continua a pag. 2)

*Dopo i disordini di dicembre,
Francia e Algeria di fronte al referendum*



(continua da pag. 1)

bisogna vedere fino a qual punto è possibile a "Ricerca" ridurla, o se le è possibile addirittura eliminarla. Esclusa quest'ultima possibilità, perchè neppure gli uomini più acuti e chiari sanno parlare dei grandi problemi in modo comodo per il lettore, e soprattutto perchè vivere è difficile, e vivere facilmente è un'illusione di vivere, resta certo che "Ricerca" può essere più chiara, soprattutto per la parte scritta da noi studenti: vale davvero per noi quello che S. Bonaventura dice umilmente di sé. Ma questa confessione non può bastare né a noi redattori né a voi lettori; noi che scriviamo regolarmente dobbiamo sforzarci di mettere i nostri pensieri nei termini più disponibili anche a chi ha diverse esperienze, a chi è più giovane nella vita universitaria, a chi ha una conformazione mentale diversa per il diverso indirizzo di studio, nei termini più chiari perchè più profondi, più preparati dallo studio remoto e immediato sullo argomento; voi che... regolarmente leggete non siete esenti da queste responsabilità e da questo impegno, perchè la distinzione tra redattori e lettori non è assoluta («La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari», ma di fatto è assai scarsa), e perchè non siete meno preparati di noi cosicchè dovete cercare di capirci nei nostri complicati sforzi di dire cose serie ed approfondite, ed eventualmente scrivere per spiegare meglio questo o quell'articolo.

Per la parte scritta da docenti universitari — della quale è evidente che non può fare a meno — "Ricerca" non è diversa (non più difficile e speriamo non più inutile) di qualunque rivista di cultura, un tipo di lettura che un universitario cosciente deve cercare di non farsi mancare. Ci sia consentito di pensare e di dire che purtroppo tante difficoltà a questo riguardo sono dovute alla diffusa disabitudine a leggere, ed a leggere cose sostanziose. Anche su questo piano "Ricerca" non è sostitutiva di nulla: può dare un suo modesto contributo a chi si nutre di letture serie; a chi non ha neppure l'appetito sarà solo ingombrante. Piuttosto si tratta di vedere se il «discorso» del giornale è sufficientemente coerente ed organico: esso non è altro che il discorso della FUCI, fatto da noi tutti.

Il campo degli interessi di "Ricerca" è molto ampio, comprendendo i moltissimi problemi importanti per la vita di un universitario. Ma il modo con cui "Ricerca" li affronta è specifico, è il modo formativo: consiste nel sollecitare il

Il congresso del CIF

Il recente Congresso del CIF ha posto all'attenzione un tema «La donna nella famiglia e nel lavoro» che non può essere considerato esclusivamente un «problema femminile».

E' un problema che riguarda molte famiglie (vorremmo dire tutte le famiglie, se non limitiamo il termine «lavoro» al lavoro extradomestico retribuito ma lo allarghiamo al nuovo modo di presenza della donna nella società anche attraverso la famiglia stessa), che riguarda la società e le sue strutture; è un problema che investe molti campi da quello dell'economia a quello dell'educazione.

Ci limitiamo ad alcune considerazioni.

L'epoca in cui viviamo condiziona notevolmente la vita delle persone, attraverso le rapide modificazioni che avvengono nell'organizzazione della società e del lavoro e nella vita stessa delle famiglie, nella cultura e nei mezzi di formazione di essa.

Oggi le persone sono continuamente chiamate a compiere delle valutazioni e delle scelte per non subire passivamente il progresso tecnico o non rimanere appiattite dall'organizzazione e dalla mentalità dell'ambiente. Ma sono veramente in grado di compiere queste valutazioni?

Non si può negare che vi sia un disorientamento dovuto alla rottura di schemi tradizionali di educazione e di vita che non hanno ancora ritrovato un equilibrio: manca una cultura capace di sistemare i nuovi dati della realtà in una visione unitaria e secondo una gerarchia di valori.

Accanto a questo fatto, e collegato ad esso, si ha il permanere in alcune zone ed ambienti, di condizioni di vita così disagiate da rendere notevolmente difficile uno sviluppo culturale delle persone ed una loro libertà di scelta.

Queste considerazioni di carattere generale, si riflettono in modo particolare sul problema della presenza della donna nella società. Le condizioni oggi sollecitano la sua presenza nella società.

Molte donne sono inserite in attività lavorative extradomestiche. Sono i motivi economici, quelli prevalenti, vi sono esigenze sociali, culturali (talora anche deformate). La stessa vita della famiglia postula spesso il lavoro della donna. Essa si presenta oggi articolata in nuclei singoli nei quali spesso non è sufficiente il solo apporto del capo famiglia. E' anche più assillata dal problema delle conquiste di beni materiali. Inoltre, il fatto che spesso essa è dominata da forze centrifughe che spingono i membri fuori della sua cerchia, è per la donna motivo per cercare interessi fuori di casa. Del resto vi sono molti elementi positivi in questa cresciuta sensibilità della donna ai problemi extradomestici.

Ma essa così si trova oggi combattuta tra i modi tradizionali di vita e di presenza nella famiglia che le vengono ancora sollecitati e che sono considerati «l'essenza della femminilità» e il desiderio di essere maggiormente compresa

anche per lo stesso compito familiare, a cui si aggiungono le nuove situazioni concrete di attività e di lavoro.

La donna è ancora spesso considerata (talvolta anche da se stessa) in funzione strumentale: sia che venga considerata per la sua bellezza, o per i servizi che sa rendere nella famiglia o come massa nella società. In tal modo, la donna è presentata e influenzata da stampa, cinema, tv, ecc.

Nello stesso tempo (e questo si verifica maggiormente dove è ed è stata più forte la tradizione di chiusura) la donna è portata a reagire, assumendo incondizionatamente elementi della modernità sul piano esteriore, senza che essi siano stati maturati interiormente.

Il Congresso del CIF ha affermato «la necessità che la donna sappia, con piena responsabilità, valutare e compiere scelte libere e personali nelle situazioni in cui viene a trovarsi; l'esigenza che ogni donna senta il dovere di portare il proprio contributo alla società, attraverso ogni forma di attività e di lavoro; domestico, extradomestico, volontario, retribuito; la necessità per la donna impegnata nel lavoro extradomestico di comporre i doveri essenziali e preminenti di sposa e di madre con quelli di lavoratrice».

Mentre si rileva la necessità, per la donna che ha scelto la famiglia, di una chiara coscienza (e le condizioni esterne perché essa lo possa realizzare) del primato del suo compito familiare inteso non solo come contributo di attività materiale, ma come presenza spirituale continua, si riafferma anche l'esigenza che ogni donna senta la propria responsabilità nella società, sia attraverso la vita familiare, sia attraverso un impegno extradomestico retribuito o volontario.

Non si tratta di una composizione meccanica tra i doveri della famiglia e i nuovi compiti nella società, o ancora della semplicistica eliminazione di uno dei due termini.

«Le soluzioni dei problemi attinenti allo sviluppo della persona della donna, alla sua presenza nella vita familiare e di lavoro, vanno ricercate simultaneamente operando sul piano religioso, morale, culturale, educativo, politico e giuridico. Le modificazioni strutturali, per non risultare inutili o parziali, devono essere collocate in una visione totale dell'uomo e della società, e nel caso specifico, devono essere sostenute dallo studio e dall'azione concorde e responsabile delle donne; prima ed oltre i problemi legislativi e strutturali esiste una necessità di formazione della donna che la renda capace di agire con responsabilità e libertà nella vita familiare e sociale». Le modificazioni giuridiche e strutturali, la migliore organizzazione del lavoro e dei servizi, non saranno sufficienti da sole a rendere più facile e più equilibrato il duplice compito della donna.

Per lei, come per chiunque voglia inserirsi in modo personale nella società di oggi, è necessaria una formazione culturale adeguata: cioè la capacità di valutare la

realtà nel suo complesso e le singole diverse situazioni in base a una vita più impegnata nella riflessione e più alimentata dai valori spirituali.

Un rilievo fondamentale può e deve avere in quest'opera educativa la formazione religiosa. La pratica religiosa, sia per la rottura di schemi tradizionali di civiltà non sostenuti da convinzioni personali, sia per il crescente contatto con nuove forme di civiltà nelle quali essa non ha posto od occupa un posto diverso, rischia di rimanere per molti (e specialmente per le donne, forse più legate a forme di religiosità tradizionale) un fatto marginale e formale che non influisce sostanzialmente sulla vita.

