

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - A. XX - n. 17-15 settembre 1964

Direttore: Marcello Reynaud - Condirettore: Fulvio Mastro-
paolo - Direz. e Amm.: Via Conciliazione, 4d (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, speciale L. 400, estero L. 1000, un numero
L. 30, arretrato L. 50. Autorizz. 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 fondo è dedicato al Concilio ecumenico.

In seconda presentiamo un commento sulla assemblea inter-
federale di Pax Romana.

Segue un articolo di p. Leonard sulla convivenza dei cristiani
e dei non cristiani.

In sesta e settima pubblichiamo la seconda parte di due ar-
ticoli dell'ultimo numero sulla carità in Sant'Ignazio d'Antiochia
e sulla responsabilità sociale del ricercatore.

Chiude il numero una nota letteraria su Cesare Pavese.

Il saluto del presi- dente uscente Ita- lo De Curtis

Salutare la Fuci non è facile. Il saluto è qualcosa
che in qualche modo divide, e il senso del distacco
crea situazioni complesse. Gli amici, che si separano
e si salutano con la consapevolezza di distinguere le
loro strade che fino a quel momento erano state co-
muni, hanno tante cose da dirsi, da ricordare e so-
prattutto da promettersi l'un l'altro. E quanto più il
loro passato comune è stato intenso e ricco di vita,
di affetto, di intimità di valori e di esperienze, tanto
più il salutarsi è difficile, tanto meno è agevole ri-
uscire a contenere in una cordiale e affettuosa stretta
di mano tutto quel che vorrebbe comprendervi.

Pure, è bene dirsi qualche parola, inadeguata certo
e con fatica. Perché la Fuci è un'amicizia particolare
e complessa, tra noi nella Chiesa, l'amicizia è quindi
tensione di disponibilità di colloquio e di offerta nei
confronti del mondo universitario tutto.

Permettete allora che anzitutto io vi dica il mio
saluto ai maestri della scuola universitaria, ai miei
testi di studio, alle aule dell'università e principalmente
ai compagni di università tutti.

Li ho lasciati da qualche tempo, ma fintanto che
sono stato nella Fuci mi sono sentito ancor legato ad
essi perché in qualche modo consapevoli di ciò che
all'università veniva. Ai miei compagni soprattutto,
quelli che non ho conosciuto, con cui non ho saputo
parlare il linguaggio cristiano. Capograssi diceva: il
cristiano è responsabile di ogni uomo a cui non è stato
capace di rivolgere una parola che lo aiutasse a capire
il suo bisogno di pregare, lodare e amare Dio. Questo
vorrei ricordare a me stesso in questo momento.

Sento molto meno di lasciare la Fuci. Ho l'impre-
sione anzi la volontà e la fiduciosa speranza di entrare
nel momento della conferma, non la verifica dei valori
si badi bene, ma della mia capacità di aver capito e
di saper operare di conseguenza con amore e intelli-
genza tra gli uomini.

La vicinanza ideale, la intima comunione che si
crea nella Fuci, l'amicizia costruita quotidianamente
nel sentirsi insieme impegnati a dare una autentica
impronta cristiana allo studio, alla presenza, alla vita
del mondo universitario rimane radicata nell'animo di
chi lascia e si traduce in una convinzione e in una
promessa: rispondere con la fedeltà oggi alla ricchez-
za avuta ieri, ma c'è di più, essere capaci di compren-
dere ogni nuova situazione e di saper trarre nuovo
stimolo, più radicale fermezza, più consapevole ac-
ettazione di un metodo di pensiero e di vita.

Vi ringrazio tutti di cuore.

Italo De Curtis

Terza sessione: il Concilio in un momento decisivo

All'inizio della terza ses-
sione del Concilio Vatica-
no II vorremmo saper da-
re un giudizio di valore
sul Concilio stesso. Soltan-
to che, pragmatisti anche
noi in un'epoca in cui gli
uomini, gli avvenimenti e
le cose si valutano secondo
una loro efficacia utilitari-
stica, siamo forse tentati di
giudicare dai risultati sin
qui ottenuti, e in questo
campo che è essenzialmen-
te spirituale, facilmente ci
poniamo a guardare da un
angolo di visuale del tut-
to insufficiente, addirittura
sbagliato. Riforme di strut-
tura, decisioni fortemente
innovatrici: questo forse il
materiale di valutazione
che vorremmo avere sotto
occhio.

Se proprio ci teniamo a
rimanere su questo piano,
dobbiamo riconoscere che
qualche cosa anche di que-
sto c'è. Ad esempio la co-
stituzione «de sacra Litur-
gia», che già è stata ogget-
to di considerazione alle
nostre settimane di teologia
di Camaldoli nel luglio
scorso e lo sarà nei nostri
circoli nel prossimo anno
accademico (nei temi di
studio proposti alla Federa-
zione, quello liturgico e
quello formativo si riferi-
scono alla costituzione li-
turgica), le innovazioni, pur
nella linea tradizionale, non
mancano.

Ma non deve essere quel-
lo pragmatistico il metro, il
criterio da usare.

Quando il 29 settembre
1963 Paolo VI apriva la se-
conda sessione del Conci-
lio, ricordava gli scopi prin-
cipali di esso in quattro
punti: «La conoscenza o,
se così piace dire, la co-
scienza della Chiesa, la sua
riforma, la ricomposizione
di tutti i cristiani nell'uni-
tà, il colloquio della Chie-
sa col mondo contempo-
raneo».

Non si tratta cioè di sco-
pi che esigano scadenze, e
anzi non saranno mai com-
pletamente raggiunti. Scri-
ve il Santo Padre nella sua
enciclica recente, dopo ave-
re risposto i pensieri a lui
cari della coscienza, del rin-
novamento e del dialogo:
«La Chiesa è viva oggi
più che mai! Ma a ben con-
siderare sembra che tutto
ancora resti da fare: il la-
voro comincia oggi e non
finisce mai. E' questa la
legge del nostro pellegrin-
aggio sulla terra e nel tem-
po». Non può infatti la
Chiesa pretendere di aver
esaurito lo studio di sé: il
suo mistero non è mai ab-
bastanza studiato, e com-
preso. E nel confronto con
l'immagine ideale, la Chie-
sa vede che il suo volto
non è mai «abbastanza
perfetto, abbastanza venu-
sto, abbastanza santo e lu-
minoso», per cui è portata
a compiere un perenne esa-
me di vigilanza morale; e
l'interiore impulso di cari-
tà la spinge a trovare sem-
pre nuove forme e nuovi

mezzi per farne esteriore
dono di carità. Un lavoro
quindi che difficilmente si
misura con risultati con-
creti.

Perciò direi che è nostro
compito ripensare a questo
tempo di Concilio non da
giudici, non da critici, nem-
meno semplicemente da
spettatori, bensì da prota-
gonisti impegnati.

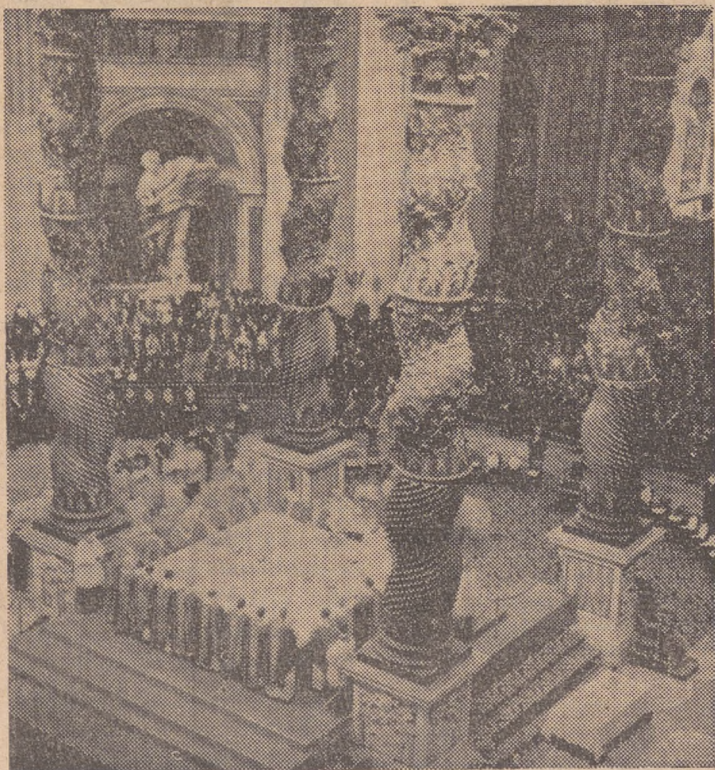
Realmente, ed è una af-
fermazione gioiosa, la Chie-
sa ha avanzato sulla strada
che il Concilio va traccian-
do: una maggior presa di
coscienza di sé e un rinno-
vamento morale, mi pare
soprattutto nello spirito di
povertà e di carità, sono
già evidenti. L'ecumenismo
poi, e il dialogo, sono già
avviati: come non ricorda-
re, accanto all'enciclica, i
molti discorsi di Paolo VI
e il suo pellegrinaggio ai
luoghi santi di Palestina,
con il programmatico mes-
saggio da Betlemme e il si-
gnificativo incontro con il
Patriarca Atenagora?

Ma tocca anche a noi
metterci su questa strada.

La terza sessione sta trat-
tando ancora argomenti sul-
la linea già tracciata. L'ap-
profondimento sulla Chiesa
richiede che si affrontino
altri problemi grossi, come
ad esempio quello sull'Epi-
scopato: «Di molte altre
cose, e importantissime, do-
vrà trattare il Concilio; ma
di questa sembra a noi so-

Mario Albertini

(continua in seconda pagina)



Il Concilio ecumenico
con la III sessione
forse non si conclude-
rà, ma entra certo in
una fase decisiva in
cui saranno prese fon-
damentali decisioni nel
risolvere i problemi di-
scussi e impostati nel-
le due intersezioni e
nelle due sessioni pre-
cedenti

Gli universitari cristiani in un'epoca di transizione

Come è già stato detto in un articolo comparso su «Ricerca» n. 14 dal 20 al 30 luglio si è svolta alla Georgetown University a Washington la XXV Assemblea Internazionale di Pax Romana MIEC (Mouvement international des étudiants catholiques).

Più di 100 delegati provenienti da circa 70 nazioni si sono trovati in quei giorni a discutere sul tema «La cristianità in un momento di transizione». In tal modo i rappresentanti dei più vari paesi e ambienti culturali (particolarmente imponente la partecipazione ed il contributo nella discussione dei paesi latino-americani e notevole la presenza di un gruppo di osservatori protestanti che si sono inseriti attivamente nel dibattito) hanno affrontato in dieci giorni di lavoro comune il problema centrale della vita della Chiesa di oggi: il suo incontro con l'uomo di oggi e con la civiltà attuale.

I motivi di fondo che hanno caratterizzato lo svolgersi dell'assemblea possono essere: 1) un sentimento di estrema fiducia nei riguardi della società contemporanea, vista come continua realizzazione del disegno di Dio, secondo l'insegnamento di Papa Giovanni: «A noi sembra di dover dissentire da cotesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi che incombesse la fine del mondo. Nel presente momento storico la Provvidenza ci sta conducendo ad un nuovo ordine di rapporti umani che per opera degli uomini e per lo più al di là della loro stessa aspettativa, si volgono verso il compimento dei disegni "superiori" ed inattesi, e tutto, anche umane avversità, dispone per il maggior bene della Chiesa». (Allocuzione Pontificia in apertura del Concilio Vaticano II).

