

# RICERCA

Nuova Serie di Azione Fucina (gruppo III - 70%)

**Il  
cristiano  
e  
la gioia**

*La testimonianza  
di Giorgio La Pira*

**Il suo contri-  
buto ai vari  
momenti  
della vita  
della Fuci**

**Mounier: dissociare l'ordine  
cristiano dal disordine stabilito**



## sommario

### IL CRISTIANO GIORGIO LA PIRA

- Pag. 4 L'ultimo realista, di Paolo Giuntella
- Pag. 8 Un testimone scomodo, di Gian Paolo Meucci
- Pag. 11 Dall'Amen all'Alleluja, di Carlo Zaccaro

### DAGLI SCRITTI DI LA PIRA

- Pag. 13 Umanesimo non cristiano
- Pag. 14 Leggese S. Tommaso
- Pag. 15 Cultura cristiana
- Pag. 16 La missione del dotto
- Pag. 19 Umanesimo e grazia
- Pag. 22 Meditazione - Il cristiano e la gioia, di Guido Mazzotta
- Pag. 24 Maritain neomodernista? di Giorgio Tonini
- Pag. 27 Le chiese di fronte al nazismo, di Paolo Vian
- Pag. 28 Crisi nazionale: cultura della conservazione o progetto di cultura?, di I. r.
- Pag. 29 Dissociare l'ordine cristiano dal disordine stabilito, di Gianluca Salvatori
- Pag. 30 Ciclo di conferenze su padre Gemelli, di Marco Doglio
- Pag. 31 Università: leggere Humboldt, di Marco Ivaldo
- Pag. 32 Annata 1977 - Indice per argomenti

# Una cultura capace d'immaginazione

In un momento di così grave incertezza e di tanto grandi difficoltà può sembrare fuori di luogo proporre un impegno per l'università e per gli universitari.

La ricchezza dei contributi emersi nel nostro ultimo Congresso consente di avere fiducia e conferma l'importanza del lavoro dei gruppi FUCI.

Per dare il nostro contributo, in una situazione così difficile, ci sembra importante scegliere la frontiera dell'università. Fare questa scelta implica la convinzione che da un riscatto del ruolo della cultura, del ruolo degli intellettuali, dalla nuova concezione delle professioni, da un rapporto autentico tra università e società possa venire un contributo decisivo per superare l'attuale crisi. Essa è crisi profonda, ideale, morale, culturale, non solo di congiuntura economica. Da più parti si afferma che siamo giunti a una svolta, che non è possibile utilizzare le categorie e i progetti che fino a questo momento sembravano adeguati.

Ma mentre emerge questa consapevolezza di viene sempre più carente la capacità di elaborare, di proporre nuovi progetti e nuove sintesi. Questo è un dato grave e preoccupante che si salda con gli elementi diffusi di irrazionalità, con la dilagante ondata di disperazione, non immotivata, ma per niente risolutiva. Un recupero della razionalità, una precisa scelta di affrontare l'attuale situazione, senza eludere le difficoltà, ma anche senza lasciarsi vincere da queste, non diventano allora volontarismo o peggio velleitarismo, ma ci pare siano responsabilità di ciascuno, di ogni cittadino, di ogni democratico.

E' la scelta precisa di dare nuovi contenuti alla nostra democrazia, di realizzare nei fatti una sostanziale concretizzazione dei valori della costituzione, e far questo nella consapevolezza della evoluzione e del cambiamento del paese.

Occorre trovare adesso, nelle forme adeguate, la capacità progettuale, la ricchezza della speranza, che animava i partecipanti alla Costituente e che sembriamo oggi aver perso. Siamo consapevoli di quanto limitata possa essere la nostra azione. Presumiamo però che il nostro contributo sia insostituibile perlomeno nel campo preciso nel quale dobbiamo operare: l'università.

Si tratta di operare riscoprendo la specificità e la originalità dell'impegno associativo della FUCI. Se al Congresso abbiamo sottolineato di più l'aspetto culturale, si deve ora tener presente l'insieme del lavoro dei gruppi. Il compito primario dell'educazione alla fede si realizza in un globale impegno formativo, nel quale, elementi ugualmente concorrenti devono essere il lavoro biblico-teologico e la ricerca culturale. Sono i poli essenziali dell'impegno fucino caratterizzato da una profonda tensione ecclesiale e da una attenta e consapevole fedeltà alla condizione studentesca, alla vita dei giovani, degli universitari.