E' evidente come una approfondita formazione religiosa, inserita nell'opera di formazione culturale e sociale, sia elemento determinante per aiutare ad assumere chiari punti di riferimento, in una esatta gerarchia dei valori, (che dia il giusto posto ai beni materiali e a quelli spirituali) perché possano essere alla base di ogni scelta, perché possano far comprendere anche la famiglia e il lavoro come due modi per rispondere ad una vocazione, nel servizio degli altri. (e. b.).

si, quanto spesso il giudizio sulla vivacità e proficiuità di un foglio viene impressionato in modo decisivo dalla sua forza polemica, dalla violenza delle sue affermazioni, dalla nettezza (spesso a prezzo di superficialità e unilateralità) delle sue valutazioni! "Ricerca" non è una delle tante bandiere che rumorosamente garriscono al vento incrociato delle opinioni, ma ha la coscienza di dire alcune cose serie e veramente coraggiose nel suo duro sforzo di profondità, di fedeltà cristiana attiva, di comprensione del nostro tempo.

"Ricerca" può, e dunque deve, essere migliore. Riconoscimenti autorevoli ci confortano e critiche sincere e serie ci stimolano in questo sforzo che vorremmo fosse attivamente condiviso da tutti i lettori.

Enrico Peyretti

Le condizioni della comprensione

Il dialogo non è possibile che a patto che i due interlocutori siano delle persone, cioè a dire individui capaci di parlare e di comprendere, indipendenti nella loro esistenza l'uno dall'altro. Il parlare e il comprendere infatti implicano una padronanza di sé e delle proprie facoltà, un controllo sulle impressioni che il soggetto subisce tramite la coscienza, che manifestano la persona come un centro intorno al quale si raduna tutto ciò che proviene dall'esterno. Essere una persona significa essere un centro al quale è riferito tutto ciò che persona non è, mentre esso da parte sua non si riferisce a nient'altro alla maniera di una cosa. E' perciò che possiamo dire che la persona in quanto tale non è né mezzo né strumento, né la ripetizione di un certo modello che si potrebbe sostituire con una qualsiasi altra copia. Comprendere, conoscere una persona in quanto tale, significherà quindi innanzi tutto riconoscere questo carattere di centro esistente in sé e per sé. Conoscere significa riconoscere e non costruire, significa inchinarsi davanti ad una realtà indipendente dal nostro pensiero. Conoscere non significa assoggettare il conosciuto al conoscente; al contrario bisogna lasciare all'altro la sua alterità unica, ciò che a lui è proprio e per cui è diverso da me.

Non è dubbio che noi, nei nostri rapporti col prossimo, realizziamo secondo gradi molto differenti questo atteggiamento che la natura della persona esige. Il minimo che permette ancora di cogliere l'aspetto personale di un altro consiste nel considerarlo come esistente in sé indipendentemente dal mio pensiero, dalla mia parola, nel crederlo capace di comprendere e di non reagire per puro istinto, per il solo meccanismo delle cause fisiologiche e fisiche. Questo implica che noi si consideri le sue azioni come determinate da alcune ragioni, da motivi che sono in rapporto con il bene della persona stessa, la quale si considera come un centro a cui va riferito il resto. Ora accade che nel prossimo la persona umana si presenta a noi sotto aspetti molteplici che non sono tutti situati a distanza eguale dal centro personale. D'altra parte, per quel che ci riguarda, noi siamo sempre pieni di pro-

getti, di desideri, di preoccupazioni; e con troppa facilità siamo propensi a guardare alla realtà attraverso e in funzione di questi progetti. Noi finiamo col considerare gli altri più in rapporto all'utilità che hanno riguardo alle nostre imprese che non in quanto persone. Calcoliamo i servizi che potrebbero renderci, gli ostacoli che potrebbero sollevarci; in breve, li consideriamo come mezzi positivi o negativi e non come centri che valgono in se stessi. Li guardiamo in funzione di noi e non di loro stessi. In tal guisa diminuiamo ai nostri occhi la loro personalità e finiamo col coprire ai nostri occhi tutto ciò che non rientra nelle nostre preoccupazioni, cioè a dire, innanzi tutto, la loro personalità unica e concreta.

Ne teniamo conto solamente in maniera astratta, vaga. La loro unicità concreta non ci diventa mai presente in maniera sufficiente. Un altro ostacolo deriva dalla nostra sensibilità. Questa è meno aderente dello spirito, è più grossolana. Essa si conforma meno all'inesauribile ricchezza del concreto. Il sensibile procede per schemi.

Ora la schematizzazione è una generalizzazione. D'altra parte le nostre forze limitate ci impediscono di considerare ogni caso nella sua novità. Noi siamo costretti a riunire gli esseri secondo certe caratteristiche importanti, a classificarli secondo alcuni quadri generici. In questo modo diminuisce ai nostri occhi la novità, l'unicità degli esseri. Ora, mentre questa diminuzione non ha conseguenze dannose per la conoscenza della materia e relativamente poche per quella dell'animale e degli animali, essa invece ci impedisce di considerare pienamente il prossimo in quanto persona.

Invece di far questo noi ci facciamo del prossimo la copia di un modello che, essendo copia, può essere facilmente sostituita. Ora tutto ciò che è sostituibile non è più personale, ma funzione e strumento. Guardando troppo se stessi, chiudendosi nelle proprie idee si perde il contatto colla realtà.

Bisogna distaccarsi da se stessi, dal ritornare su se stessi, per cercare invece di protendersi, sia che ciò torni utile o no. Dimenticare se stessi, per poter (continua a pag. 6)

L'articolo del P. Lyonnet, che qui presentiamo e che apre la serie degli articoli sul tema «il mondo contemporaneo e il mistero della salvezza», è tratto dal numero di agosto di Lumière et vie 1960. La traduzione è di Giovanni Mantovani. Pubblichiamo ampi stralci della premessa e integralmente il seguito dell'articolo. I sottotitoli in parentesi quadre sono nostri. Lo studio del P. Lyonnet apparirà nel volume: «L'Universo e il Cristo» (autori vari) edito dallo Studium Christi.

L'autore, rifacendosi alla predicazione paolina e alla tradizione scritturale, richiama la teologia della Redenzione che è Redenzione dell'uomo e, conseguentemente, Redenzione dell'intero Universo. L'intero Creato «soffre i dolori del parto» (Rom. VIII, 22), si sviluppa verso una condizione migliore. E in questo sviluppo cosmico anche il lavoro umano prende un suo posto: l'Universo non è stato creato da Dio per destinarlo alla morte e il lavoro dell'uomo, teso a riscattare il mondo dal disordine, è una risposta al disegno redentivo di Dio.

Dice S. Paolo che «se noi sofferiamo con il Cristo saremo anche glorificati con Lui». E prosegue:

«Poiché io ritengo che le sofferenze del tempo presente non han nulla a che fare con la gloria che dev'essere manifestata in noi, giacché l'ansiosa aspettativa del mondo creato attende la manifestazione dei figli di Dio; poiché alla vanità è soggetta la creatura non di volontà propria, ma per causa di chi gliel'ha assoggettata; con la speranza però che gli stessi esseri creati saranno liberi dalla schiavitù della corruzione, verso la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene come la creazione fino ad ora geme tutta quanta e soffre quasi le doglie del parto; né essa sola, ma noi stessi che abbiamo in noi le primizie dello spirito, gemiamo aspettando l'adozione, cioè la redenzione del nostro corpo». (Rom. VIII, 18-24).

Davanti all'ampiezza e alla profondità della visione paolina ci si comincia a domandare se l'Apostolo, per una volta, trascinato da non so quale immaginazione creatrice, non abbandoni il terreno solido del dogma e della teologia per compiacersi nei sogni esaltanti ma illusori della poesia. Quando si tratta di S. Paolo una simile ipotesi è a priori non verisimile. Bisognerebbe allora accusare il suo interprete di non tenere abbastanza conto di un linguaggio certamente in parte metaforico?...

L'unità del piano di Redenzione

Se qualcuno fosse tentato di rimproverare a Paolo di cedere alla fantasia, egli potrebbe ripetere quello che rispondeva già al procuratore Porzio Festo, il quale si scandalizzava di sentire un uomo di buon senso come Paolo, testimoniare, in presenza del re Agrippa, la Resurrezione del Cristo: «Io non fametico, eccellentissimo Festo, le mie parole sono di verità e di saggezza» (Atti, XXVI, 25) E Paolo si appellava al re stesso. Strane e incomprensibili alle orecchie di un pagano come Festo, le sue dichiarazioni non avrebbero potuto sorprendere un Giudeo approfondito nelle Scritture come il re Agrippa: «Il re conosce queste cose, e io gliene parlo francamente, persuaso che nulla ignora di tutto questo»; (v. 26). «Re Agrippa, credi tu ai profeti? Io so che ci credi». (v. 27). Ai suoi lettori di oggi l'Apostolo pone la medesima domanda: «Credete ai profeti? come per dire loro: «Rileggete ciò che essi hanno annunciato e la mia dottrina cesserà di sembrarvi un enigma».

Nel problema che ci occupa qui, infatti, concernente la teologia paolina, quel che importa è non perdere di vista che S. Paolo è un Giudeo, per cui l'Antico Testamento è stato ed è il Libro per eccellenza; se pure parla greco, e un greco ammirabile, tuttavia egli pensa essenzialmente con le categorie dei Giudei del suo tempo.