2) Una progressiva presa di coscienza delle necessità sempre più urgenti di formulare e diffondere un discorso in termini mondiali e di cercar in questa discussione le soluzioni per i vari problemi che si presentano sempre più numerosi alla umanità e che non possono essere rimandati senza grave danno e pericolo. Diceva Robert Kennedy nel suo messaggio di benvenuto: «Questi problemi (guerra, fame, ignoranza, malattie, miseria) non sono problemi da risolversi nel giro di un secolo, essi devono essere risolti in una sola generazione, questa generazione e anche più presto. Il modo in cui non risponderemo a questi problemi e ai nuovi che sicuramente terranno loro dietro determinerà la configurazione del mondo. Questi problemi non possono essere risolti da singoli individui e neppure da singole nazioni. Così come i nostri problemi diventano sempre più complessi, il nostro mondo diventa sempre più piccolo e la necessità da risolverli diventa comune».

Più tardi il Cardinale Alfrink nelle sue relazioni sull'Eccumenismo parlando della unità della fede diceva: «Ma al giorno d'oggi in seguito ai progressi della tecnica e dei mezzi di comunicazione la terra è diventata così piccola che noi quotidianamente ci troviamo a contatto con tutte le altre religioni come vicini nella stessa strada».

3) Una chiara convinzione che nella situazione attuale, in cui milioni di persone dei paesi in via di sviluppo più che vivere esistono, l'università ha una funzione grandissima da svolgere in un lavoro di programmazione e sviluppo che sappia sapientemente adattarsi alle esigenze dell'una e dell'altra situazione nel tentativo di rispondere al maggior numero delle esperienze umane nel rispetto della persona.

Partendo da queste considerazioni di fondo si è cercato di mettere in luce l'effettivo contributo, le deficienze, i limiti, le responsabilità, proprie di ciascun individuo come studente universitario in questo momento di transizione in cui ogni cristiano è chiamato ad impegnarsi per la santificazione delle realtà temporali e per annunciare e far vivere a tutti gli uomini il messaggio di Cristo.

Tutti gli studenti, come tali, sono coinvolti in questo processo di evoluzione prima di tutto nella loro università. Lo sviluppo dell'università del giorno d'oggi che deve affrontare il problema di trasformazione nel lavoro scientifico e quello dell'aumento della popolazione studentesca impegna gli studenti in maniera totale.

Gli studenti sono più che mai preoccupati della loro situazione futura che è strettamente collegata al conseguimento della laurea; la condizione sociale, la sicurezza economica, il sospirato miglioramento della propria situazione familiare e «nazionale» sono gli elementi che indirizzano in gran parte il lavoro di tutti.

In relazione a ciò, almeno i più preparati, sono seriamente impegnati nelle attività della comunità e considerano con estremo interesse il problema della propria crescita in ordine alla vita familiare e professionale. Il fatto che gli studenti stiano assumendo un ruolo sempre maggiore nella vita nazionale ed internazionale ha avuto grande importanza nel far sorgere queste aspirazioni nella comunità studentesca: la giustizia sociale, i diritti dell'uomo, l'impegno morale e religioso non sono più per nessuno termini privi di significato e di interesse anche se tutto questo non è sufficiente per affrontare un effettivo acquisto di maturità. Questa è infatti notevolmente condizionata dal conflitto che viene a sorgere tra il desiderio di un onesto progresso intel-

(continuaz. dalla prima pagina)

prattutto grave e delicato il discorso conciliare» (Paolo VI, 14 settembre 1964); perché «la grande e complessa questione sull'Episcopato primeggia per ordine logico e per importanza di tema» (Paolo VI, 4 dicembre 1963. Altro argomento, per ricordare ancora quello forse più atteso, sarà quello relativo al rapporto, al dialogo tra la Chiesa e il mondo.

Ora, dicevo che noi ci dobbiamo sentire in qualche modo protagonisti impegnati, superando un diffuso senso di indifferenza o anche solo di stanchezza, causato appunto da quello atteggiamento pragmatistico che si interessa solo delle cose utilitaristicamente efficaci, che aveva messo e tuttora mette nell'animo di tanti l'attesa di chissà quali rivoluzionarie decisioni conciliari.

Dobbiamo invece vivere il Concilio, e mi pare che l'enciclica *Ecclesiam suam* possa essere la guida a ciò.

Così ad esempio la riflessione teologica che i Padri conciliari stanno portando avanti sulla Chiesa diventa per noi occasione per «la coscienza valutazione che il battezzato deve avere» del suo essere stato inserito, mediante il sacramento del santo battesimo, nel Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, cioè della rigenerazione «alla felicissima realtà di figlio adottivo di Dio, alla dignità di fratello di Cristo, alla fortuna, vogliamo dire alla grazia e al gaudio della inabitazione dello Spirito Santo, alla vocazione d'una vita nuova».

Inoltre troveremo facilmente in tante considerazioni che il Concilio va facendo un richiamo alla «comprensione della dignità, della purezza, dell'austerità della vita cristiana» che richiede «fedeltà, impegno, mortificazione e sacrificio». E sentiremo nuovo stimolo ad affrontare in spirito di giustizia e verità i problemi della nostra società, e ad operare in essa con chiarezza, mitezza, fiducia e prudenza, mediante un dialogo cioè in cui «si realizza l'unione della verità e della carità, dell'intelligenza e dell'amore».

Insomma, non con atteggiamento curioso o impaziente, ma con responsabilità cosciente seguiamo anche questa terza sessione del Vaticano II: possiamo e dobbiamo sentire che questo è un Concilio nostro, che ha molte cose da dirci e che aspetta da noi una collaborazione di preghiera e di vita.

Mario Albertini

lettuale da una parte, e dall'altra una società che può apparire o essere reazionaria riguardo al problema della solidità dell'economia e delle strutture; ne consegue che la crescita verso la maturità che è un processo inerente alla stessa vita studentesca è profondamente influenzata da fattori sentimentali ed ambientali. In questa situazione la nuova coscienza sociale che gli studenti possono portare o scoprire nell'università apre la strada alle due opposte possibilità di un serio impegno oppure di apatia. Gli studenti cristiani con un maggiore apprezzamento degli elementi carismatici nella comunità umana, stanno acquistando una coscienza più chiara dell'opera dello Spirito in tutti i membri della comunità universitaria. La reale, sincera ricerca della verità, il fatto di essere uniti insieme nella comunità universitaria ed i vari legami di fratellanza che si vengono a stringere devono essere per gli studenti un segno visibile dell'opera dello Spirito Santo. Gli studenti cristiani sono ora in grado di affrontare gli elementi positivi presenti nella comunità universitaria, i quali stanno ad indicare che anche qui lo Spirito Santo traccia linee per la costruzione della famiglia degli uomini; nello stesso tempo vedono con sempre maggior chiarezza gli ostacoli che essi stessi sono incapaci (e talvolta addirittura non disposti) a superare.

La Grazia di Cristo, ricevuta nel battesimo e nella vita liturgica, viene riconosciuta come la base della loro unità con l'intera comunità universitaria cui la vogliono offrire. Essi non possono gloriarsi di questo come qualcosa di loro proprio specifico e certamente non pretendono un monopolio della Grazia basata sulla loro fede e sulla loro vita sacramentale.

La chiamata alla Chiesa di Cristo che essi hanno accettato e di cui sono fieri, pensano debba essere estesa virtualmente ed attualmente a tutti, uniti nella fede e nel battesimo con tutti i cristiani; ma nello stesso tempo sono sempre più dolorosamente coscienti della divisione che regna fra gli stessi cristiani e tra cristiani e non cristiani.

Quanto più si preparano attraverso il mutuo servizio e l'amore all'unità liturgica nella preghiera e nei sacramenti, tanto più essi crescono nella consapevolezza che la vita sacramentale è destinata all'intera umanità, è la forza unificatrice tra gli uomini ed è la base di una vita di fraternità tra di loro.

Nella misura in cui essi cercano di vivere seriamente la loro fede, respingono la chiusura e l'egoismo che spesso caratterizza gruppi di cristiani che si considerano come una élite. Essi sperano piuttosto e pregano che la loro partecipazione nella vita studentesca e la loro adesione a Cristo sia espressione dell'opera dello Spirito di Cristo in loro e attraverso loro.

Essi intendono la comunità cristiana in cui si trovano e per cui lavorano non solo come una necessità per accentuare il loro impegno, ma come un segno della redenzione di Cristo che opera nel mondo studentesco. Essi sono desiderosi di approfondire la loro adesione e conoscenza della fede, per poter aggiungere una dimensione intellettuale a questa testimonianza.

Essi si rendono conto della necessità di estendere l'unione fra gli studenti in tutto il mondo, non solo come mezzo per abbattere barriere di pregiudizi, discriminazione e ignoranza ma anche e soprattutto per prepararsi positivamente per una migliore comprensione e collaborazione ora e nel futuro.

Il fatto che gli studenti delle Chiese cristiane hanno una vocazione, di essere sotto molti aspetti all'avanguardia, li mette in una speciale posizione per diffondere un vasto movimento ecumenico mondiale che si estenda a tutti i cristiani e non cristiani. Le relazioni internazionali fra gruppi studenteschi cristiani, e tra questi e gli altri gruppi, nei limiti in cui è possibile, prepara gli studenti per un lavoro in termini mondiali, sia nella società che nella Chiesa.

In conclusione, ci sembra opportuno rilevare la grande importanza, e il peso prevalente che nel corso dei lavori, ha avuto la riflessione sulla posizione del cristiano nella comunità ecclesiale, il suo impegno apostolico, e in particolare il suo impegno ecumenico.

Le parole del documento finale che noi abbiamo sopra riassunto testimoniano sulla validità del nostro asserto.

D'altronde l'impressione complessiva di chi ha osservato i lavori con sguardo generale (prescindendo perciò dalle iniziative ed esperienze dei singoli paesi) è che un maggior rilievo dovrebbe ricevere nelle attività delle singole associazioni e quindi nelle attività interfederali, la riflessione, lo studio sul contributo più specifico dello studente universitario; quello connesso alla sua preparazione culturale e alle conseguenti abitudini professionali.

Occorre, cioè, ci sembra, indirizzare tutta l'attenzione alla necessità di armonizzare in misura maggiore e in maniera più concreta il discorso teologico, apostolico, ecumenico e comunitario con l'esigenza che la vita dell'universitario e del professionista trovi il suo centro, la sua caratterizzazione nelle specifiche competenze rispettivamente in via di acquisizione o già acquisite; e che precisamente dall'ambito di queste competenze si risalga a quelle prospettive teologiche ed ecclesiali.

Queste osservazioni non vogliono nulla togliere alla validità del lavoro svolto: l'Assemblea Interfederale costituisce un'occasione veramente unica, di incontro, di scambi di idee, di vera crescita spirituale per la varietà di partecipazione e elevatezza dei contributi dei diversi relatori; è perciò dovere e responsabilità di ciascuno di noi di contribuire a che il discorso di Pax Romana si faccia sempre più maturo e comprensivo di tutti gli aspetti della vocazione universitaria ed intellettuale.