Ma l'elemento che conferma e qualifica queste costanti è certamente il metodo tipico e caratteristico della FUCI, il rigore culturale, il rifiuto della omologazione derivante da una cultura sloganistica e ripetitiva, la volontà di andare oltre le apparenze e le mistificazioni del linguaggio e dei contenuti tanto diffusi non solo nei mass-media, ma anche nelle aule accademiche, nella cultura giovanile.

Se al Congresso abbiamo detto che occorre recuperare e riscoprire una nuova forma di razionalità e l'abbiamo chiamata razionalità dialettica occorre allora che per primi cominciamo ad applicarla e a verificarla nel nostro studio e nel nostro impegno associativo.

Il rigore che richiederemo nella conduzione dei gruppi di facoltà, dovrà essere una conferma di quello che sapremo applicare anche nella nostra vita associativa.

E' necessario per questo un nuovo sforzo anche a livello organizzativo. I contenuti del Congresso passeranno se sapremo ritessere con pazienza e con tenacia le file del tessuto associativo, su base regionale e a livello zonale. Il lavoro negli Atenei attraverso i gruppi di facoltà dovrà essere espressione di una nuova capacità di incidenza.

E' necessario essere consapevoli dei mutamenti intervenuti nella struttura universitaria; ma nonostante tutto, oggi più che mai, occorre richiedere ad essa un compito preciso quanto mai necessario in questo tempo di crisi: l'essere luogo educativo e formativo per l'affermazione di tutte le dimensioni della persona umana

perché in università si possano ricercare contenuti e metodi attraverso i quali l'uomo possa autenticamente espandere la sua umanità. L'esempio di La Pira al quale dedichiamo questo numero ci dà fiducia e coraggio. E' importante saper ritrovare nel condividere le ansie e le tensioni dell'attuale realtà studentesca e giovanile la sua grande speranza. Ci si richiede una capacità di riflessione e elaborazione creativa, di contemplazione, di preghiera.

Occorre che l'università sia uno dei luoghi dove sia possibile il confronto libero tra le opinioni degli uomini, in cui ciascuno possa portare il proprio contributo, il contributo della propria creatività, della propria immaginazione, anche dei propri desideri, anche delle proprie passioni, senza tuttavia pretendere di farli valere immediatamente, di imporli, ma sottostando alla regola del confronto con gli altri, alla discussione.

Questo tipo di razionalità consente di valorizzare la dimensione personale, la dimensione anche individuale, di eliminare il rischio del livellamento, della massificazione, della asettica impersonalità proprio della razionalità tecnocratica. E' necessaria una nuova mediazione tra soggettività e oggettività.

Rifiutare allora qualsiasi dogmatismo ideologico o apologetico. E' possibile parlare di un contributo cristianamente ispirato a questa ricerca in quanto l'esperienza di fede globale e profonda permette di demistificare le ipotesi culturali riduttive e di proporre ipotesi in positivo. Ma queste ipotesi in positivo non potranno giustificarsi che sul piano « laicale » individuando cioè nel piano culturale e razionale un terreno comune di confronto dialettico e critico. La presenza culturale della FUCI in università sarà dunque tesa alla creazione di un ambiente culturale che emargini progressivamente il dogmatismo a vantaggio di una dimensione laicale e critica.

Proprio l'esempio di La Pira testimonia come tutto questo non sia in contrasto con la scelta di chi vuole « l'immaginazione al potere ». Farsi carico di questo lavoro a dieci anni dal '68 significa credere ancora che è possibile.



# Il cristiano Giorgino Pira

«Oggi escono fuori come funghi, da tante parti, a elogiare La Pira. C'è voluta la sua morte, come spesso accade purtroppo, perché fiorisse questa germinazione spuria di consensi». Così Rodolfo Doni su «La Nazione» del 27 gennaio.