Ora un Giudeo educato nelle Scritture sarà sempre particolarmente sensibile all'unità del piano di redenzione. La storia della salvezza che la Bibbia gli racconta, non si presenta assolutamente ai suoi occhi come una serie di episodi più o meno staccati, ma come la realizzazione di un unico piano d'amore. Certo il disegno si realizza nella storia, e perciò progressivamente; ma è unico. E affinché la sua unità brilli maggiormente agli occhi di tutti, le diverse manifestazioni successive saranno espresse con un solo vocabolo, l'alleanza (bérît) che la versione greca dei Settanta ha tradotto con *diathèkè* (testamento) senza dubbio per sottolineare maggiormente l'iniziativa divina; perché per l'Antico Testamento l'alleanza fra Dio e Israele non è un trattato fra due eguali, ma piuttosto il dono

merà nel modo più solenne la continuità e l'unità dei «due Testamenti».

C'è di più. Prima ancora di Abramo la Bibbia parla già di una «alleanza» più antica e soprattutto più universale ancora, perché essa fu stabilita da Dio nella persona di Noè con l'Umanità intera ricreata di nuovo, per così dire, dopo il cataclisma del Diluvio.

Essa sembra estendersi fino al di là del mondo umano, e riferirsi in certo qual modo all'Universo materiale. Leggiamo infatti nei capitoli VIII e IX del Genesi: «Non tornerò più a maledire il suolo per cagione dell'uomo... né tornerò a colpire ogni essere vivente come ho fatto. D'ora in poi, per tutte le età della terra, semenza e raccolta, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte non cesseranno...» (Gen. VIII, 21-22). «Ecco, stabilisco il mio patto con voi e coi vostri discendenti dopo di voi; e con ogni animale vivente tra di voi... con tutti quelli che sono usciti dall'arca, con tutti gli animali della terra. Stringo alleanza con voi, che mai più sarà distrutto ogni vivente con le acque del diluvio; né verrà il diluvio a devastare la terra» (Gen. IX, 9-11).

E il segno di quest'alleanza non sarà scritto, come quello dell'alleanza con Abramo, nella carne dell'uomo per mezzo della circoncisione, ma nell'Universo stesso, in pieno cielo, come per significare che l'alleanza con Noè non si limita ad una sola parte del mondo creato, ma lo abbraccia tutto intero: «Questo è il segnale del patto che io pongo fra me e voi ed ogni essere vi-

za che incanta i suoi occhi come il suo spirito, l'Israelita, «educato dalle Scritture», discerne immediatamente il segno di un Dio fedele al suo disegno d'Amore. Geremia, per esempio, paragona esplicitamente l'alleanza con David all'alleanza con il cielo e la terra (Ger., XXXIII, 20-25); ed a ciò mi sembra che si riferisca il salmista, quando proclama che «i cieli raccontano la gloria di Dio» e consacra la seconda metà del suo salmo a celebrare il dono della Legge: «Lex domini immaculata». E' in ogni caso ciò che S. Paolo ricordava ai pagani di Listri, dicendo che: «Dio non mancò di rendersi testimonianza ne' suoi benefici, mandando dal cielo piogge e stagioni fruttifere, dando nutrimento in abbondanza, empiendo di letizia i nostri cuori» (Atti, XIV, 16-17; cfr. Ps. 103 [104]). Anche di più, per l'Israelita, la storia della salvezza non comincia solamente con Abramo o Noè né con Adamo, ma con la creazione stessa: questa ne costituisce il primo atto. Così, per citare un solo esempio, l'autore del salmo 135, raccontando questa «storia della salvezza» sotto forma di litanie scandite dal ritornello: «perché eterna è la Sua misericordia», comincia di fatto con l'opera della creazione: «Egli solo sa fare grandi meraviglie... Che ha stabilito la terra sulle acque... Lui che grandi luminari ha fatto... il sole per dominare il giorno... la luna e le stelle per dominare la notte». Poi, senza soluzione di continuità, seguono i benefici chiamati «storici» in favore di Israele, quelli che la Bib-

meno parafrasata del testo ebraico, in lingua popolare aramaica, offre in questo punto una glossa oltremodo suggestiva. Non è più una sola notte che la festa vuole commemorare, bensì quattro notti, che riassumono tutta la storia della salvezza: la prima notte, quando apparve la Parola di Dio per creare il mondo (per noi cristiani il giorno in cui si commemora la creazione del mondo sarà la domenica, primo giorno della settimana, giorno in cui il Cristo fu risuscitato, come si canta nel Breviario: *Primo die quo Trinitas Beata mundum condidit, vel quo resurgens Conditor nos, morte victa, liberat*); la seconda notte, quando la stessa Parola di Dio fece alleanza con Abramo e gli promise la nascita d'un figlio in cui sarebbero benedette tutte le nazioni della terra, un'altra tradizione targumica aggiunge anche la commemorazione del sacrificio di Isacco, cioè della sua «nascita spirituale» la quale di fatti secondo il libro dei Giubilei ebbe luogo ai 15 di Nisan; la terza notte, quando la Parola del Signore colpì i primogeniti degli Egiziani e liberò Israele dalla schiavitù per farlo primogenito di Dio; la quarta notte, infine, non appartiene al passato, ma al futuro, quando il Messia Re avanzerà sulle nubi per presiedere alla definitiva redenzione di Israele.

Quattro notti, quattro nascite: nascita dell'Universo, nascita di Isacco erede della Promessa, nascita del popolo di Israele, nascita del mondo nuovo, dei «nuovi cieli» e della «terra nuova», secondo l'espressione d'Isaia (LXV, 17) ripetuta dal-



La redenzione dell' universo

di Dio ad un popolo ch'Egli s'è liberamente scelto, non in virtù dei suoi meriti, come ricorda il Deuteronomio, ma «perché il Signore vi ha amati, ed ha mantenuto il giuramento fatto ai padri vostri» (Deut. VII, 8). Anche di più, il giuramento fatto ad Abramo, che forma la base per l'alleanza del Sinai, è anch'esso chiamato un'«alleanza», un «testamento», alleanza incondizionata, come lo sarà l'alleanza messianica conclusa in favore di David, secondo le espressioni del salmo 88 (89): «In eterno gli conserverò il mio favore e il mio patto si manterrà fedele a lui... E non violerò il mio patto e la parola uscita dalle mie labbra non renderò vana. Ho giurato una volta per la mia Santità, non mentirò a David». (vv. 29-36). Infine la realizzazione definitiva di questo disegno salvifico, alla fine dei tempi, si chiamerà anch'essa «alleanza» o «testamento». Il libro d'Isaia vi fa più di una allusione nella seconda e terza parte; soprattutto Geremia la definisce esplicitamente come una «nuova alleanza» (XXX, 33) e il Cristo riprendendo questo termine nell'ultima Cena proclamata presso di voi per le gene-

razioni future. L'arco posto da me nelle nubi, sarà il segno del patto fra me e la terra» (Gen. IX, 12-13).

La storia dell'universo parte della storia della Salvezza

Così dopo il cataclisma del Diluvio che era servito alla punizione del peccato dell'uomo, l'universo fisico ritrova un equilibrio, un'armonia, una regolarità, quelli stessi di cui parlava il racconto della Creazione, poiché la dichiarazione solenne di Gen. VIII, 22: «Finché la terra starà... Estate e inverno, notte e giorno, non verranno meno...» evoca certamente le parole di Gen. I, 3-5: «Dio separò la luce dalle tenebre... E fra sera e mattino si compì un giorno...», come la promessa di Gen. VIII, 21: «Io non maledirò più la terra a causa dell'uomo» evoca certamente le parole di Gen. III, 17: «Maledetto sia il suolo per causa tua!». Così davanti allo spettacolo della armonia del «Kosmos», se il Greco è prima di tutto sensibile ad una bellez-

za chiama precisamente, le «meraviglie» di Dio: «Lui che percosse gli Egizi nei loro primogeniti... che trasse fuori Israele di mezzo a loro... Lui che divise il Mar Rosso in due parti...» (vv. 4-13).

La storia della Salvezza nella tradizione giudaica extra-canonica

Del resto la tradizione giudaica extra canonica insisteva ancor più e per sottolineare meglio l'unità di questa storia della salvezza volentieri fissava le diverse tappe sotto una sola data del calendario. Così secondo il libro dei Giubilei, il sacrificio di Isacco viene fissato ai 15 di Nisan, il giorno stesso in cui più tardi sarà celebrata la Pasqua. Di questo modo tipico di procedere non citerò che un esempio particolarmente significativo, e che concerne la stessa Pasqua. Secondo il libro dell'Esodo essa commemora un solo avvenimento: «la notte in cui il Signore vegliò sul Suo popolo per farlo uscire dal paese d'Egitto» (Esodo XII, 42). Ora il Targum palestinese, cioè la traduzione più o

l'Apocalisse (XXI, 1) e dalla seconda lettera di S. Pietro (III, 13). Si vede fino a quale punto, agli occhi dei giudei istruiti nelle Scritture, la storia dell'Universo faceva parte della storia della salvezza. L'Universo creato per l'uomo condivide con lui in certo modo il suo destino: in esso vennero ripercossi gli effetti del peccato dell'uomo; ma in esso si ripercuotono anche gli effetti della prima alleanza con Noè, e in esso dovranno ripercuotersi gli effetti dell'alleanza escatologica.