Ezio Musso

Il Concilio ecumenico affronterà nella presente sessione il problema della libertà religiosa. Oggi i problemi della convivenza si pongono con urgenza a tutti gli uomini in un mondo in cerca di unità e in cui gli avvenimenti di ciascuna società nazionale tendono a ripercuotersi in tutte le altre, in cui sempre meno esistono società omogenee.

La « Pacem in terris » e l'« Ecclesiam suam », approfondendo la dottrina della Chiesa, hanno dato indicazioni fondamentali alla soluzione di questi problemi. Pubblichiamo qui ampi stralci di un articolo del p. Leonard o. p. in una nostra traduzione per gentile concessione della rivista « Esprit ».

UNA riflessione sulla coesistenza del cristiano e del non cristiano dovrebbe porsi sotto l'egida di due personalità del nostro tempo che hanno vissuto questo problema in tutta la sua profondità: Simone Weil e Emanuel Mounier. Il grande tormento della vita di Simone Weil è stato il rapporto del cristianesimo con il mondo non cristiano della antichità e della nostra epoca. Emanuel Mounier anche, è stato sempre preoccupato di un'opera comune da compiere per i cristiani e i non cristiani e non ha mai consentito che la sua fede lo isolasse da coloro che non la dividevano. Sembra che questo senti-

Pluralismo contemporaneo

Il doppio sentimento che abbiamo espresso è una reazione sana in una situazione storica difficile che si caratterizza per diverse forme di pluralismo, che si sviluppano inoltre abbastanza spesso in un clima di laicismo.

Esiste innanzi tutto un pluralismo delle concezioni totali del mondo, dell'uomo e della vita. Fra il marxismo, l'umanesimo ateo e il cristianesimo, ci sono delle opposizioni totali ed irriducibili.

Viene poi un pluralismo dei metodi di analisi e di critica della realtà. Al momento attuale non solo non si trova più una concezione comune universale sul si-

gnificato del mondo, o il destino umano, o il senso della vita; ma non esiste nemmeno un metodo generalmente accettato per giungere a questa posizione. Noi assistiamo oggi a una atomizzazione dei metodi di investigazione di cui ciascuno persegue il suo lavoro senza legame con gli altri tanto che diventa difficile capirsi su un linguaggio e stabilire una comunicazione non solo tra diverse discipline, ma anche all'interno di una stessa disciplina come la psicologia o la filosofia.

C'è infine un pluralismo dei sistemi sociali e politici, che sono essi stessi spesso legati a una concezione globale della vita e che pongono ai cristiani delle questioni pratiche. Pensiamo per esempio alla situazione dei cristiani in Cina, in Polonia, o in Ungheria. Devono scegliere il martirio, la resistenza o la collaborazione? Come giudicare questo pluralismo di fatto? Non è troppo spesso considerato dai cristiani soltanto come una anarchia intellettuale e un impoverimento spirituale mentre può anche essere l'indice delle ricchezze umane e costituire una chiamata della Provvidenza ai nuovi compiti? Stiamo attenti che il nostro desiderio legittimo di unità non si trasformi in volontà di dominazione e che il mito di una società unitaria che riunirebbe tutti gli uomini nella cultura cristiana non sia l'espressione del nostro risentimento e della nostra impotenza di fronte ai valori che siamo stati incapaci di creare o di assimilare.

Al livello della constatazione del pluralismo la ricerca della comprensione e della collaborazione deve innanzitutto stabilirsi su un rispetto dei differenti ordini di verità. Ciò non impedisce che si possa ricercare e desiderare l'unità della verità e talvolta avere la fortuna di realizzarla, ma questa unità non può essere prematura, illegittima, o violentemente ottenuta me-

dante una sintesi clericale o una sintesi politica. La sintesi clericale è quella che tenta di ottenere una identità di pensiero mediante una pressione morale e fisica facendo intervenire debitamente il potere ecclesiastico in questioni di filosofia, di scienze, o di politica quando non sia coinvolta affatto una questione re-

nianza del cristiano in un ambiente non cristiano sono chiamati ad esercitare una influenza più grande che nel passato. Non è per caso che la teologia della fede, del laicato e della testimonianza si è sviluppata in questi ultimi anni. E' la elaborazione di una risposta alla provocazione divina delle circostanze. Non

denza indicata all'inizio e delle situazioni di pluralismo ricordate, i principi e le attitudini di una coesistenza in verità? Scartiamo innanzitutto le false soluzioni. Nessuna luce può venirci da tutte le forme di sincretismo, di eclettismo, di relativismo o di liberalismo. Tutte queste conciliazioni malfatte deformano le verità che sono in causa e negano il carattere assoluto della verità. E' facile oggi sentire affermare che tutte le religioni hanno lo stesso valore, che tutte le mistiche si rassomigliano, che esiste una esperienza fondamentale e identica che tutte le dottrine esprimono a modo loro, che tutte le filosofie dicono la stes-

I rapporti dei cristiani e dei non cristiani nella convivenza

mento, senza essere spinto agli stessi estremi, sia condiviso da molti giovani cristiani e che si esprima soprattutto in due modi.

Lineamenti attuali della fede.

Essi non vogliono che la loro fede sia un privilegio e che conferisca loro dei privilegi, intesi in uno spirito di arroganza, di eccezione o di superiorità, come se la fede li rendesse membri di una particolare élite.

La fede, dicono, non può esiliarli dai rischi e dalle ambiguità della inestricabile avventura umana. Essa non può dispensarli dal compiere nell'universo il loro ruolo creatore di uomini, non li separa dal destino comune. Essi desiderano partecipare a quello che Simone Weil chiamava la sventura del mondo, a quello che si chiama ora ambiguità della storia. La predestinazione, l'elezione, la vocazione che sono date da Dio ai credenti non possono avere altro senso che una responsabilità più pesante per la sorte del mondo, una partecipazione più intensa « ai gemiti della creazione, nella speranza che la natura stessa sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per avere parte della libertà della gloria dei figli di Dio » (Rom. VIII-21).

I giovani cristiani si augurano poi che si sviluppino le implicazioni dell'universalità della loro fede. In questo spirito tutte le religioni del mondo devono rivestire un significato non solo negativo, ma positivo nella storia religiosa della umanità; tutte le culture debbono potere arricchire le espressioni della fede ed essere da lei arricchite. Da qui le numerose ricerche seguite in questi ultimi anni sul significato della storia profana nei confronti alla storia sacra e una comprensione più larga e più profonda della storia religiosa stessa.



ligiosa, senza rispettare sufficientemente l'autonomia di questi ambiti.

La sintesi politica ottiene lo stesso conformismo facendo gioco sul potere civile. Di fronte a queste sintesi arbitrarie la rottura violenta dell'unità è un bene. Da una parte essa indica la presa di coscienza di tutte le possibilità della verità. Dall'altra significa la purificazione della verità della Parola; la Parola di creazione non è un linguaggio di scienza, non è una cosmologia, né un'etica, né una estetica. E' in un altro ordine.

Se Dio ci donasse dei maestri di mano sua, diceva Pascal bisognerebbe loro obbedire di buon grado. Gli avvenimenti lo sono infallibilmente. Non solo gli avvenimenti individuali ma gli avvenimenti collettivi. Così la situazione divisa del mondo contemporaneo e una interrogazione, una messa in questione del nostro essere e del nostro comportarci, e di conseguenza un invito della Provvidenza. Non possiamo reagire con i rimpianti del passato ma cercando di creare delle nuove forme di coscienza e di condotta. E' così che la decisione personale e libera nella fede, il ruolo dei laici, la presenza e la testimo-

possiamo più in effetti evitare il dialogo con i non cristiani e la tensione che esso implica. Tensione tra le verità multiple e l'unità della verità che non è mai completamente e definitivamente data quaggiù nella complessità dell'uomo e il disordine degli avvenimenti. Tensione tra il carattere assoluto della fede e l'intervento della decisione personale e libera che si impone. Ma queste tensioni non ci devono sorprendere se ricordiamo che la Chiesa in questo mondo è militante e non trionfante. La verità e l'unità che è legata alla verità sono in questo mondo allo stato di semi. E' più tardi, nel tempo escatologico del compimento definitivo, che esse saranno manifestate in modo luminoso; in questo tempo la verità lavora in maniera umile, sorda e misteriosa. Non è una proprietà di cui abbiamo il possesso intero, ma il valore supremo al quale c'è fin da ora permesso di consacrarsi, con la certezza che la sua influenza si stende più lontano della nostra vista e del nostro potere.

Le false soluzioni della coesistenza.

Quali sono dunque, in presenza della doppia ten-

sa cosa: queste vedute semplicistiche non solo sono in disaccordo con la fede nella pienezza del Cristo, ma non resistono nemmeno alla applicazione dei buoni metodi di analisi né a una sana filosofia che dia ad ogni realtà i suoi caratteri propri. Questo cammino apparentemente apertissimo non conduce che a una rinuncia del pensiero e a delle false soluzioni. Assai spesso nel corso della storia taluni cristiani hanno cercato di conciliare la loro fede con un certo stato della cultura del loro tempo. Il solo risultato di questi tentativi è una degradazione della fede in valore umano di cultura e una impotenza a trovare le soluzioni creatrici nuove che possano rispondere all'angoscia di un'epoca. Ogni principio di coesistenza ci deve essere dato in un approfondimento della nostra fede stessa e non in una negazione o una messa da parte del suo carattere assoluta.

L'autenticità della fede

Più desideriamo confrontare la nostra fede con coraggio e audacia con i nuovi problemi della nostra epoca, più questa fede deve essere integra, autentica e forte.

Questa esigenza ci chiama innanzitutto a purificare la nostra fede da tutte le false rappresentazioni sentimentali o intellettuali che la appesantiscono, da tutti i compromessi sociali o culturali che tradiscono la sua trascendenza. Questo lavoro difficile, al quale siamo costretti nel mondo attuale per la sparizione di molte strutture intellettuali e sociali che un tempo sostenevano umanamente la fede, ci fa passare per delle crisi, ma bisogna che riveniamo alla nudità della parola vivente di Dio, tagliente come una spada; ciò rende a nostra fede incrollabile perché più coscientemente ricevuta da Dio e ispirata da Lui; ci rende liberi infine per i nuovi sviluppi dell'avvenire. Una volta liberata

da un contesto ideologico o sociologico troppo soffocante, perché non appartiene al suo mistero, la fede può acquistare una intelligenza più esatta delle verità religiose. Non sono sempre queste che i non cristiani respingono, ma le deformazioni che noi facciamo loro subire riducendole a nostra misura. E' così che una vista più penetrante del mistero della fede e di quello della Chiesa ci impedisce di anticipare sul giudizio escatologico, di separare fin d'ora il buon grano dalla zizzania come se noi fossimo identificabili col bene e tutti gli altri col male.

Questa comprensione più profonda della fede ci incita ad un discernimento acuto per ritrovare nelle idee e situazioni contemporanee la parte di verità e la parte di errore, o la parte di verità che è legata all'errore e contaminata da lui. E' più facile condannare in blocco che dedicarsi a questa opera di discriminazione e di carità intellettuale. Provate tutto, dice S. Paolo, e tenete quello che è buono. Bisogna poi guardarsi dall'illusione di essere onniscienti, di non avere niente da imparare e, come vedremo più tardi, di cercare nella fede per facilità o incompetenza la soluzione dei problemi che non rientrano nel suo ambito. Non basta, come si crede talvolta, operare una sintesi affrettata tra il pensiero cristiano e un movimento filosofico recente, di utilizzare materialmente un nuovo metodo di ricerca e di analisi, come la fenomenologia, p. e.; è uno sforzo di assimilazione interiore di questi movimenti e di questi metodi che è richiesto e poi una vera volontà di creazione per restituire questo mondo del XX secolo nel contesto più universale della storia cristiana.