Noi crediamo onestamente di poter dire che abbiamo dedicato a La Pira gran parte di questo numero di RICERCA non per tranquillizzarci, per rispettare le convenienze, o per strumentalizzarlo, ma per ascoltarlo, per farci mettere in crisi da lui.

Per questo non vogliamo elogiare La Pira, «parlar bene» di lui ma solo confessare che la sua immagine ci turba: ci turba il suo sorriso, ci turba il dover ammettere che egli non ha mai polemizzato contro nessuno, neanche con chi lo odiava.

Allora non vogliamo parlare di lui soffocando la sua voce con le nostre, ma farlo parlare: per questo diamo tanto spazio a suoi vecchi articoli su «Azione Fucina». Anche allora la rivista della FUCI lo ospitava non per appropriarsene, ma per ascoltarlo, come si ascolta un maestro.

Vogliamo fare la stessa cosa anche oggi, nella certezza che, se lo sapremo ascoltare, egli saprà aiutarci a trovare quella gioia che egli aveva trovato e che oggi possiede per sempre.

Ci pare che anche la testimonianza personale degli ex-fucini ai quali abbiamo chiesto un contributo vada letta in questa chiave.

g. t.



## L'ultimo realista

solo i profeti sono, in ultima analisi i realisti veri.  
Giorgio La Pira

Cari amici, (\*)

La Pira ci ha lasciati. Molti di noi non l'hanno mai conosciuto. Altri hanno avuto questa gioia, incontrandolo qualche volta. I ricordi si mischiano ad una strana nostalgia. E' quella malinconica serena che non è dramma, non è tristezza, ma nemmeno allegria. Una malinconia, una nostalgia che ama la solitudine e la quiete. Ho stappato una bottiglia di vino buono. Purtroppo non è vino rosso come avrei voluto. E sono qui solo con i miei pensieri. Lo zio di Zoppè, giustamente quando riceve notizie, belle o tristi che siano, beve. Bere e piangere, non significa voler dimenticare o chetare l'animo. Quando una persona, quando un santo muore, si beve per nostalgia ma anche per gioia. Che La Pira entri finalmente nel porto di Isaia, che La Pira giunga all'osteria del Vecchio d'Israele dove incontrerà di certo gli amici che ci hanno lasciato, David Manca, mamma (solitaria «ribelle» in Cristo anch'ella) Luther King e tanti altri, sconosciuti o noti, Francesco Zoppè o Gandhi, è una gioia che va festeggiata. Ma senza chiasso, lasciando cioè lo spazio alla serena malinconia, alla nostalgia. E perciò si beve, il meglio che c'è, da soli, rimanendo sobri, senza esagerare per non turbare ricordo e pensiero.

Cosa poi può dire La Pira ad un trentenne? Ricordo ora qualche episodio che si lega a La Pira irrimediabilmente anche se non sono dei suoi, non sono della sua generazione, compagno delle sue battaglie. La prima volta ch'io fui nominato da un giornale, non ricordo quale con certezza ma era un quotidiano romano di destra, fui infatti definito in senso dispregiativo un «lapiriano». S'era ai tempi dell'Intesa.

Allora, tra le persone per bene, «lapiriano» era un insulto, tra i giornali che domani lo ricorderanno ci saranno tutti quelli che, ai tempi della «Renaissance crethienne de Florence», quotidianamente lo accusavano. E così tanti amici, qualche parente, che non considerava Giorgio La Pira un «cattolico», negli anni sessanta, che lo riteneva un «utile idiota», ora pianterà La Pira da sinistra, con lo stesso sorriso di suf-

ficienza d'allora. Con alcuni di voi lo vedemmo l'ultima volta prima del referendum dopo un dibattito con Piero Pratesi, al Civis. Si discusse fino alle tre del mattino, con alcuni studenti gruppettari. Ricordo il sorriso e la gioia di La Pira. Il rispetto degli altri. Disse ai ragazzi che anche i marxisti avevano bisogno di un Concilio liberatorio. Per ore discusse senza timori, senza complessi, nella sua certezza evangelica. In questi casi, al di là della retorica, Giorgio La Pira appariva veramente quello che era e che tutti noi dovremmo essere: un giullare di Dio. Sembrava veramente, nel suo doppiopetto della costituente, un fraticello di Francesco. Rideva e diceva cose più profonde della nostra attenzione. Non potevamo seguirlo nel suo disegno poetico. Era il tempo che ce l'aveva con Jung. Diceva a tutti di leggerlo. La malattia e la morte lo hanno sorpreso prima che riuscisse a spiegare perché Jung. Sono rimasto con questa impressione.