Ma ciò che non costituiva ancora altro che suggestioni più o meno vaghe — e per di più diversamente interpretate dagli stessi dottori giudei — diventerà in Paolo una dottrina dai contorni sicuri. Un avvenimento capitale, la resurrezione del Cristo, darà consistenza alle particelle di verità disseminate per il Vecchio Testamento. Sulla via di Damasco il giudeo Saulo, discepolo di Gamalele, vide il Cristo risorto. Illuminato dallo Spirito Santo il convertito vide quasi fosse scritto nello splendore di questo corpo glorioso, il destino cui Dio conduceva non solamente ogni

(continua a pag. 3)

(continua da pag. 3)
persona umana, ma anche l'Universo intero.

E' questo che dobbiamo ora dimostrare precisando nella misura del possibile la portata delle affermazioni dell'Apostolo.

II

Sembra che da questi pochi versetti possa scaturire almeno un triplo insegnamento dogmatico, che noi potremmo formulare per maggior chiarezza in tre proposizioni:

1) La redenzione dell'Universo non è che una conseguenza della redenzione dell'uomo; 2) più precisamente una conseguenza della redenzione del corpo dell'uomo; 3) tuttavia l'Universo non è soltanto strumento della redenzione dell'uomo, ma è esso stesso oggetto di redenzione.

1 La redenzione dell'universo conseguenza della redenzione dell'uomo.

Una prima affermazione scaturisce senza alcun dubbio dall'argomentazione dell'apostolo nel nostro passo: la redenzione dell'Universo non si conclude che a partire dalla redenzione dell'uomo; questa è la prima, sotto tutti gli aspetti. A differenza di certe presentazioni contemporanee di S. Paolo, di origine più o meno gnostica, dove l'uomo è liberato dalla materia perché Dio lo trasporta in un Universo nuovo, per S. Paolo come per la Bibbia, l'uomo può portare al suo seguito in questa salvezza l'insieme dell'Universo, soltanto perché lui stesso è salvato. Già per il Vecchio Testamento l'uomo è al centro dell'Universo, e a più forte ragione lo sarà per il Nuovo Testamento, dopo che noi sappiamo che Dio si è degnato di fissare la Sua dimora fra di noi.

Dottrina fondamentale che la nuova religione aveva tanto più merito a proclamare ad alta voce, in quanto urtava violentemente alcune delle tendenze più profonde della filosofia greca. Si conoscono i sarcasmi di un Celso, che Origene ci ha conservati nel suo *Contra Celsum*. Si sa che egli paragonava i cristiani « a uno sciame di farfalle notturne, o a delle formiche che escono dal loro formicaio, o ancora a delle rane dal loro stagno, e che dichiarano: Noi siamo coloro cui Dio ha mostrato e predetto tutto in anticipo e, tralasciando il cosmo intero e il corso degli astri, trascurando persino questa immensa terra, non comunica che a noi soli i suoi disegni sul mondo; a noi soli Egli ha inviato i suoi araldi, e non cessa di mandarli, desideroso di unirli eternamente a Lui. Veramente, ironizza Celso, noi sembriamo dei



vermi che gridassero: Dio esiste e con Lui noi stessi, divenuti pienamente simili a Dio; e a noi Egli ha tutto sottomesso, terra, acqua, aria, astri; tutto esiste per noi, e ha ricevuto l'ordine di servire a noi. E poiché certi hanno peccato, Dio verrà o invierà il Suo Figlio, per consumare tra le fiamme gli empi, e far sì che noi possiamo condurre con Lui una vita eterna. Ora un tale linguaggio, aggiunge Celso, sarebbe ancora più sopportabile da parte di vermi o di rane, piuttosto che dai Giudei e dai Cristiani». (Origene, C. Celso, IV, 23; P.G. XI, 1060).

Non abbiamo intenzione di prendere queste parole per una semplice *boutade*. Si tratta qui di una delle più tipiche reazioni dello spirito greco di fronte al dogma centrale del cristianesimo. Un secolo e mezzo dopo Celso il filosofo Plotino non si esprimerà con meno vigore, e uno studioso e ammiratore di Plotino come E. Bréhier, non esita a vedere nella protesta di Plotino « una della più belle e più fiere proteste che ci siano, del razionalismo ellenico contro l'individualismo religioso che invadeva, a quell'epoca, il mondo greco-romano ». Ora Bréhier intende parlare proprio del cristianesimo e della posizione centrale che vi occupa la persona umana. Egli continua: « Non è al dettaglio delle credenze cristiane che Plotino si rifà — egli lascia questa cura a due dei suoi discepoli più cari: Amelio e Porfirio —; egli va diritto al loro stesso principio, vale a dire all'esaltazione dell'individuo credente, che rapporta tutto alla sua salvezza. Plotino vi oppone con forza la vecchia tradizione ellenica, per la quale il vero fine dell'uomo consiste nell'occupare il suo posto nel sistema della realtà, e non nel ricercarvi per sé un ruolo primario » (Plotino, *Enneadi*. Testo critico e traduzione di E. Bréhier, vol. II, p. 109-110).

Bréhier si rifà qui al trattato di Plotino, *Contro gli Gnostici* (II, ch. 9). Di fatto le allusioni ai cristiani sembrano trasparenti, questi « uomini insensati che si lasciano persuadere udendo parole come queste: « Tu sarai superiore a tutti, agli uomini come agli dei (intendete: alle divinità astrali). Grande è la presunzione fra gli uomini, continua Plotino, siano pure umili, modesti e semplici profani, dacché si sentono dire: Tu, sei figlio di Dio; gli altri, che tu ammiravi tanto, non sono figli di Dio, non gli astri ai quali la tradizione ci fa rendere culto; tu sei divenuto senza sforzo superiore allo stesso cielo! » (II, IX, 9).

« Questi uomini, pretendono, dice altrove Plotino, che la Provvidenza si eserciti unicamente in loro favore... Ma la provvidenza veglia al Tutto ben più che alle parti, e l'anima del Tutto vi veglia ben più che alle altre... Chi di questi insensati, che si credono al disopra della saggezza, ha la bella regolarità e la saggezza dell'Universo? » (II, IX, 16). E Plotino li invita a contemplare « le bellezze del mondo sensibile, le sue proporzioni, la sua armonia e lo spettacolo che offrono gli astri malgrado la loro lontananza ». (ibidem).

Ebbene, a rischio di provocare lo scandalo degli spiriti colti dell'Ellenismo, S. Paolo non mostra alcuna indulgenza per una simile concezione. Se egli parla di una Redenzione dell'Universo, non la concepisce che in dipendenza di quella dell'uomo.

2 La redenzione dell'Universo conseguenza della redenzione del corpo dell'uomo.

Si può ben precisare innanzitutto: in dipendenza della redenzione del corpo dell'uomo. La redenzione dell'Universo si presenta al suo pensiero essenzialmente come un corollario della resurrezione del corpo, e per conseguenza si fonda, come questa, sul fatto della Resurrezione del Cristo.

Fin dall'inizio di questo capitolo S. Paolo ha dichiarato che, in virtù della sua morte e della sua resurrezione, il Cristo comunica alla natura umana e a ciascun cristiano in particolare, un principio nuovo, che non è altro che lo Spirito Santo, la terza persona della Santissima Trinità. Il cristiano si definisce colui che è animato dallo Spirito Santo. Ora al versetto 11, l'Apostolo aggiunge che questo principio nuovo non esercita la sua influenza soltanto sull'anima, ma anche sul corpo del cristiano, per il quale è egualmente sorgente di vita, come lo fu per il Corpo del

Cristo: « Se lo Spirito di Colui che ha resuscitato Gesù dai morti abita in voi... egli darà la vita anche al vostro corpo mortale, attraverso il Suo Spirito che abita in voi ».

Di nuovo, ai versetti 17 e 18, i due versetti che precedono immediatamente il nostro passo, Paolo evoca ancora la resurrezione dei corpi: egli parla in effetti della « glorificazione » che attende coloro che sono stati associati alla Passione del Cristo, e della « Gloria » che deve manifestarsi in loro. Ora qui, come in tutta l'epistola, S. Paolo ritrova sempre la salvezza nella sua pienezza, che non si conclude se non con la resurrezione del corpo, alla Parusia. D'altronde il versetto 23, che segue immediatamente il nostro passo, non lascia sussistere alcun dubbio; dopo l'attesa dell'Universo S. Paolo evoca l'attesa del cristiano, che egli definisce con tutta la chiarezza desiderabile, come l'attesa della « redenzione del nostro corpo »; non certo nel senso che il cristiano debba sperare di essere liberato dal suo corpo! Egli attende con ferma speranza che anche il suo corpo come la sua anima, sia liberato dalla condizione carnale, vale a dire partecipi della condizione stessa del corpo resuscitato del Cristo.