Questi lineamenti di una fede che cerca di evitare la cattiva fede ci permettono di discernere i principi di una coesistenza in verità. E' vero che il non cristiano non ha posto nell'universo cristiano o che non vi gioca che un ruolo di tentatore, di avversario o di contraddittore? Un non cristiano è sempre assai sorpreso quando un cristiano gli dice che appartiene di più alla verità, che può essere più vicino a Dio del suo interlocutore. Ci vede un errore di logica o una intollerabile volontà di annessione spirituale.

La fede in effetti è prima di tutto adesione, al di là delle formule e delle parole, alla realtà stessa del mistero divino e non consiste solo nel credere questa o quella opinione. Inoltre i temi dell'appartenenza visibile alla Chiesa, della salvezza degli infedeli, della fede implicita, sono tradizionali nella teologia cattolica e operano la sutura tra la necessità assoluta di essere legati al mistero della salvezza nel Cristo e la lontananza o l'ignoranza della Chiesa visibile.

Il non credente non capisce queste dottrine, se non ci vede che una annessione spirituale perseguita in qualche modo oltre il rifiuto, la rivolta o la morte. Quando il cristiano pone il non cristiano nel mistero del Cristo, lo pone in una realtà obiettiva agli occhi della fede che non appartiene né all'uno né all'altro e che li domina e li spiega l'uno all'altro. Per il credente il mondo e l'uomo non si spiegano in ultima analisi che nel loro rapporto a Dio. Il credente non

può capire il non credente che ponendolo in quella che per lui è la realtà. Ma siamo qui in una regione dove non ci sono annessioni possibili, perché siamo al centro stesso del mistero della libertà.

Il credente a questo proposito cade egualmente nell'incomprensione se si pone la questione: «Se si può essere salvati fuori della Chiesa visibile, a che pro essere nella Chiesa?». Tale domanda nel cristiano indica un indebolimento della coscienza morale che aspira a evadere da una verità che non può vedere, verso una verità meno esigente.

I fondamenti teologici della coesistenza

La famosa formula «fuori della Chiesa non c'è salvezza» è spesso stata mal compresa. Essa non significa che l'attaccamento visibile alla Chiesa sia il solo valido, ma al contrario che ogni uomo di buona volontà è legato invisibilmente.



L'appartenenza alla Chiesa non è soltanto cosciente; può anche esistere in desiderio, come sottolinea l'Enciclica «Mistici Corporis» di Pio XII. Fuori della Chiesa non c'è salvezza, non vuole dunque dire che soltanto i cattolici sono salvati e appartengono alla Chiesa, ma che ogni anima retta, ma nell'ignoranza, si riunisce necessariamente al mistero della presenza di Dio nell'umanità e contribuisce alla venuta del Regno di Dio. Come conciliare allora la necessità della Chiesa e la possibilità di essere rischiarato da Dio al di fuori dell'unione visibile al corpo e all'anima della Chiesa? Al corpo e all'anima della Chiesa, perché le due cose non sono separabili. La distinzione tra corpo ed anima, spesso utilizzata nel passato, è inesatta ed esprime male la realtà indivisibile della Chiesa. E' tutto il corpo del Cristo, visibile e invisibile, che possiede delle dimensioni che noi non possiamo misurare con i nostri occhi di carne.

La Chiesa visibile è dunque il mezzo provvidenziale dell'unificazione spirituale di tutti gli uomini. Tutte le posizioni personali e il modo come la teologia le spiega si inseriscono in una necessità più vasta che concerne l'umanità stessa. Tuttavia questa interpretazione collettiva non deve far dimenticare il legame di ogni destino personale con la Chiesa visibile. Più che non esserci pos-

sibilità di separare corpo mistico del Cristo e corpo visibile della Chiesa, non c'è possibilità di distinguere tra una necessità individuale e una necessità collettiva della Chiesa. Se Cristo è la testa di tutti gli uomini, tutti sono ordinati al Corpo Mistico malgrado il variare delle epoche storiche e la differenza dei gradi di grazia. Anche quelli che si chiamano impropriamente infedeli, se non appartengono alla Chiesa in atto vi appartengono in potenza. Questa potenza è fondata anzitutto sull'influenza del Cristo che basta alla salvezza di tutto il genere umano e secondariamente sulla libertà. In altri termini per il fatto stesso che è libero l'uomo è già orientato radicalmente ma realmente verso la riconoscenza del mistero d'amore nel quale ha radice coscientemente o incoscientemente. Esiste dunque tra gli uomini una prodigiosa unità, una comunione mistica, siano o non siano cristiani; ed è perciò che gli infedeli han-

aiutare a meglio comprendere la Rivelazione e a farla fruttare intellettualmente. La fenomenologia esistenziale, p.e., ha modificato profondamente la concezione razionalista della storia e si sa il ruolo che ha la storia nelle scienze religiose.

I fondamenti fenomenologici della coesistenza

Questa seconda serie di considerazioni concerne più specificamente la collaborazione ai valori di civiltà, ma si appoggia sulla distinzione teologica tra natura e grazia, o anche sulla distinzione fenomenologica tra sacro e profano.

Il primo fondamento della coesistenza che ci appare sul piano umano non è soltanto l'universalità della ragione, ma anche la profonda comunità di destino che esiste tra tutti gli uomini. Malgrado la diversità dei punti di vista che si trova nelle filosofie, l'opposizione delle espressioni e del linguaggio, la irriducibilità delle conclusioni, vi si trovano comunque delle grandi costanti umane. L'uomo nasce, ama, soffre e sa che deve morire. La riflessione di Heidegger sulla morte, p.e., e il recupero della morte attraverso la libertà affinché possa dare un senso alla vita è una verità universale di cui ciascuno può trarre utilità anche in un altro contesto dottrinale. Quando Sartre analizza l'amore e scrive: «La gioia d'amore quando esiste è di sentirsi giustificati di esistere»; esprime senza dubbio con pienezza uno degli aspetti dell'amore. Senza dubbio non potremmo ammettere tutte le loro conclusioni, ma ci basta dire che si riferiscono a un'esperienza fondamentale che è comune a tutti gli uomini. Così al di là di tutte le divisioni esiste una fraternità nella gioia e nel dolore di vivere che dovrebbe essere profondamente vissuta dalla coscienza.

Se gli uomini hanno una comunanza di destino hanno

Anche senza condividere nessuna illusione sulla possibilità di un paradiso in terra e credendo nella permanenza del peccato e delle sue conseguenze nel mondo, il cristiano deve riconoscere che il ruolo dell'uomo, parziale ma reale, è di umanizzarsi umanizzando il mondo. C'è una storia profana il cui scopo è sviluppare i valori tecnici, i valori di cultura, i valori morali e il dovere del cristiano è di partecipare alla creazione di questa storia perché la vocazione cristiana non sopprime la vocazione umana.

I teologi in questi anni hanno disputato su questo soggetto. I teologi della trascendenza ricordano che non vi è, in senso stretto, autonomia della storia profana, ma che essa è tutta ordinata a una storia sacra e assunta in essa. Essi dimenticano che le cose terrestri hanno una realtà propria, una sostanzialità, e di conseguenza una storia che è loro propria benché sia ordinata infine al Regno di Dio.

I teologi dell'incarnazione insistono sulla consistenza del mondo presente e sulla continuità tra il Regno della Terra e il Regno del Cielo. Essi tendono a esagerare questa continuità, come se il Regno di Dio fosse la conseguenza inevitabile di una salita e di un progresso umano e non una irruzione divina che non dipende che dalla libera volontà di Dio.

La soluzione non si trova nel giusto mezzo tra queste due tendenze, ma spingendole paradossalmente fino agli estremi, come avrebbe detto Chesterton. Perché colui che è fedele al senso delle realtà create e che rispetta la loro propria finalità ritrova al termine la volontà divina che le ha fatte; come obbedendo a tutte le esigenze della fede ritrova il mondo che aveva abbandonato, per portargli la liberazione e la trasfigurazione dei figli di Dio. Se esiste una storia profana essa ha i suoi problemi come le sue soluzioni. La fede non ci dispensa dal cercarli con gli altri uomini, immersi come noi in questa storia perché la fede non può fornirceli. Non è il suo oggetto né il suo scopo, che sono ben più elevati. In una parola la pietà non dispensa dalla tecnica. Taluni cristiani spaventati dai prodigiosi sviluppi materiali del mondo attuale e dalla specie di ubriachezza materialista che questi comunicano agli uomini, si rivolgono verso un evangelismo che talvolta è un po' ambiguo perché non è soltanto un evangelismo della fede ma anche un evangelismo della cultura. Essi si persuadono che la buona volontà basta a tutto e che un po' più di carità nel cuore degli uomini dissiperrebbe come per magia i problemi internazionali, politici, economici e tecnici. E' una illusione pericolosa, come è pericolosa l'idolatria della tecnica ad altro titolo. Altra cosa è dare di fronte al mondo una testimonianza di perfetta libertà evangelica, la più bella e la più necessaria di tutte e che ha delle conseguenze inattese, altra cosa è trasformare la condizione concreta degli uomini. I due compiti possono benissimo conciliarsi ma non bisogna confonderli l'uno con l'altro e soprattutto credere che l'uno dispensi dall'altro. E' qui che siamo di nuovo minacciati dalla confusione del religioso e del profano e dall'abuso del religioso a fini profani.

P. Augustin Leonard, O.P.



no un ruolo anche nell'edificazione di quel corpo immenso che formerà l'ultimo giorno l'umanità rigenerata. Essi preparano, presentano talune verità. Apportano senza tregua alla grazia dei nuovi aspetti di una natura che essi non finiscono di esplorare. Si può trovare dei segni di questa collaborazione nella storia del raffronto tra il pensiero cristiano e il pensiero pagano: che sarebbe la teologia senza Platone, Aristotele e Plotino? Anche oggi, delle filosofie in parte errate ci possono scoprire talune verità che ci possono

anche una comunanza di lavoro perché creano delle civiltà. E' nella analisi del senso e della struttura della civiltà che appare la necessità ineluttabile della coesistenza e della collaborazione. L'importante per il cristiano è di riconoscere che anche la storia umana ha un senso che è la liberazione progressiva dell'uomo da tutto ciò che lo rende schiavo, e il riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo che si oggettivi in un mondo più giusto, più calmo, più armonioso, che sia degno dell'uomo.

III - La carità nella Chiesa

Se la carità è la presenza viva e operante di Cristo, essa è dunque il vincolo che unisce i membri della Chiesa, oggetto della misericordia di Dio Padre e di Gesù Cristo da cui ha ricevuto tutti i doni, ed è «ricolma di fede e di carità» (Smirnesi, inscriptio). Ignazio, che è fra i testimoni più espliciti del carattere istituzionale della Chiesa fin dai suoi primi passi, coi precisi richiami all'ordinamento gerarchico e ai doveri che ne scaturiscono, non è meno forte nell'affermare l'esigenza di una vita interiore della Chiesa che culmina nella carità.