C'è una cosa che mi sta a cuore dirvi. La Pira era un poeta. Forse l'ultimo poeta italiano. Per questo riusciva ad essere così coerente; quando lo accompagnammo nella stanzetta del Civis (quale democristiano o cattolico democratico e intellettuale di sinistra avrebbe dormito al Civis?) mi parve a casa sua. In quel momento, che mi torna sempre a mente, capii che La Pira, secondo lo stile biblico che noi non abbiamo, non aveva casa, forse nemmeno tenda. Con la stessa semplicità con cui si ritirò in quella stanzetta, deve essere entrato nella morte. Con lo stesso sorriso, con la serenità del cristiano che non ha mai piantato la tenda definitivamente in un sol luogo come noi invece facciamo.

Saranno le quattro. Ho continuato sommessamente a bere. Mi tornano alla mente, quasi scompolti in un flash-back happening, episodi, momenti, persone. Il viaggio di La Pira in Russia, la durezza di mio zio, i commenti sull'episodio della Galileo e della Pignone, il mio urlo, in classe — prima liceo — ai compagni da «bene»: «La Pira non si tocca» (ora sono tutti di sinistra). Mi tornano alla mente gli amici perduti, tante facce e tante anime che un cristiano non dovrebbe perdere mai. E' il dono di La Pira in questa notte. Da soli, noi che fuggiamo sempre la solitudine per non guardarci dentro, si vive meglio questo av-

(\*) Questa lettera scritta la notte in cui è morto La Pira per gli amici e mai spedita, vi chiedo di permettere al testo che segue. E' ora che anche noi cattolici si recuperi la capacità di scrivere fuori dai toni paludati e pedissequi delle commemorazioni ufficiali, ovvero il falso tono dei sociologi distaccati. E' un testo un po' personale. D'accordo. Ma credo che sarebbe un tradimento, come molti ne sono stati consumati in questi mesi, di Giorgio La Pira, ricordarlo secondo canoni ortodossi e non creativi di lettura d'un personaggio che o parla alle nostre coscienze, o è meglio non ricordarlo neppure.

venimento. Un evento che deve convertirci. La morte cristiana di un giusto o ci cambia o ci lascia alla nostra impostura quotidiana. Ci saranno discorsi ufficiali, commozioni ufficiali, suggestioni esteriori. No fratelli. L'anarco cristiano La Pira, il fraticello spirituale, il poeta ebbro di Dio o ci cambia dentro o è meglio lasciarlo solo. O è meglio non parlarne nemmeno.

Le immagini si sovrappongono ormai e sulle lacrime mi cresce un sorriso, quasi il riso che non sta bene, secondo le norme usate, quando muore una persona. Ricordo il nostro cantare ridendo e piangendo quando sotterrammo mamma. I perfetti imbecilli del vecchio e nuovo perbenismo forse mi considerarebbero ubriaco. Ecco tutti gli amici persi, ecco gli scouts non più visti, ecco gli unici savii che ho conosciuto, e poi perso, gli amici internati di Santa Maria della Pietà...

Mi infilo nel letto con un pezzo di cuore, per la prima volta, in paradiso.