3 L'universo, oggetto di redenzione.

Ma egli attende anche, con una speranza altrettanto ferma, che questa condizione nuova divenga — in un certo modo che non ci è possibile rappresentarci con l'immaginazione — partecipazione dell'Universo intero.

E' vero che qui S. Paolo mescola alle affermazioni chiare concernenti il presente e l'avvenire del mondo, una allusione al passato il cui esatto significato non s'impone con la stessa certezza, e sul quale non tutti gli esegeti sono d'accordo. L'Apostolo su questo punto sembra riprendere, senza andare oltre,



l'affermazione del Genesi (III, 17), quando Dio indirizzandosi ai nostri progenitori dopo il loro peccato, dice ad Adamo: « Maledetta sia la terra del tuo lavoro!... Ti genererà triboli e spine... ». Ora si sa che ci sono più modi di intendere una tale dichiarazione, e che per S. Tommaso, per esempio, triboli e spine sarebbero nati ugualmente sulla terra se gli uomini non avessero peccato; soltanto questo non sarebbe stato « in poenam hominis » (IIa IIae, q. 164, a. 2, ad-1).

Non ci attarderemo ad esaminare questo problema che S. Paolo non intende trattare *ex professo*. Il passato dell'Universo interessa certamente molto meno del suo presente e del suo avvenire. Così, su questo punto, il suo pensiero non presenta la stessa oscurità. Per lui, quale che fosse lo stato primitivo dell'Universo prima del peccato, in tutti i casi, il suo stato presente non è lo stato definitivo. Con l'Universo umano, l'Universo materiale è anch'esso in attesa di un assetto futuro, il destino del secondo è legato a quello del primo.

E S. Paolo non esita, per descrivere questa attesa, a ricorrere ai termini più espressivi, mostrando la Creazione tutta intera nella speranza della sua liberazione, come una persona che, tutta tesa in avanti (*apokaradokia*) fissi lo sguardo sul punto d'orizzonte dove, con il ritorno del Cristo, deve brillare alfine la nuova aurora dell'umanità, in pieno possesso della gloria destinata ai figli di Dio.

Ora, a questo trionfo dell'umanità riscattata, l'Universo non si accontenterà di assistere come dall'esterno, come uno spettatore stupito che gode un panorama incantevole. L'Universo materiale è chiamato a condividere questo stato futuro dei figli di Dio: « Esso sarà liberato », dice S. Paolo, dal suo stato attuale: vanità, servitù e corruzione », per partecipare « alla libertà della Gloria dei figli di Dio »; abbandonerà dunque la sua condizione attuale per entrare in questa nuova condizione che l'Apostolo non teme di chiamare una « libertà », e una libertà che è quella stessa che appartiene alla gloria dei figli di Dio. Non solamente, come si traduce frequentemente, « la gloriosa libertà dei figli di Dio », ma « la libertà della gloria dei figli di Dio », e allo spirito di Paolo, questo termine, « gloria », soprattutto in questo contesto escatologico, evoca una realtà molto precisa: la presenza attiva e visibile di Dio stesso che si è comunicata all'umanità del Cristo « glorificata » nella sua Resurrezione e Ascensione, e che per essa si comunicherà alla nostra umanità nella sua pienezza, alla resurrezione generale dei corpi.

A dire dell'Apostolo, questa affermazione riposa anch'essa su una certezza di fede: « Noi sappiamo, infatti », prosegue S. Paolo, « dalle Scritture, che l'Universo attuale, "soffre" lo sviluppo verso una condizione migliore » — *ödiñei*, la sofferenza del parto —: l'Apostolo non si ritrae davanti alla metafora biblica così espressiva e così umana, dei dolori del parto (VIII, 22). A sguardi solamente umani, incapaci di superare le apparenze, l'Universo, è vero, sembra a volte come dibattersi sotto l'effetto di un male che lo torturi: la fede ci insegna che quello non è il segno di una agonia, ma l'annuncio di parto.

Un siffatto articolo di fede faceva parte molto verisimilmente del primo *credo* della Chiesa: fin dal suo primo discorso nel giorno della Pentecoste S. Pietro evocava questa « restaurazione universale », della quale Dio ha parlato per bocca dei suoi Santi Profeti (Atti, III, 21). D'altronde S. Paolo non lo menziona soltanto in quest'unico passo dell'Epistola ai Romani. Le Epistole ai Colossesi e agli Efesini insegnano la stessa verità: l'Apostolo si guarda bene dal limitare il suo orizzonte al solo mondo umano; se egli qui pensa specialmente, in ragione degli avversari che deve combattere, al mondo degli angeli, soprattutto nell'Epistola ai Colossesi, vi afferma tuttavia con particolare solennità che il Cristo, il Cristo incarnato, secondo l'opinione di parecchi moderni, che mi sembra esatta, è il centro stesso della creazione tutta intera; egli moltiplica le preposizioni *en, eis, dia*, per sottolineare questa assoluta dipendenza dell'Universo tutto intero da Cristo: « Tutto è stato creato da Lui e per Lui; tutto sussiste in Lui ».

Come spiega con altrettanta chiarezza e precisione il padre Huby: « In Lui tutte le cose sono state create come nel centro supremo di unità, d'armonia, di coesione che dà al mondo il suo senso, il suo valore, e perciò la sua realtà, o, per impiegare un'altra metafora, come nel focolaio, *the meeting point* (Lightfoot) dove si riuniscono e si coordinano tutti i fili, tutte le generatrici dell'Universo. Chiunque avesse

un punto di vista istantaneo sull'universo totale, passato, presente e futuro, vedrebbe tutti gli esseri sospesi ontologicamente al Cristo, e non definitivamente intellegibili che attraverso Lui » (*Lettere dalla prigionia*, pag. 40). E a sua volta, l'Epistola agli Efesini descrive semplicemente il disegno salvifico di Dio come la ricapitolazione di tutte le cose nel Cristo; non già di tutti, come se non si trattasse che degli uomini, ma di tutte le cose, cosicché nulla di ciò che esiste deve sfuggire all'influsso vitale del Cristo; evidentemente ciascuno lo riceve nel modo a lui proprio, ma nessuno ne è privato. In altre parole Dio non ha creato nulla per la morte, ma soltanto per la vita.

Del resto questa dottrina autenticamente biblica, sarà ripresa senza soste da tutta la tradizione cattolica. I Padri greci, infatti, non sono i soli a compiacersi nella perfetta unità del disegno creatore, e a considerare l'Universo intero come partecipe del destino della natura umana, assunta dal Figlio di Dio. Ai canti di trionfo di S. Giovanni Crisostomo risponde con non meno entusiasmo, fra i latini, Santo Ambrogio, che vede nella resurrezione del Cristo non soltanto



quella dell'uomo, ma quella dell'Universo intero: « *Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo coelum, resurrexit in eo terra. Erit enim coelum novum et terra nova* » (*De fide resurrectionis*; 2° Notturmo della V domenica dopo Pasqua). Ma non basta ricordare l'ammirevole ultimo capitolo della *Summa contra Gentiles* di S. Tommaso?

Certo esso riassume magnificamente questa tradizione: « Poiché tutti gli esseri corporali, spiega il Dottore Angelico, esistono in un certo modo, per l'uomo, (propter hominem) conviene che allora lo stato dell'Universo corporale, subisca una trasformazione per divenire adatto a quello dell'Universo umano.

E poiché gli uomini saranno allora incorruttibili, lo stato attuale di corrottezza sarà tolto anche all'Universo corporale. E' quanto dichiara l'Apostolo (Rom. VIII, 21). Così dunque, poiché infine l'Universo materiale sarà adattato allo stato dello uomo e gli uomini non soltanto saranno liberati dalla corruzione, ma rivestiti di gloria, converrà che anche l'Universo materiale acquisti a sua volta *quandam claritatis gloriam*. E' quanto insegna l'Apocalisse, XXI, 1: *Vidi coelum novum*, e Isaia, LXV, 17: « Ecco che io creo nuovi cieli e nuova terra; e le cose di prima non verranno più nella mente... Ma godrete e gioirete eternamente. Amen ». E con questa citazione di questo canto di trionfo si chiude l'opera del Dottore Angelico.