Mentre non trascurava occasione di sottolineare l'autorità che il vescovo deriva da Cristo stesso, sa bene che non spetta a lui dare ordini ai fedeli di un'altra Chiesa. Se ciononostante scrive agli Efesini, è perché la carità non gli permette di tacere con loro. Perciò li esorterà a correre insieme secondo il consiglio di Dio (III, 2).

Se coi Tralliani usa un tono più moderato di quello che esigerebbe la situazione è ancora per carità verso di loro (III, 3); e anche più innanzi protesterà che li ama e perciò li mette in guardia dalle insidie del diavolo (VIII, 1).

Troppo lungo sarebbe raccogliere le espressioni trabocanti d'affetto con cui Ignazio si rivolge alle varie Chiese. «Saluto il vescovo degno di Dio, il presbitero divinamente venerando, i diaconi miei compagni di ministero, tutti, individualmente e in comune, nel nome di Gesù Cristo, nella sua carne e nel suo sangue, nella sua passione e nella sua risurrezione, in unità di carne e di spirito con Dio e fra voi. Grazia a voi, misericordia, pace, pazienza, sempre!» (Smirnesi, XII, 2).

Scrivendo ai fedeli di Filadelfia può dare libero sfogo alla sua carità. «Fratelli miei, io trabocco d'affetto per voi ed esulto mentre cerco di rendervi sicuri: non io, ma Gesù Cristo; io sono in-

gina 42) «fin dai primi giorni, è una fratellanza e una carità; la comunità cristiana è carità di fede e di vita, è una comunità d'amore, di cui Cristo è il principio e la legge, è comunione ai beni spirituali più puri, la fede, la speranza, la carità, il Figlio, il Padre e lo Spirito».

«In Gesù Cristo», esorta in un passo già citato, «amatevi gli uni gli altri costantemente. Nulla vi sia in voi che possa dividervi, ma siate uniti al vescovo e ai capi, in figura e insegnamento d'immortalità» (Magnesii, VI, 2). Contemplando la Chiesa visibile unita nella carità si può apprendere, come in una immagine, che cosa sarà la vita futura, immortale, nella unione perfetta degli uomini con Dio e fra loro.

Con una simile esortazione alla obbedienza ispirata dalla carità si chiude la lettera ai Tralliani: «State bene in Gesù Cristo, sottomesi al vescovo come al comandamento, e similmente anche al presbitero. E amatevi ognuno di voi scambievolmente con cuore indiviso» (XII, 1). Nel loro vescovo, la cui forza è la mitezza, Ignazio ama vedere l'esemplare della carità di tutti (III, 2). La stessa espressione aveva già usato per Croco, fratello della chiesa di Efeso (Efesini, II, 1).

Abbiamo già visto, citando l'inizio della lettera ai Filadelfesi, come per Ignazio il ministero del vescovo ha la sua origine «nella carità di Dio Padre e del Signore Gesù Cristo». Converterà richiamare qui un altro passo già menzionato, ove egli si augura che i fedeli di Efeso amino «secondo Gesù Cristo» (Efesini, I, 3).

Perciò Policarpo, vescovo, dovrà avere a cuore soprattutto l'unità dei fedeli, prendere su di sé i pesi dei fratelli, sopportare tutti in spirito d'amore (A. Policarpo, I, 2).

Rientra nel contesto della carità, vincolo d'unità nella Chiesa, anche la solenne e celebre ammonizione che Ignazio rivolge ai Filadelfesi: «Lo Spirito Santo me lo

luminata nella volontà di colui che ha voluto tutto ciò che esiste, secondo la fede e l'amore per Gesù Cristo, Dio nostro; la quale presiede nella regione dei Romani, degna di Dio, degna d'onore, degna d'essere chiamata beata, degna di lode, degna di successo, degna di purezza, che presiede alla carità, che porta la legge di Cristo e del Padre».

Mentre le altre espressioni relative alla carità ricorrono pure quando si parla di altre chiese (su «fede e carità» s'è già detto; «amata da Dio» è anche la chiesa di Tralle, nell'inscriptio), qui la chiesa di Roma è salutata come «presidente della carità» (agape). Difficilmente si potrà spiegare questa espressione intendendo «carità» come Chiesa universale. Da una parte, il primato è indicato, sia pure in modo generico, quando si dice che «presiede nella regione dei Romani» (il che non obbliga a limitare la «presidenza» a tale regione); dall'altra parte, secondo l'interpretazione del Perler, accolta dal Camelot, appare abbastanza chiaro che «Roma tiene il primo posto in ciò che è essenziale al cristianesimo, la fede e la carità» (Camelot, p. 125, v. anche p. 51).

La carità assicura alla Chiesa l'ordine e la concordia perfetta. «Poiché ho visto nella fede ed ho amato tutta la vostra comunità, vi esorto a fare ogni cosa nella concordia di Dio, sotto la presidenza del vescovo che tiene il posto di Dio, dei presbiteri che tengono il posto del senato degli apostoli e dei diaconi a me dolcissimi, cui fu affiatato il ministero di Gesù Cristo» (Magnesii, VI, 1). L'esortazione verrà ripresa nella conclusione di questa lettera: «State bene nella concordia di Dio, in rubile, che è Gesù Cristo» (XV).

I fedeli debbono stare in guardia dai pericoli che minacciano la carità provocando disunioni nella Chiesa: «Fuggite dunque le male arti e le insidie del principe di



foro, con l'esortazione (cf. Camelot, p. 49 sg.).

La carità spinge i fedeli a pregare per la Chiesa, ottenendole il dono della pace. Così attesta Ignazio ai Filadelfesi: «Mi è stato annunciato che in forza della vostra preghiera e per l'affetto sincero che avete in Cristo Gesù, la chiesa di Antiochia è nella pace» (X, 1; v. anche A. Policarpo, VII, 1).

Perciò Ignazio, mentre si augura che i Tralliani lo ascoltino «in carità», raccomanda loro di pregare per lui, che ha bisogno della loro carità nella misericordia di Dio» (XII, 3).

Similmente nella conclusione della lettera ai Magnesii: «Ricordatevi di me nelle vostre preghiere, affinché io raggiunga Dio, e della chiesa di Siria, della quale non son degno di chiamarmi membro — ho bisogno infatti della preghiera e della carità di voi tutti uniti in Dio — affinché la chiesa di Siria

carità quale la concepisce S. Ignazio. L'esame di alcuni altri testi gioverà a lumeggiare alcune altre note e a mostrare sempre meglio il significato che la carità assume nel contesto del pensiero e della vita cristiana.

1. - Carità verso Dio o verso il prossimo?

Secondo il P. Camelot (pagina 125) è raro che il termine agape indichi l'amore del prossimo, e una volta sola (Smirnesi, VI, 1, per svista si legge VI, 2) si riferisce alla carità benefica. E' il passo già riportato, ove si biasimano gli eretici ai quali non importa della carità: essi non si curano di chi ha bisogno e di chi soffre.

E' ben vero che in altri passi, dove non ricorre la parola agape, l'esercizio della carità nelle opere buone è raccomandato con insistenza. Così nella lettera agli Efesini (X): «E pregate per gli altri uomini incessantemente. Infatti anche per essi c'è speranza di pentimento, sì che possano raggiungere Dio. Permettete dunque loro che possano imparare da voi almeno attraverso le opere. Alla loro collera rispondete con la vostra dolcezza, alle loro vanterie con la vostra umiltà, alle loro bestemmie con le vostre preghiere, al loro errore con la vostra costanza nella fede, alla loro acredine con la vostra mitezza. Non cercate d'imitarli. Mostriamoci loro fratelli con la bontà. Cerchiamo d'essere imitatori del Signore. Chi più di lui subì ingiustizie, privazioni, ripulse?». La carità fraterna, dunque, deve stimolare il cristiano ad accettare volentieri di soffrire, sull'esempio di Cristo.

Indubbiamente, quando si parla di carità l'accento è posto su Cristo, come il termine a cui essa tende per realizzare l'unione con lui, come l'esemplare a cui s'ispira, come colui che la impersona in sé, fino a identificare Cristo con la carità. I testi già letti sono eloquenti in questo proposito.

Altrove, come pure s'è veduto, si parla di «carità di Dio Padre e del Signore Gesù Cristo» (Filadelfesi, I, 1), di «carità secondo Dio» (Magnesii, I, 1). Ignazio giunge fino a rallegrarsi con gli Efesini perché vivendo di un'altra vita, essi non amano se non Dio solo (IX, 2).

La carità nel pensiero di Sant'Ignazio d'Antiochia (2)

catenato per lui, ma temo ancor più, sapendo d'essere tuttora imperfetto. Ma la vostra preghiera mi renderà perfetto agli occhi di Dio, affinché io possa raggiungere la sorte che mi è stata misericordiosamente assegnata, rifugiandomi nel Vangelo come nella carne di Gesù e negli apostoli come nel presbitero della Chiesa» (V, 1).

Del resto Ignazio sa di poter contare sulla carità dei fedeli delle varie chiese, che gliene hanno dato prove convincenti, come attesta scrivendo agli Smirnesi: «Possiate abbondare in grazia di ogni cosa, giacché ne siete degni. In tutti i modi voi mi avete confortato. Così faccia Gesù Cristo con voi. Mi avete amato presente e assente. Ve lo ricambi Iddio. Sopportando per lui ogni cosa, possiate giungere a lui» (IX, 2).

A Policarpo dà atto che egli ha amato «le catene» del prigioniero di Cristo (II, 3).

«La Chiesa», osserva giustamente il P. Camelot (pa-

ha proclamato con queste parole: senza il vescovo non fate nulla, la vostra carne serbate pura come tempio di Dio, amate l'unità, fuggite le divisioni, siate imitatori di Gesù Cristo, com'egli è del Padre suo» (VII, 2).

L'unità che la carità fonda nella Chiesa è in certo modo anticipata e prefigurata nel Vecchio Testamento (se è lecito intendere in tal senso un passo ove il vocabolario dell'amore ha lasciato chiare tracce): «Anche i profeti noi amiamo, poiché anch'essi hanno annunciato l'evangelo, hanno sperato in lui (Cristo) e l'hanno aspettato; credendo in lui sono stati salvati, essendo nella unità di Gesù Cristo; santi degni d'amore e d'ammirazione, essi ricevettero la testimonianza di Gesù Cristo e furono annoverati nell'evangelo della comune speranza» (Filadelfesi, V, 2).

La nota della carità domina, all'inizio della lettera ai Romani, l'elogio entusiastico di quella chiesa, «amata e il-

questo mondo, perché non siate sopraffatti dai suoi disegni e indeboliti nell'amore. Rinsaldatevi invece nella unità, con cuore indiviso» (Filadelfesi, VI, 2).

La carità si pratica nei rapporti fraterni tra le chiese, anche quando non sono necessari particolari aiuti. Ignazio esorta Policarpo a mandare qualcuno ad Antiochia, che è in pace. Il messaggero dovrà attestare ed esaltare l'instancabile carità della chiesa di Smirne (VII, 2).

Tutto l'epistolario ignaziano — per non parlare qui di altri testi del cristianesimo primitivo — è documento eloquente della carità che unisce le varie chiese. Mentre ogni comunità sente di vivere una sua vita di fede, di obbedienza e di amore intorno al vescovo e al presbitero, messi e lettere rispondono al bisogno che le varie chiese provano di comunicare fra loro, aiutandosi con la preghiera, col con-

sua resa degna, per la chiesa vostra, della rugiada (celeste)» (XIV).