\* \* \*

Quando Giorgio La Pira giunse ad Hanoi, con un quadro della Madonna sotto il braccio, e chiese a Ho Chi Minh perché di tutto l'occidente aveva chiesto di parlare con Giorgio La Pira, il vecchio leader vietnamita gli rispose: «perché lei è un poeta». La leggenda, cui io però ostinatamente credo, aggiunge che Ho Chi Minh disse anche «poeta come me e tra poeti ci si capisce meglio». E' questa dimensione poetica di cantore di Dio e della civitas humana che guadagnò a Giorgio La Pira la stima e l'affetto di popoli e culture così diversi dalla scaltrezza cinica italiana. La risonanza mondiale di Giorgio La Pira, si pensi ai popoli arabi, oltre al Vietnam, ai negri d'America e d'Africa, nasce di qui: un poeta al servizio della politica. Se Tommaso Moro fu il grande statista «realista» che dipinse sulla carta il suo disegno di città dell'uomo ideale, Giorgio La Pira fu sognatore d'una Utopia che invece cercò, anch'egli da realista, di realizzare oggi e subito, per quanto gli fu possibile sulla terra, rinunciando ad essere un grande statista, ma cercando invece di vivere subito quello che disegnava.

Ed in effetti vi riuscì. Per quanto gli fu possibile infatti, con realismo da far invidia a tanti amministratori locali più cinici e navigati, a Firenze e da Firenze nel mondo, La Pira costruì di fatto una sua «cittadella alternativa» fondata sulla giustizia e sulla pace nella quale, sebbene non avesse confini terreni fissati nei campi, «viveva» di fatto una prassi davvero rovesciata rispetto al machiavellismo vigente nei rapporti tra gli stati, e ai limiti della realpolitik nel costruire la giustizia nella amministrazione comunale. I suoi famosi telegrammi, l'incredibile viaggio in Unione Sovietica (nel quale riuscì a farsi accompagnare a Messa a San Luigi dei Francesi con le macchine del partito, in cui parlò a Krusciov dell'immortalità dell'anima e al Soviet supremo del popolo d'Israele), gli in-



contri tra arabi e israeliani, lo sciopero della Galileo e la soluzione della vertenza della Nuovo Pignone, la messa dei poveri e la « Madonnina del Grappa » a Firenze; in ciò La Pira fece vivere una realtà alternativa di tale dimensione che, come i profeti scomodi del nostro secolo, che riuscirono, sia pure per brevi ed eccezionali stagioni, a far deporre le armi e l'astuzia davanti alla forza della verità (secondo la traduzione di Jacques Maritain della parola gandhiana « Satyagraha » insufficientemente tradotta nel linguaggio privo di fantasia occidentale « nonviolenza »), come Gandhi e Luther King, il suo messaggio ha valicato i confini nazionali e continentali ed è divenuto punto di riferimento per tutti quei puri di cuore, quei miti, quei disarmati che nonostante tutto popolano silenzi e forti la terra.

E La Pira, il cattolico La Pira, il democratico cristiano La Pira, irriso dai fascisti e dagli illuminati liberali del « Mondo », relegato tra i fascisti del regime democristiano dai radicali e dai gruppettari (ma non da Pannella e da « Il Ponte », che sanno bene chi era frate Giorgio La Pira) è l'unico italiano, dopo Garibaldi, ad essere oggi conosciuto nel mondo, l'unico che possa vantare una piazza a suo nome in Marocco, il ricordo dei giornali arabi e israeliani, il pianto d'un negro d'America a Firenze a cantare un suo straordinario « Alleluja », il ricordo di Informations Catholiques Internationales.

Perciò oggi, dispiace il recupero, l'appropriazione indebita di Giorgio La Pira, da parte di chi non solo lo derise in vita ma interruppe la costruzione del suo disegno di città. E la straordinarietà di La Pira sta in altro aspetto, assai poco capito da chi ha cercato di tutto razionalizzare, di tutto vedere nella corta veduta di una logica parrocchiale e pretigna. La Pira, apparso a alcuni integralista, ad altri vano utopista, ad altri ancora chierico mancato, è stato forse l'intellettuale cattolico più profondamente « obbedientissimo in Cristo » eppure esistenzialmente meno clericale, beghino, smunto e bianchiccio. La sua vita di cristiano, coraggioso cristiano senza paure di libertà di linguaggio, senza nasali lessici da seminari di studi o riviste cattoliche, fa « scandalo » alle nostre logiche **situazioniste** e quotidiane. Come collocare infatti La Pira? Un proto-cattolico del dissenso? Un viscerale cattolico del consenso? Progressista? Integralista? Ingenuo? Paolotto o « demi-prete »?