All'epoca di S. Paolo, il pensiero giudeo sembra che fosse esitante: certi dottori si rappresentavano la fine del mondo come un annientamento, una specie di combustione generale, alla maniera della *ekpurōsis*, stoi-

ca, altri come una trasformazione. Per S. Paolo come per il cristianesimo, non c'è alcuna esitazione possibile: l'Universo non è destinato ad essere annientato, ma ad essere trasformato, ad essere, anch'esso, come il corpo umano, a suo modo «glorificato». Certo la Rivelazione non ci insegna «come» avverrà questa trasformazione: non fornisce alcun dato d'ordine propriamente «cosmologico»; il suo insegnamento è d'ordine religioso, non «scientifico»; ma essa ci insegna con certezza che, quale che sia il modo in cui questa trasformazione si produrrà, essa porterà alla vita e non alla morte. Esattamente come il dogma della resurrezione della carne non saprebbe fornire al biologo alcun dato nuovo, ma insegna al cristiano una verità ben più importante, anche se di altro ordine, e cioè che, a dispetto delle apparenze, questo corpo dove egli discerne forse già le rovine della malattia, e di cui prevede il decomporsi e la caduta nella polvere, è nondimeno destinato a dividere la gloria del Cristo resuscitato.

Ma proprio per questo fatto, precisamente perché si tratta di una dottrina essenzialmente religiosa e non di ordine puramente scientifico, il dogma della redenzione dell'Universo non ci è stato rivelato solamente né principalmente per l'incarico del nostro spirito, come per permettergli di accedere ad una sintesi più vasta e unitaria; esso deve soprattutto dirigere la nostra vita e guidare la nostra attività, o, secondo l'espressione di S. Paolo, permetterci di «camminare in modo degno del Signore» (Col., I, 10).

III

Aspetto collettivo della Salvezza

Dalla dottrina paolina che abbiamo ora esposta, tre lezioni — e tre lezioni capitali — mi sembra discendano direttamente.

1) Dal fatto che il termine della speranza cristiana si trova posto nella redenzione del corpo e in quella dell'Universo, consegue che la concezione cristiana della «salvezza» è una concezione essenzialmente collettiva. Perché la resurrezione corporale offre questa particolarità, che, ad eccezione del Cristo e di sua Madre, essa avrà luogo per tutti nello stesso tempo, alla fine dei tempi, ed in quel momento del «tempo» che il Nuovo Testamento chiama «Parusia».

Senza dubbio, poco a poco questa grande speranza ha cessato di animare concretamente l'attesa della maggior parte dei cristiani; ci siamo abituati a non prendere in considerazione che ciò che noi abbiamo chiamato «la salvezza della nostra anima» dimenticando che questa salvezza non è essa stessa che una parte del tutto. Anzi, un certo numero di esegeti ha creduto di dover contrapporre in S. Paolo stesso le due concezioni della salvezza, come se la prima, dove la salvezza è ottenuta con la resurrezione dei corpi fosse stata in lui un residuo di giudaismo che egli avrebbe abbandonato più tardi per sostituirla la concezione greca, dove la resurrezione non gioca più di fatto alcun ruolo e la salvezza è ottenuta immediatamente dopo la morte, con l'unione dell'anima, infine distaccata dai legami del corpo, alla divinità. Niente di più inesatto. Fino alla fine della sua vita, Paolo non ha mai cessato di attendere la resurrezione ed il ritorno del Cristo alla Parusia — la redenzione dell'Universo — pur rimanendo sempre ben persuaso che dopo la sua morte egli si sarebbe riunito a Cristo in Dio. Fra questi due aspetti, egli non ha mai ravvisato la minima contraddizione, come se bisognasse, per adottare l'uno, rinunciare all'altro. Soltanto, il secondo aspetto è fondamentalmente individualista, il

primo al contrario, essenzialmente collettivo ed è sicuramente quello che, in S. Paolo come in tutti i primi cristiani guidava la loro speranza. Per essi, un cristiano, fosse pure unito definitivamente a Dio in quella che si chiamerà più tardi la «visione beatifica», non è ancora pienamente «salvato»; e non lo sarà che entrando in possesso del suo corpo glorioso, vale a dire, quando tutti gli eletti saranno essi stessi salvati, o, per usare una formula paolina, quando il Corpo del Cristo avrà raggiunto il suo stato perfetto. «*Irrequietum est cor meum donec requiescat in Te*»; o meglio ancora, per evitare ogni ambiguità, «*donec requiescamus omnes in Te*»!

Significato del lavoro umano

2) Dal fatto che la resurrezione del corpo si estende all'Universo intero, consegue che il lavoro umano, gli sforzi dell'uomo per dominare l'Universo materiale, togliergli i suoi segreti, addomesticarlo, utilizzarlo, trasformare la materia bruta in strumenti sempre più perfezionati, come quei «cervelli elettronici» capaci di operazioni che sfidano l'intelligenza stessa che li ha costruiti, tutto questo lavoro umano acquista un valore di eternità.

Certo la materia offre resistenze che l'uomo non può vincere senza sforzi dolorosi; è que-



sto carattere penoso, «laborioso» del lavoro umano, che la Bibbia afferma essere una pena del peccato originale. Ma essa non insinua mai che senza il peccato l'uomo non avrebbe dovuto lavorare; essa dice anche esplicitamente che Adamo, prima del peccato, fu messo nel Paradiso terrestre «per coltivarlo»!

Per l'uomo peccatore, il lavoro, in ragione della pena che gli è inerente, sarà dunque un modo di espiazione o di purificazione, il modo per eccellenza: «Col sudore della tua fronte ti procaccerai il pane» (Gen. III, 19). Ma guardiamoci dal restringere il valore del lavoro a questo unico aspetto, oppure dal considerarlo semplicemente come un modo di guadagnare la nostra vita. Esso presenta un altro aspetto, che ci è forse meno familiare, che discende immediatamente dal dogma della redenzione dell'Universo: Dio non ha creato questo Universo per destinarlo alla morte; Egli ha messo nelle nostre mani un Universo ancora incompiuto, affidandoci la missione gloriosa di perfezionare la Sua opera, una missione che, dopo il peccato, l'uomo non saprebbe compiere senza uno sforzo doloroso, ma che decidendo di riscattarlo e inviandogli un Redentore, Dio gli affida, per così dire, di nuovo, permettendogli così di compierla.

Perché il Dio della Bibbia è tutto il contrario di quello Zeus geloso della felicità dell'uomo, e che si riserva i segreti della natura, che condanna Prometeo per aver, per troppo amore de-

La Verità nel messaggio natalizio del Pontefice

«Per le anime create da Dio e riservate ai destini eterni è naturale la ricerca e la scoperta della verità, che è l'oggetto primo dell'attività interiore dello spirito umano».

Ancora una volta, il radiomessaggio natalizio del Sommo Pontefice si è presentato al mondo intero come richiamo ai valori umani fondamentali, ai valori naturali ancor prima di quelli soprannaturali. Ed è un richiamo, tuttavia, una rivendicazione che, con un processo che è spontaneo nello spirito cristiano, e nella storia del pensiero cristiano, scaturisce dal cuore stesso della Rivelazione, ispirandosi «alla prima pagina del Vangelo di San Giovanni, a quel prologo che dà il motivo al sublime poema, che canta il mistero e la realtà della unione più intima e sacra tra il Verbo di Dio e i figli dell'uomo, tra il cielo e la terra, tra l'ordine della natura e quello della grazia, quale splende e si trasforma in spirituale trionfo dall'inizio dei secoli alla loro consumazione».

La risonanza della parola di Dio nell'anima cristiana non può infatti non imprimere la sua vibrazione ad ogni pensiero, ad ogni attività dell'uomo. Così, la ragione arricchita, fecondata, intimamente posseduta da questa Parola, anche quando si esprime senza avvalersi direttamente del dato rivelato, e affidandosi a quel convincimento che si fonda solo sulla coerenza, sulla correttezza della sua operazione, non può non soffermarsi su temi, affermare valori che, pur sapendo risvegliare un'eco anche nel cuore del non credente, trovano il loro più completo

svolgimento su un piano di verità superiore.

Così il radiomessaggio del 22 dicembre ci parla del dovere della verità; eppure questo discorso, tutto valido sul piano della pura razionalità, ci conduce con moto spontaneo ad inginocchiarsi dinanzi alla Verità incarnata, giacente nella mangiatoia di Betlemme.

«Da parte dell'uomo, l'attitudine alla conoscenza della verità rappresenta una responsabilità sacra e ben grave di cooperazione al disegno del Creatore, del Redentore, del Glorificatore. E ciò tanto più deve dirsi del cristiano...». E' dunque a una norma anzitutto di moralità naturale che la Chiesa si appella di fronte agli uomini; è dunque una rivendicazione anzitutto di valori naturali, quella a cui si impegna. Di fronte alla minaccia della persecuzione e della tirannia, la Chiesa difende la libertà; di fronte alla minaccia del diritto alla vita, la Chiesa difende l'integrità della persona umana; di fronte alla minaccia dei valori dello spirito, la Chiesa afferma la supremazia della contemplazione. E dinanzi alla tentazione del relativismo, o semplicemente della superficialità, ecco che la Chiesa insorge a tutelare i diritti della razionalità, invitando gli uomini a un retto uso dell'intelligenza: «e dunque anzitutto pensare la verità»: avere idee chiare sulle grandi realtà divine e umane, della Redenzione e della Chiesa, della morale e del diritto, della filosofia e dell'arte. Avere idee giuste o cercare di formarsene con senso di coscienza e di retta intenzione. Si assiste

purtroppo, pressoché quotidianamente, a una sconcertante leggerezza nel riferire o dissertare su argomenti, in una forma che denota l'impreparazione — è il meno che si possa dire — di chi si assume questi compiti». Ecco dunque che la Chiesa richiama gli uomini (e agli occhi di tutti sono prezioso esempio gli anni che Gesù trascorre nel silenzio e nella contemplazione) ad una visione più impegnata e responsabile della cultura. E qui, quante considerazioni sorgerebbero, nell'applicare ancor più concretamente questi spunti alla condizione dello studente universitario!