Altre volte la Chiesa è contemplata quale oggetto dell'amore di Dio, come nelle prime parole della lettera ai Tralliani: «Ignazio, detto anche Teoforo, alla chiesa santa di Tralle nell'Asia, amata da Dio, padre di Gesù Cristo».

Ciò che conta nella Chiesa è la carità. Perciò talvolta questa è quasi personificata per esprimere i sentimenti dei fedeli. «Vi saluta il mio spirito e la carità delle chiese che mi hanno accolto nel nome di Gesù Cristo» (IX); e agli Smirnesi: «Vi saluta la carità dei fratelli che sono in Troade» (XII, 1).

IV - Caratteri della carità

Quanto s'è detto fin qui è valso a mettere in luce certi aspetti fondamentali della

Dichiara nella medesima lettera, che la carità, insieme con la fede, eleva il cristiano a Dio (IX, 1); e, scrivendo ai Magnesii, che «i fedeli nella carità (portano in sé) l'impronta di Dio Padre per mezzo di Gesù Cristo» (V, 2); cioè, spiega il Camelot, che, uniti a Cristo, «impronta del Padre», cf. Hebr. 1, 3, «i fedeli a loro volta sono segnati a immagine del Padre».

D'altra parte, s'è visto come la carità operi nella Chiesa quale vincolo d'unione intima e vitale, come essa si espliciti in un'assidua comunione di sentimenti, di edificazione, di aiuto spirituale. Ignazio non si preoccupa di distinguere, evidentemente perché l'unica e identica carità che vive nel cuore di Dio Padre s'è manifestata in Cristo e opera in coloro che cre dono in lui Dio e uomo.

2. - Effetti della carità.

Quando S. Ignazio parla di carità «secondo Dio» egli intende, senza fare distinzioni quanto all'oggetto, della carità che s'ispira ai consigli di Dio. Perciò mette in guardia i Romani da una carità che egli teme, che gli farebbe un torto, se essi volessero intervenire per sottrarlo al supplizio (I, 2). Questo sarebbe un «amare» la carne di lui (perciò usa qui il verbo erào, proprio dell'amore profano (II, 1). In questo senso

delfesi, IX, 2). Riteniamo che si possa intendere in senso più comprensivo ciò che qui è detto del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Effetto della carità pervenuta al suo culmine è il martirio, accettato e ardentemente desiderato. In quella pagina stupenda della lettera ai Romani ove Ignazio canta la sua brama incontenibile di morire per raggiungere Cristo, la parola agape risuona solo verso la conclusione: «Voglio per bevanda il sangue di lui, che è carità incorruttibile» (VII, 3). In realtà tutto il passo è un grido appassionato che ha come unica spiegazione l'amore.

Per Ignazio ogni cristiano dev'essere disposto a morire in unione con Cristo paziente se vuole autenticare «la impronta del Padre mediante Gesù Cristo, che portano in sé coloro che sono fedeli nella carità» (Magnesii, V, 2). Quanto a lui, ama di patire, ma non sa se ne è degno (Tralliani, IV, 2). Tutto egli sopporta «nel nome di Gesù Cristo», nell'attesa di consumare con lui la passione, da lui stesso ricevendo la forza (Smirnesi, IV, 2).

Conclusione

Le lettere di S. Ignazio rispecchiano l'anima d'un cristiano che ha vissuto la sua



dovrà essere intesa la parola della medesima radice (eros) che ricorre più innanzi (VII, 2): «Il mio amore», cioè quello che mi legava a questa terra, a questa vita, «è crocifisso».

D'altra parte egli si augura che Tavia «sia solidamente fondata nella fede e nella carità di carne e di spirito (sarkikè kai pneumatikè)» (Smirnesi, XIII, 2). Qui, evidentemente, «carne» non è inteso in senso deterioro, ma piuttosto per indicare l'esercizio concreto della carità che opera in tutto l'uomo e per tutto l'uomo.

Al contrario, tutto è buono se la carità è autentica, cioè accompagnata dalla fede (secondo una formula particolarmente cara a Ignazio, di cui ci siamo occupati): «Ogni cosa è ugualmente buona se credete alla carità» (Fila-

fede con l'adesione di tutto il suo essere al mistero con templato e amato, con una volontà di dedizione che non sarà paga se non quando sarà giunto per lui il momento di suggellare col sangue il suo amore per Cristo. Queste pagine non possono non destare una risonanza immediata e profonda in ogni lettore che accetti nel Vangelo un messaggio di vita. Al centro di tale messaggio è per Ignazio, come per il Nuovo Testamento, la rivelazione dell'amore. Il martire antiocheno, che ha assimilato con singolare vigore il pensiero e l'anima di Paolo e di Giovanni (cf. Camelot, p. 57), è indubbiamente una guida ideale per chi voglia comprendere e vivere la dottrina dell'amore, che è la grande novità del cristianesimo.

Michele Pellegrino

Responsabilità sociale del ricercatore

(2)

Apertura alla dimensione di persona

Vediamo come nel ricercatore si determina l'apertura alla totalità della persona. Da una parte abbiamo una scienza già stabilita ed in quanto tale derivante la sua validità dal metodo che le è proprio; nelle scienze sperimentali il banco di prova di una qualsiasi teoria è appunto l'esperimento. Però se è vero che il modo di essere della scienza è nettamente distinto da quello delle altre discipline umanistiche tanto da far apparire spesso i due campi in opposizione ed inconciliabili, d'altra parte è pur vero che, nel suo procedere, nel suo formarsi, proprio perché attività intellettuale, è necessaria nel ricercatore un'alta dose di creatività, occorre che egli prima intuisca le cose ed in questa fase la sua attività non sarà molto dissimile da quella artistica che ha appunto a sua base l'intuizione più che la comprensione razionale della realtà. E' ben vero, occorre ripetere, che perché una teoria fisica, l'intuizione di un teorema possano essere considerate «vere» sono necessarie la prova sperimentale e la dimostrazione matematica, ma è importante rilevare che la scienza nel suo formarsi richiede non solo le facoltà razionali ma anche e soprattutto una notevole dose di creatività.

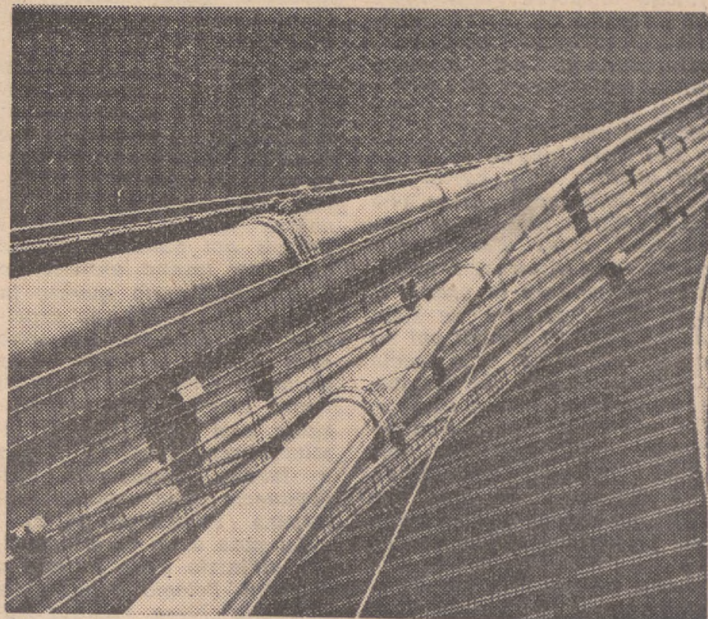
Altro fatto che caratterizza la ricerca, specialmente quella fondamentale, è come si diceva sopra, l'esercizio di libertà accompagnato da un forte senso di responsabilità personale. Di nuovo, proprio come in ogni altra attività intellettuale, perché possa esprimersi compiutamente, il ricercatore deve poter scegliere liberamente il proprio campo di studio e di questa sua libera scelta è estremamente geloso perché è indispensabile per il progresso stesso della ricerca.

A questo esercizio di libertà è strettamente connessa la responsabilità personale: quanto più libero l'uomo si riconosce nelle sue attività, tanto più cresce la sua responsabilità. Si può ben dire che quella funzione che in una società è rappresentata dalle libere pro-

venuti assumendo tra le varie categorie di cittadini.

Forse nella necessità di esprimere l'urgenza sociale che li anima si può trovare una parziale spiegazione del fatto che in Italia i ricercatori sono per lo più «impegnati» politicamente. E questo, anche se comprensibile, fa sì che talora i loro giudizi invece di essere quelli dovuti all'atteggiamento imparziale dell'uomo di cultura tendono ad essere esasperati; dall'impegno politico e la loro efficacia ne è sminuita perché c'è sempre un certo sospetto che più che dalla loro esperienza di ricercatori queste critiche derivino dalla loro qualificazione politica.

Un ultimo aspetto che caratterizza la ricerca scientifica è l'apertura del ricercatore al problema della conoscenza. E' abbastanza immediato e naturale che mentre contribuisce al progresso della conoscenza sperimentale si chieda il valore conoscitivo di ciò che sta costruendo. In passato spesso c'era chi ergeva la scienza a conoscenza assoluta e immutabile, come l'unica capace di dare una rappresentazione oggettiva della realtà. I sistemi di leggi scientifiche erano considerati come le uniche conoscenze certe ed eterne su cui poter fare affidamento e, confortati anche dai notevoli risultati pratici ottenuti dalla tecnica ad essa legata, si era venuto formando un atteggiamento di spregio verso altre discipline che continuamente mutavano o addirittura si contraddicevano in un'incessante riproposizione e rielaborazione del già acquisito. Non esiste altra attività di conoscenza che non sia quella sperimentale. Ma era inevitabile che un atteggiamento così superbo andasse incontro alla più totale disillusione. Per ben due volte nel corso di questo secolo si è venuto dimostrando, per opera degli stessi scienziati, che tutto ciò che era stato acquisito fino ad allora era incompleto ed inesatto: la meccanica galileiana e newtoniana hanno dovuto cedere il posto a quella relati-





vistica, la meccanica quantistica è stata necessaria per dare una descrizione consistente dei dati del mondo atomico. In queste due occasioni la scienza fisica era venuta a trovarsi in contraddizione con se stessa: alcuni dati erano inconciliabili con altri e solo con un prodigioso lavoro di riflessione sui concetti tradizionali a base della scienza si è potuto ottenere la soluzione del contrasto. Conseguenza di tutto ciò è stato una migliore definizione del metodo scientifico e dell'ambito di validità dei risultati. Si è così riscoperto che lo uomo si avvicina alla verità storicamente, il che vuol dire che ciò che oggi è noto domani potrà essere superato ed inglobato in una visione più ampia. Ciò che è stato acquisito conserva la sua validità nell'ambito che gli è proprio, ma non è da escludere, anzi è da augurarsi che sia solo il punto di partenza di schemi sempre più completi.

Sorge così il problema del valore della conoscenza scientifica, dei suoi limiti legati all'oggetto di indagine ed al metodo con cui lo si indaga, sorge cioè la filosofia della scienza. Ne viene ancora l'indagine del rapporto tra conoscenza e società, del senso della storia dell'uomo come cammino di ricerca e di progressiva acquisizione di verità. L'apertura verso il mondo filosofico è così completo, non come dipendenza, come era stato concepito prima dell'avvento della scienza moderna, ma come completamento dello sforzo di ricerca e di conoscenza.

Da tutto questo discorso deriva la particolare posizione di responsabilità che il ricercatore ha nella società moderna. La sua non

è una personalità deformata dal lavoro specializzato, da un uso continuato di metodi scientifici, per cui alla fine non sia in grado di vedere nulla al di fuori della ricerca e abbia perduto il senso della totalità. Al contrario abbiamo visto che intrinseco all'attività di ricerca è il legame con le manifestazioni artistiche. Il gusto per il bello si è sviluppato ed affinato e questo non solo perché il ricercatore ha vissuto ampiamente momenti di creatività, ma anche perché in fondo un gusto artistico lo guida nella costruzione delle sue teorie scientifiche.

Fra tutte le possibili vie sceglie quella che correda i dati nel modo più semplice, nel modo più unitario, e mostra il più alto grado di simmetria. Abbiamo visto ancora come storicamente si sia accentuata la sua responsabilità sociale. Partendo da un controllo dell'uso delle scoperte scientifiche, da un'attenzione a che le macchine e la tecnica non siano svisate rivolgendosi contro l'uomo, ma siano al servizio dell'uomo, è giunto ad affermare una esigenza nella società di libertà, di coscienza e responsabilità personale e di democrazia. Infine l'apertura, sempre dall'interno della ricerca scientifica, al problema della conoscenza e all'indagine filosofica, al-

In questi versi di Antonio Machado sembra vivere l'intento di una nuova lettura orientata ad una più profonda considerazione del rapporto autore-lettore ed attenta ad un'apertura verso il lettore, divenuto in un processo dialettico, creatore attivo dell'opera d'arte letteraria.

Questa evoluzione narrativa ha coinciso, col procedere del secolo, in una progressi-

la storia dell'uomo è l'atto finale di questo cammino, che parte da un'attività strettamente specializzata, per la ricostruzione dell'unità della persona umana con un vivo interesse per tutto ciò che è attività dell'uomo e manifestazione del suo spirito, e con un senso di responsabilità profondo verso se stessi e verso la società.

Unità della conoscenza?

Abbiamo parlato dell'unità della persona umana, vediamo ora se si può parlare di unità della conoscenza. La situazione attuale è dominata da un moltiplicarsi delle singole scienze. Ciascuna disciplina si divide e suddivide al suo interno ed in parte questo è dovuto alla specializzazione che porta a sviluppare i vari campi di indagine facendo perdere il legame che ciascuno ha con l'altro. Ma è pur vero che passando dalla fisica alla chimica, alla biologia, alla psicologia, alla sociologia, si constata una diversità oggettiva di metodi e di contenuti. In contrapposizione a questo mondo scientifico si pone spesso il mondo delle dottrine umanistiche. Ora, pur pensando unificato il mondo scientifico in un unico sistema di conoscenza in cui le varie discipline si riconducano ad un unico centro, è possibile una superiore sintesi tra sapere scientifico e sapere umanistico, è possibile un'unica forma di conoscenza? Precisiamo meglio il problema. Prima del Rinascimento l'unica forma di conoscenza era quella filosofica; era la filosofia a stabilire i metodi di ciascuna disciplina, il suo oggetto di ricerca, il suo contenuto di verità. Vi erano cioè diversi gradi di avvicinarsi alla verità che era colta in modo totale solo dalla filosofia, che spiegava poi perché ed in che misura le altre conoscenze erano parziali. Successivamente, con lo sviluppo delle scienze c'è stato un progressivo liberarsi dalla tutela filosofica, una sempre più completa acquisizione di autonomia fino all'attuale pressoché totale distacco. Ora la domanda è questa: dopo questo salutare disartico-

larsi indipendente dei vari campi di indagine che sostanzialmente li ha portati ad una fase adulta e li ha resi autosufficienti, è possibile la ricomposizione del sapere in un tutto unico? E' possibile che le vecchie forme di sapere umanistico si ricompongano con le nuove forme scientifiche? Si può rispondere che questa ricomposizione non può avvenire in una delle due forme di sapere. Quest'affermazione non deve sorprendere e si spiega facilmente quando si consideri che i metodi delle scienze sono tali che i loro risultati non possono essere posti in relazione con quelli delle dottrine classiche. Sul piano della conoscenza i due mondi sono completamente autonomi ed indipendenti, il che vuol dire che le scienze non avranno mai la necessità di far ricorso alle lettere per una migliore comprensione dei loro oggetti né viceversa le lettere ricorreranno alle scienze sperimentali. E' solo riconducendo il discorso alla persona che si può ricostituire l'unità. E' l'uomo che è contemporaneamente il soggetto di tutte le discipline e di tutte le scienze (1).

Spostando così il discorso si vede che vengono a cadere le continue diatribe sulla superiorità dell'una o dell'altra forma di conoscenza: sono ambedue attività dell'uomo, modi con cui l'uomo si apre alla comprensione della realtà.

Risalendo dalle discipline alla persona ne consegue che, perché rimangano inseriti nella realtà culturale del nostro tempo, gli umanisti devono avere la consapevolezza delle scienze e della tecnica, non disdegnarle e rifiutare di accoglierle nel campo della cultura, ma cercare di comprenderle proprio per il loro contenuto di conoscenza. Viceversa i ricercatori

devono considerare che non è vero solo ciò che può essere acquisito con metodo sperimentale, che lo spirito umano è ben più ampio e che non si esaurisce nelle scienze ma realizza una sua ulteriore positiva estrinsecazione nelle arti. Da questa compenetrazione dei due momenti, della conoscenza scientifica e di quella umanistica nella persona umana, abbiamo un nuovo tipo di cultura che possiamo indicare come «umanesimo scientifico».

Di questo umanesimo scientifico i ricercatori sono validi rappresentanti, capaci di vivere in sé la nuova realtà culturale in modo responsabile e quindi in grado di rappresentare una salutare azione di stimolo e di equilibrio nella società.

Salvatore De Gregorio

(1) Cfr. ARMANDO RIGOBELLO: *L'Università e la formazione culturale* in «Ricerca» 1957, n. 22-23-24: «Ogni formulazione fondata sull'unilateralità di una specializzazione è messa in crisi dalla presenza operante del pensiero e della persona; e questo richiama alla concretezza superiore a quella stessa del dato, che è la concretezza del pensiero dell'uomo il quale si pone sulla via della ricerca». Su questi problemi v. Raimondo Vancourt, *Pensiero moderno e filosofia cristiana*, edizioni Paoline, pp. 156, L. 300. (N.d.R.).

esso si rivela tutto il mondo della soggettività e l'introspezione permette di rivelare tutta la struttura poetica inconscia in una trasmissione del libero decorso mentale dei pensieri.

Sotto l'influsso della psicoanalisi di Freud si giunge ad un nuovo realismo sulla base di un linguaggio mentale in cui affiorano le radici native nei termini gergali e in cui il reale è visto nella sua indecifrabilità.

Ancora per Sartre, si tratta «di portare all'estremo l'ipotesi di una soggettività primaria e di passare al realismo portando l'idealismo all'assoluto. La realtà che si mostra senza intermediari al lettore non è più la cosa stessa, albero o portacenere, ma la coscienza che vede le cose; il «reale» non è più che una rappresentazione, ma la rappresentazione si converte in una realtà assoluta, poiché ci viene offerta come un dato immediato».

Monologo interiore vorrebbe dunque dire: «monologo che sta dentro e nel centro del racconto e dà lui il tono come animatore e colorito alle figure che il racconto rappresenta».

Infine, sotto l'influsso del cinema, che ha portato la nuova dimensione dell'immagine vista, sono nate le narrazioni oggettive (prerogativa del nouveau roman, della scuola dello sguardo).

In esse si registrano gli avvenimenti esteriori di cui i personaggi sono protagonisti. Si ottiene in tal modo una soggettività interna al mondo in cui si svolge la

dello spirito di analisi».

Ma l'agonia del mondo borghese era documentata dalla tendenza dell'autore ad autoeliminarsi, o meglio, ad interiorizzarsi, ad inverarsi. Così nell'adozione di tecniche nuove si leggeva il segno di una crisi sociale-borghese, di una confusione dei valori umani; apparivano nello specchio della coscienza umana l'instabilità e la solitudine, il tremore ed il timore.

E nacquero i racconti in prima persona, l'uso del monologo interiore, le narrazioni oggettive. La proliferazione dei racconti in prima persona testimonia la discesa dell'autore dal piedistallo ottocentesco. L'autore diventa personaggio nel romanzo stesso, seppur d'eccezione e nonostante il desiderio di una pluralità di atteggiamenti o un tentativo di ricostruzione di frammenti di vita. Un primo passo verso la letteratura senza autore è compiuto e ne è documento l'affermazione di Kafka: «Sono entrato nella letteratura quando ho potuto sostituire Io ad Egli». Ma una più forte validità nel cammino verso il nuovo nasce dall'uso del monologo interiore. Con

La esperienza poetica di Cesare Pavese nella narrativa contemporanea

va scomparsa dell'autore, in quanto tale.

Nel romanzo ottocentesco, l'autore, io-dominatore e creatore assoluto, aveva in mano le fila della psicologia dei personaggi e ce ne dava coscienza attraverso uno sviluppo temporalmente e strutturalmente analitico.

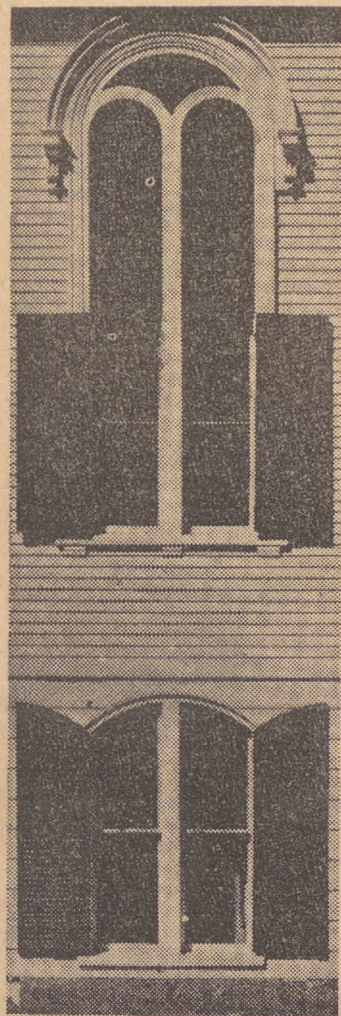
Era il trionfo della borghesia se è vero che «la borghesia — come dice il Sartre in «Che cosa è la letteratura» — dal punto di vista intellettuale può essere definita dall'impiego che fa

« Oscuro, perché prestino l'attenzione. Chiaro, chiaro, come l'acqua perché nessuno capisca ».

La esperienza poetica di Cesare Pavese nella narrativa contemporanea

storia, attraverso la riproduzione di ciò che è la pura esteriorizzazione di una condotta umana in una situazione data.

Jean Pouillon infatti afferma che «l'oggettività consiste nel rispettare il modo reale in cui i fatti si presentano alla coscienza; ma precisamente, i fatti psicologici si presentano automaticamente provvisti del loro significato... E' quindi necessario descrivere ciò che vedo come immediatamente



significativo, dato che la psicologia esiste già nella descrizione».