Dobbiamo invece compiere un secondo passo. Il documento pontificio precisa infatti le modalità ed i caratteri con cui si deve attuare la conquista della verità, e ci parla del «dovere della sincerità, della schiettezza, che è adeguamento della mente umana alla realtà, adaequatio rei et intellectus (S. Tommaso: Summa Th. I, q. 16, art. 1) ...»; e aggiunge che «ci accade di vivere tra due concezioni dell'umana convivenza; da una parte la realtà del mondo, ricercata, studiata e attuata com'essa è nel disegno di Dio; dall'altra — non temiamo di ripetere — la contraffazione di questa stessa realtà...». Veniamo così avviati ad una visione ben precisa dell'attività dell'intelletto (spicca il richiamo ai termini stessi della filosofia classica) in cui la verità si concepisce come adeguazione dell'intelletto alla realtà. Anche questo richiamo è ricchissimo di implicazioni, di risonanze, di inviti che non si muovono solo sul piano

(continua a pag. 6)

Redenzione dell'universo e redenzione dell'uomo

3) Infine da ciò discende una terza lezione anch'essa capitale. Abbiamo visto che S. Paolo e la Bibbia non concepivano la redenzione dell'Universo che in funzione della redenzione dell'uomo stesso. Senza la redenzione dell'uomo non vi sarebbe potuta essere né redenzione del corpo, né perciò redenzione dell'Universo. Ne consegue che ogni pretesa di preparare col nostro lavoro umano una redenzione dell'Universo che non sia ordinata alla redenzione dell'uomo sarebbe interamente illusoria. Nello stesso modo che ogni sforzo sedicente ascetico che tendesse a sottomettere il corpo all'anima senza avere di mira la redenzione di questa, non saprebbe concludersi che con il risultato più deprecabile: il corpo non resusciterebbe se non per imprigionare l'anima in modo definitivo; credendo di lavorare alla propria salvezza, l'uomo non avrebbe lavorato di fatto che alla perdita della sua anima come del suo corpo.

Gli gnostici possono anche credere che la materia sia malvagia per se stessa: per S. Paolo come per la Bibbia, il male non è che nell'uomo, più precisamente, nello spirito dell'uomo, che, invece di ordinare sé a Dio ed agli altri, ha preteso di ordinare a sé, gli altri e Dio stesso. Ne consegue dunque necessariamente che ogni conquista dell'Universo che non fosse ordinata a stabilire

nell'uomo il regno della carità, e non servisse che a rinforzare in lui la tirannia dell'egoismo, lungi dal preparare la redenzione dell'Universo non potrebbe fare altro che concorrere alla sua rovina. Per contro, ogni volta che col suo lavoro si sforza — anche senza riuscirci apparentemente — di mettere l'Universo al servizio dell'amore, si deve dire che egli ne prepara misteriosamente, ma efficacemente la redenzione.

E perciò si vede come la speranza cristiana autentica in un mondo futuro, lungi dall'invitare il cristiano a disinteressarsi di questo mondo, lungi dallo stornarlo dal mettere in valore l'Universo con un lavoro perseverante, gliene fa uno dei doveri più pressanti. Osiamo dire anche: uno dei doveri più urgenti. Perché, se ciò che noi abbiamo esposto è esatto, se un Universo «riscattato» non può essere in fin dei conti, che un Universo messo interamente al servizio della carità, chi dunque, al di fuori del cristiano — voglio dire al di fuori dell'uomo autenticamente ispirato dalla carità del Cristo (poiché non ne esiste altra) sia che porti ufficialmente il nome di cristiano, sia che sia tale senza saperlo, — chi dunque meglio di quest'uomo, è capace di mettere l'Universo al servizio della carità, e, per questa via, di concorrere, per la sua modesta parte, ma efficacemente, a questa Redenzione dell'Universo, oggetto della sua speranza?

P. Stanislas Lyonnet S.J.

(continua da pag. 5)

intellettuale, ma toccano anche il terreno morale: è un invito ad un atteggiamento di umiltà e di fiducia di fronte alla realtà dell'universo, la quale non scaturisce da un atto di libera creatività dello spirito, ma si impone allo spirito con il peso di una sua propria intelligibilità.

E' questo il terzo punto: la verità è oggettività, perché le cose sono suscettibili di essere comprese dall'intelletto, perché nel seno stesso della realtà è riposto il seme che la rende comprensibile nel suo intimo. Di fronte alla concezione di un universo impervio e caotico, irrimediabilmente inesplicabile, la Chiesa offre ai nostri occhi, pieni di ammirazione e di reverenza, una visione dell'universo inteso come « creato », rispecchiante un suo ordine, un suo finalismo, una sua intelligibilità che gli deriva dall'essere stato pensato, ancor prima che voluto, dall'intelletto creatore. Ma se l'universo è un pensiero di Dio, con quale spirito di rispetto e di commozione ci affacceremo sull'universo, sulla distesa dell'essere in cui l'Intelletto divino scolpisce i suoi concetti! E a questo spirito di rispetto per il linguaggio che le cose sanno parlare a chi si accosta ad esse nel silenzio della contemplazione, nell'umiltà della ricerca, e non per affermare egoisticamente i diritti del proprio io, a questo spirito si lega la scoperta della trascendenza: è l'attimo in cui sappiamo concepire le cose come pensiero limitato di una Intelligenza senza limiti. « *Invisibilia enim ipsius... per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* » (Rom. I, 20): è l'itinerario che la Chiesa propone alla ragione, e che il pensiero cristiano ha percorso e ripercorso con infinita ricchezza di motivi.

Ma la Chiesa non si limita a questo richiamo ai valori della pura razionalità. E invita la nostra ragione all'atto di fede, chiedendole un ultimo gesto di umiltà, chiedendole di prostrarsi con i pastori dinanzi a Gesù infante per adorare in Lui la Verità stessa incarnata, l'« *Unigenito del Padre, splendente nei tesori della sua natura ad illuminazione di tutto il creato visibile ed invisibile, materiale e spirituale, umano e sovrumano* » (così il radiomessaggio, facendo riferimento a S. Agostino, De Trin. 15, 11; PL 42, 1071). Dio chiede di essere riconosciuto in un oscuro angolo del creato, in un fugace istante della storia, nella fragilità di un piccolo corpo di neonato.

Ecco, in quel bambino, in quell'istante, in quel punto dell'universo riconosciamo visibilmente presente la Verità, colui che dà un senso a tutto, che rende intelligibile la realtà all'uomo, e l'uomo a sé stesso. « *Vidimus gloriam eius: gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis* » (Jo. 1, 14). Riconosciamo in quel bambino impotente Colui « *per quem omnia facta sunt* », il Creatore, il Legislatore, il Conservatore dell'universo, Colui senza il quale la realtà stessa non si può intendere, come non può essere intesa, anzi neppure pensata compiutamente la contingenza senza il riferimento a Colui che è.

Riconosciamo soprattutto Colui che « *plenum gratiae et veritatis* », già con l'atto primo della sua incarnazione, con cui « *reconciliandam Auctori suo naturam generis assumpsit humani* » (S. Leo-

ne Papa, Serm. I sulla Natività, Lez. IV del Mattutino di Natale), pone ordine nella vita, e anzitutto nell'intelligenza dell'uomo, spiegando l'uomo a sé stesso. Nel messaggio che egli porta, tutto è contemplato; la sua conversazione tra gli uomini, nei brevi anni della sua vita terrena, toccherà tutti i nodi essenziali in cui si complica l'esistenza umana, sciogliendoli imperiosamente; le fratture innumerevoli, che dividevano l'uomo dall'uomo, e sconvolgevano l'interiorità stessa dell'uomo, e separavano l'uomo da Dio, sono additate e sanate. Dal momento della sua incarnazione, la storia non riserva più novità: il nostro compito è solamente (se così si può dire) di attuare una penetrazione più profonda della sua verità, un abbandono più radicale al suo amore, un abbraccio più intimo e vitale con la sua Chiesa.