Sulla base di questa concezione sintetica della realtà si attua un cambiamento nella posizione che l'autore assume di fronte al mondo da lui creato. Nella conquista di una realtà obbiettiva attraverso un pluralismo di sensazioni, l'autore ritorna ad essere uomo, passa da dominatore a cooperatore mentre il lettore che «apprende» diventa per riflesso il lettore che «comprende».

Ma questa lenta evoluzione dell'autore ha prodotto, nei rapporti col lettore, oscurità d'espressione e complessità di narrazione, dipendenti, però, dal concetto di letteratura come co-creazione, di opere d'arte come appello. «L'operazione di scrivere presuppone quella di leggere come suo correlativo dialettico e questi due atti hanno bisogno di due agenti distinti. Ciò che farà sorgere questo oggetto concreto e immaginario che è l'opera dello spirito, sarà lo sforzo unito dell'autore e del lettore. Vi è arte solo per mezzo degli altri e per gli altri» (Sartre). L'oscurità espressiva sarà

conseguenza della perdita del punto di vista assoluto, e quindi di una conoscenza del mondo giustamente imprecisa ed inesatta; la complessità nascerà dalla sostituzione della tecnica narrativa assoluta con quella della relatività generalizzata.

Alla letteratura di consumo, così, succede quella di produzione. L'oscurità diventa, stranamente, un atto di fiducia dell'autore verso il lettore.

Non ci sarà più quindi uno squilibrio fra autore e lettore; entrambi saranno umili e liberi nei loro termini e la letteratura avrà validità di presa di coscienza.

Come dice Camus «gli uomini non hanno mai cessato di avanzare nella presa di coscienza del loro destino».

«Non abbiamo elevato la nostra condizione e, tuttavia, la conosciamo meglio; sappiamo di vivere nella contraddizione, ma dobbiamo respingerla e fare quanto è possibile per ridurla».

«Il nostro compito di uomini consiste nel trovare alcune formule che attenuino la angoscia infinita delle anime libere. Dobbiamo cucire ciò che è stato strappato, rendere concepibile la giustizia in un mondo così palesemente ingiusto e significatività la felicità per i popoli avvelenati dal male del secolo. Naturalmente questo è un compito sovrumano. Ma chiamiamo sovrumani i compiti che gli uomini tardano molto ad adempiere: questo è tutto».

Su questi tentativi di riabilitazione del letterato come uomo si innesta l'esperienza letteraria di C. Pavese, ricca di nuove istanze, aperta ad ogni sperimentazione, nuova nel suo rapporto tra vita e letteratura. In Pavese infatti ogni problema tecnico è problema umano. E sul filo di una sempre presente umanità, il compito di Pavese fu la ricerca di uno schema temporale, di una poetica dello spazio che permettesse di vedere la realtà in volumi, prospettive, masse, blocchi di spazio:

«La collina di terra e di foglie chiude / con la massa nera il tuo vivo guardare, / la tua bocca ha la piega di un dolce incavo / tra le costole lontane. Sembri giocare / alla grande collina e al chiarore del cielo: / per piacermi ripeti lo sfondo antico / e lo rendi più puro».

(Notturmo da «Lavare stanca»).

La collina e la città sono due termini ritornanti spazialmente ma anche temporalmente contrapposti con l'uso del tempo presente per la descrizione delle colline; con il passato o futuro per quella della città.

Nell'una contemplazione immobile ed eterna, infanzia, nell'altra occasionalità e maturità. Così la vera conoscenza del reale è permessa solo dalla memoria affettiva.

E il ritorno non diventa mai lirizzante ma permette solo l'oggettivazione narrativa:

«E se ripenso all'intensità con cui allora rimpiangevo i cieli e le strade del Piemonte, — dove ora vivo tanto inquieto, — non posso concludere altro che così siamo

fatti: solo ciò che è trascorso o mutato o scomparso ci rivela il suo volto reale».

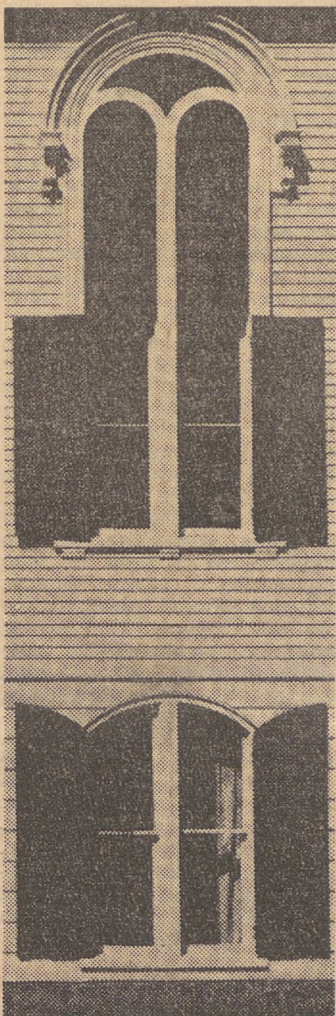
(da «Notte di festa»).

La stessa oscillazione dei tempi, fra passato e presente, denota lo sforzo di penetrare completamente la realtà, di condensarla in un ritmo narrativo in cui si attui la molteplicità dei punti di vista attraverso il variare delle sensazioni:

«Una sera irrequieto tornavo dalla spiaggia in paese, quando una voce mi chiamò. Mi volto e travedo l'operaio torinese seduto su un muricciolo. Mi stupì: sapevo che il suo regolamento gli vietava di uscire a quella ora» (da «Notte di festa»).

Così in tale gioco il ricordo fa da filtro ad una realtà inaccessibile:

«Lo rivedo ancora gironzolare per i campi, spiarmi, seguirmi, e una volta affrontarmi scuro in faccia, avvi-



lito» (da «Notte di festa»).

La lingua stessa col sottofondo dialettale tiene stretta nella densità della forma una realtà che potrebbe d'un tratto divenire incomprensibile:

«Io sono un "comune" / Bisogna essere ben terra da pipe...» (da «Notte di festa»).

La poetica pavesiana è dunque tutta concentrata sull'oggetto che nasce e vive in una vicenda non diaristica ma casuale. In tale casualità anche la lingua deve avere un equilibrio tra la logica naturalistica e logica interiore, tra tempo esterno e tempo interno:

«C'era una collinaccia che sembrava una mammella, tutta annebbiata dal sole, e le gaggie della ferrata la nascondono, poi la fanno vedere un momento, entriamo in una galleria e fa fresco come una cantina ma...» (da «Paesi tuoi»).

Equilibrio che porta alla concitazione dell'espressione, all'analogia necessaria all'animo dell'io personaggio per dominare la temporalità stessa:

«Sembrava ancora che corresse anche distesa, e par-

lava come una matta e, non appena la lasciavo, si copriva la gamba, di traverso. Era tutta sudata, come una lingua» (da «Paesi tuoi»).

Ma per Pavese la sola realtà importante e vera è quella che è prima della realtà: è l'avvenimento mitico precedente quello umano. Il mito è una norma e il suo valore è nella unicità assoluta e lo solleva fuori del tempo.

«Per un attimo il tempo si ferma, e la cosa banale te la senti nel cuore come se il prima e il dopo non esistessero più» (da «I dialoghi con Leucò»).

Nel mito si calma il contatto immediato e brutale con la realtà. Il destino così non sarà altro che la successione di atti aventi internamente un significato. Destino quindi come forma della vita.

«Strana gente. Loro trattano il destino e l'avvenire, come fosse un passato».

«Questo vuol dire, la speranza. Dare un nome di ricordo al destino» (da «I dialoghi con Leucò»).

E l'opera «Feria d'agosto» può davvero considerarsi un rifugio nella realtà del mito dell'infanzia prodotto dalla azione avvolgente del ricordo contro l'urto inevitabile con una realtà inaccessibile. Si sfuggono nel mito i più veri rapporti con il mondo.

E l'uso di «adesso» con l'imperfetto che notiamo in «Feria d'agosto» è proprio il segno di un desiderio voluttuoso di trasformare in presente una realtà passata, di rendere progressivo uno stato puntuativo.

«Tutto adesso di lui m'impietosa...» (da «Feria d'agosto»).

In questo stato di serenità anche gli eventi acquistano validità logica ed ecco allora nella struttura del periodo profilarsi l'uso della ripresa all'interno dei singoli periodi o di interi capitoli.

«Gridava e gridai anch'io, ma quando mi disse di ascoltare laggiù, sentii voci lontane...» (da «Feria d'agosto»).

Ma l'opera in cui Pavese rivela tutta la sua padronanza delle nuove tecniche espressive è «Il Compagno».

Qui il monologo interiore è più pacato, quasi Pavese fosse riuscito a liberarsi dal-

l'assillo degli eventi, quasi dominasse la realtà. L'uso dell'imperfetto ce ne è spia.

«Allora uscivo e andavo a spasso. Mi guardavo le strade i palazzi, e ce n'erano di così vecchi e mai visti, che soltanto i romani li avevano fatti. Non ci potevo quasi credere che...» (da «Il compagno»).

La memoria di questo romanzo è frammentaria: quasi un ritorno a Proust:

«Mi tornava una rabbia lontana, come se lei fosse qualcuna che non era, come se stare lì con lei non mi piacesse» (da «Il compagno»).

Il cambio improvviso del tempo stesso che nelle altre opere aveva portato un senso di fretta, qui ha un effetto amplificatore, di sorpresa.

Ma per Pavese il mondo umano non poteva che essere problematico: guardare gli uomini vivere e rappresentarli nelle loro attualità di uomini vivi fu il suo unico ed ultimo desiderio. «Fuoco grande», l'ultimo libro, ce ne è d'esempio.

«La lezione è questa: costruire in arte e costruire nella vita, bandire il voluttuoso dall'arte come dalla vita, essere tragicamente» (Mestiere di vivere, 20 aprile 1936).

Alfredo Luzi

SARTRE, *Che cos'è la letteratura?* Trad. ital., Il Saggiatore, Milano 1960.

ORTEGA J. GASSET, *Idee sul romanzo*.

CLAUDE - EDMONDE MAGNAN, *L'âge du roman américain*. Le

Editions du Seuil, Paris, 1947.

JEAN POULLON, *Temps et roman*, NRF, Gallimard, Paris, 1946.

WELLEK e WARREN, *Teoria della letteratura*. Trad. ital., Il Mulino, Bologna 1958.

AUERBACH, *Mimesis*. Einaudi, Torino 1956.

ALAIN ROBBE, GRILLET, *Una via per il romanzo futuro*, NRF, n. 43.

FERNANDEZ, *Il romanzo italiano e la crisi della coscienza moderna*. Lercici, Milano 1960.

SERONI, *Leggere e sperimentare*. Parenti, Firenze 1957.

PANCRAZI, *Scrittori d'oggi*. Laterza, Bari 1946.

SOLMI, *Scrittori negli anni*. Il saggiatore, Milano, 1963.

MIZZAU, *Tecnica e conoscenza della narrativa di C.P.* Il Verri, n. 6, 1961.

FALQUI, *Novecento letterario*, serie 6, Vallecchi, Firenze 1961.

CECCHI, *Di giorno in giorno*, Garzanti, 1954.

LAIOLO, *Il vizio assurdo*. Il Saggiatore, Milano, 1961.

N.B. - Le citazioni delle opere di Pavese sono tratte dalle edizioni Einaudi, Serie Coralli, ad eccezione di «Il compagno» nell'edizione Mondadori «Il Bosco».