« *L'unione con Cristo, come egli si proclamò « Dominus et Magister », è perciò il trionfo della verità, la scienza delle scienze, la dottrina delle dottrine* ». Come attuare questa unione conoscitiva? Tornano utili qui quei concetti espressi prima, circa il carattere della nostra

conoscenza, che è essenzialmente adeguamento ad una realtà che già possiede una sua intelligibilità. Così anche di fronte a Cristo e alla sua parola. Non siamo noi che dobbiamo modellarci il nostro Cristianesimo. E' Cristo che ci offre il suo Cristianesimo, che noi possiamo accettare o respingere (« *nunc autem quaeritis me interficere, hominem qui veritatem vobis locutus sum* », Jo. 8, 40, cit. nel radiomessaggio), ma che non possiamo adattare a noi stessi, poiché il nostro adattamento sarebbe una contraffazione, una falsificazione di quella verità che Cristo ci impone « *fortiter et suaviter* ». « *Le parole di Cristo mettono infatti ogni uomo di fronte alla sua responsabilità, di accettare cioè o di respingere la verità; invitando ciascuno con forza suadente a stare nel vero, a nutrire i propri pensieri di verità, ad agire secondo la verità* ».

Eppure l'equivoco è facile, purtroppo. Basta pensare, per rimanere nell'atmosfera in cui ci giunge il messaggio del Sommo Pontefice, al fenomeno cui assistiamo ogni anno: quello di un Natale contraffatto, sfruttato, travestito, fatto di sentimenti e di sentimentalismi tutti

umani, adattato al proprio comodo, al proprio gusto. La Chiesa tuttavia sa bene che il Natale ha un suo senso che non si può modificare, ed è il senso già inteso dai pastori, accorsi attorno alla culla di Gesù: l'adozione del Verbo incarnato, l'umile accettazione della Parola di Dio. E ci richiama a questo atteggiamento con due grandi figure, nelle due feste successive al Natale.

Giovanni, l'aquila mistica che illumina la Chiesa con il suo insegnamento ispirato, è colui che più ha saputo stare vicino a Gesù, pendere dalle sue labbra, sino a contemplarlo dal piede della sua croce, per coglierne anche l'ultima parola. Da questa sua umile contemplazione, egli attinge il nutrimento spirituale (« *cibavit illum pane vitae et intellectus et equae sapientiae salutaris potavit illum Dominus Deus noster* », Eccli. 15, 3), e la forza della sua testimonianza.

Ma è soprattutto Stefano, « *beatus homo, cui caeli patebant* », ucciso a colpi di pietra, che ci dà la lezione concretissima di questa adesione che non è adattamento della verità a sé stessi, ma adattamento di sé stessi alla verità fino alle estreme conseguenze: « *adhaesit anima*

mea post te, quia caro mea lapidata est pro te, Deus meus » (cfr. antifone delle Lodi della festa).

Quest'adesione ferma e radicale non trema di fronte alla morte perché ci sottrae alle nostre prospettive e ci inserisce nelle ineffabili prospettive di Dio. Essa ci rende partecipi della forza e della sicurezza di Dio, ci comunica la sua pace, e ci illumina della sua luce, della sua verità. Allora la conclusione non può che essere di illimitata fiducia. E le ragioni della confidenza di Santo Stefano non sono mutate: la Chiesa le custodisce ancora nel suo seno, e le riassume ancora oggi, per bocca del Sommo Pontefice « *accade talora che una voce lieve, quasi in tono di profezia, arrivi al Nostro orecchio in sussurro di esagerato timore... Diletti figli!... L'umile successore di S. Pietro non prova ancora nessuna tentazione di sgomento. Ci sentiamo forti nella fede e, accanto a Gesù, possiamo attraversare non solo il piccolo lago di Galilea, ma anche tutti i mari del mondo. La parola di Gesù basta a salvamento ed a vittoria* ».

p. c. b.



(continua da pag. 2)

dirigersi verso il prossimo, essere con lui così come esso è e non così come io vorrei che fosse; essere con lui per conoscerlo pienamente e perfettamente, non come il caso particolare di una classe, ma come quella persona, nell'indipendenza del suo io, nel fatto che esso è quello che è, sia che io lo pensi o no, sia che ciò mi piaccia o no.

E' l'amore nel solo senso vero della parola. *Nemo nisi per amicitiam cognoscitur*. (S. Agostino). Questo amore vero non è l'Eros platonico. Amare non è l'eros, ma questo uomo senza volerlo attirare a noi stessi per imporgli il nostro modo di vivere, il nostro modo di essere, per dominarlo. Questo non mi impedirà di svolgere nei riguardi di questo uomo una funzione sociale che prescrive di dargli ordini, di vegliare alla loro esecuzione, di punire le sue negligenze. Ma io non debbo arrestarmi a questo, debbo vedere al di là di tutto ciò, quest'uomo, la persona.

E' chiaro che un tale atteggiamento è difficile. Esso non è un atteggiamento che sia spontaneo: richiede al contrario uno sforzo, uno sforzo prolungato, rinnova-

to giorno per giorno. Le profondità della realtà costituite dalle profondità della persona, non si aprono se non dopo uno sforzo, che non è in prima linea intellettuale. Quanto più si possiede un simile atteggiamento, quanto più siamo capaci di un tale sforzo, di una tale abnegazione, tanto meno schermata e velata sarà ai nostri occhi la realtà personale. Lo stesso si verifica anche per la nostra persona. Per coglierla perfettamente come persona, bisogna che noi ci cogliamo come centri, come padroni di noi stessi, cioè a dire come esseri che non sono trascinati da impulsi ciechi, da inclinazioni che sono in noi nostro malgrado, ma da ragioni, da motivi cioè che abbiamo esaminato in tutta libertà e trovato buoni. Noi li vogliamo; non siamo, per così dire, voluti da essi. Tutto ciò che è personale richiede per essere conosciuto uno sforzo, un'abnegazione, una libertà interiore del soggetto. Quando si tratta di realtà personali, un atteggiamento simile è la condizione che apre e chiude l'accesso a tali realtà. La religione appartiene a questo campo. Se Dio è un Essere personale, Egli non potrà essere conosciuto senza un tale atteggiamento. Lo stesso dicasi per tutti quei set-

tori che appartengono alla moralità concreta; tutto ciò che è educazione, direzione ecc...

Colui che non vuole adottare un tale atteggiamento perché lo sforzo gli sembra troppo considerevole, è per ciò stesso impossibilitato a conoscere profondamente queste realtà.

Per lui esse sono come se non esistessero. E' cieco. Ha ragione di dire che non vede niente, ma la sua colpa è di essersi messo in un atteggiamento che gli rende impossibile la vista. Notiamo inoltre che si tratta in tutto questo settore di una conoscenza diretta, vivente, non di una conoscenza scientifica. Si tratta non di una teoria della persona, ma della conoscenza immediata di questa persona individua e unica. Si può essere molto ignoranti, non conoscere né lettere né scienze, e tuttavia possedere una conoscenza profonda della realtà personale.

La conoscenza profonda della persona non è condizionata solamente dal lato del soggetto, ma anche da quello dell'oggetto, ap-

vura intellettuale non sono sufficienti per conoscere questi segreti. Bisogna che l'oggetto stesso si apra, si manifesti. Più una conoscenza riguarda ciò che è personale, più essa ha il carattere di confidenza, e perciò diventa sempre meno conoscibile a chiunque.

Bisogna vivere nell'intimità della persona, essere ammessi alle sue confidenze, comprendere con uno scambio prolungato questo mondo spirituale, questa visione inedita della realtà che è propria di ogni persona, visione tanto più nuova quanto più la personalità è forte e ricca.

E' evidente che la limitatezza delle nostre forze personali non ci permette di moltiplicare questa presenza, né di ottenere una conoscenza concreta di molte persone. Una tale conoscenza sarà ristretta ad alcuni esseri che ci sono vicini. Ma è sotto l'influenza di queste poche presenze che la nostra facoltà di conoscere si sveglia, si sviluppa si affina. Tutte le altre conoscenze porteranno l'impronta di questa conoscenza. E' perciò che, nonostante la sua estensione limitata, essa possiede una tale importanza.

Gli uomini con i quali non abbiamo rapporti così stretti ci saranno presenti per mezzo di relazioni sociali, più o meno sostituibili, più o meno lontani quindi dal centro personale. Saranno queste le conoscenze dei colleghi, dei funzionari statali, degli uomini politici. Altre persone svolgono nei nostri riguardi un'attività meramente economica: gli operai, i commercianti, gli industriali. Ognuna di queste funzioni suppone la persona, ma in misura molto differente. Più questa funzione si allontana dal centro personale, più il funzionario diventa sostituibile da una qualsiasi altra persona.

Più allora l'uomo è visto sotto l'aspetto della sua funzione: rientra in una classe, è incasellato sotto un'idea generica, sino all'uniformità di quelle moltitudini nelle quali l'individuo in quanto tale sparisce, come il soldato in un esercito.

Ma per pensare ad un uomo veramente tale, bisogna che dietro queste idee generiche, si tenga sempre conto della personalità unica, anche se sconosciuta, di ciascun uomo.

A. Brunner

(Estratto da: « La connaissance Humaine », Aumier-Paris 1943 - Il brano è stato tradotto da Don Farias).