No. Non è possibile « situare » La Pira secondo gli schemi riduttivi delle nostre meschine polemiche quotidiane capaci di inventare orridi neo-logismi (« intraecclesiale ») ed incapaci di vedere le autentiche libertà di spirito, la virilità cristiana di chi è al di fuori di logiche giornalieri. La Pira soffrì il dramma dell'Isolotto, e tornando dalla parrocchia di Don Mazzi a Vallombrosa, sentenziò sorridendo: « il vescovo, il vescovo è sempre il vescovo ». Ma il La Pira che era sceso all'Isolotto non era né clericale, né curiale. Era La Pira. E del resto come potremmo classificare Francesco d'Assisi nei confronti di Lutero o le piccole sorelle di Gesù nei confronti della comunità di San Paolo?

L'essere con la Chiesa, con il Papa di Giorgio La Pira, il sorriso di Giorgio La Pira, non fu mai « curiale ». Lui andava al sodo. In una prospettiva millenaria cos'era un litigio con il vescovo? a nulla contava. E il vescovo è sempre padre. Anche se può sbagliare. Qui nasce la particolare « collocazione ecclesiale », di un « monaco laico », che visse tra conventi e piccole stanzette, regalando il suo stipendio ai po-

veri, vagabondo di Dio nell'età industriale. Ma con una libertà creativa ed immaginativa che, ha reso, lui vergine, lui celibe, testimone difficilmente ripetibile di « laicità ». Perciò La Pira poteva parlare agli arabi e ai comunisti, ai senegalesi e a Ho Chi Minh di Isaia. Perciò poteva citare la Bibbia a palazzo Vecchio e non essere scambiato per un integrista. Come Luther King ha parlato di Dio al mondo, nelle marce e nei cortei nei telegrammi ai capi di stato e nei convegni internazionali.

« Contestazione dei giovani: cos'è? » scrisse nel '68, che egli capì con la stessa attesa di *Esprit*, che egli sperò, come molti di noi che non tirammo sampietrini e bottiglie molotov sperammo, come stagione della nuova umanità, della pace e della giustizia capaci di trasformare le spade in aratri. Questa è la domanda fondamentale del nostro tempo; essa è relativa al significato della caratteristica impreveduta ed universale, « rivolta dei giovani », che è esplosa contemporaneamente in modo davvero tanto inatteso, nella gioventù universitaria e non universitaria del mondo intero ».

« Questo fatto che ha dato inaspettatamente volto alla storia del mondo di questi ultimi tre anni e che ha messo in movimento — in modo irreversibile — forze storiche, politiche, culturali, immense — nei paesi dell'ovest, come in quelli dell'est, in quelli del nord come in quelli del sud — pone appunto, una domanda che non è possibile eludere; una domanda, del resto che le guide responsabili del mondo — a tutti i livelli, da quello politico a quello culturale e spirituale — ogni giorno più inevitabilmente si pongono: quale è il significato storico di fondo — qualificante della nostra epoca — di questa inattesa, inedita (mai nella storia del mondo si era verificato un fatto di queste dimensioni) e contemporanea « rivolta dei giovani » del nostro tempo? Che senso ha per la storia presente e futura del mondo questo fatto davvero nuovo, inedito (ripeto: non si era mai verificato un fatto simile nella storia del mondo) che ha messo — in un certo senso — sotto giudizio (« in crisi » oggi si dice) le strutture essenziali della civiltà umana e della società umana (« contestazione globale », come non senza motivo è stata chiamata); che in qualche modo ha scosso nelle loro stesse fondamenta; e che ha posto (e questo è incontestabile) problemi di fondo (in certo senso nuovi), alla storia presente e alla civiltà e società presente nel mondo? »

« Attorno a questa domanda è sorta — quasi d'impulso — in Europa (Francia, Italia, Germania, ecc.) in America e in ogni continente una letteratura ricca di analisi e non c'è, ormai, movimento politico, meditazione culturale e sociologica, indicazione e riflessione spirituale e artistica che non prenda le mosse — per diritto e per rovescio — da questo fatto di « contestazione globale » che, come vento di marzo, continua a scuotere cessare la presente stagione storica del mondo. Cos'è? Di che si tratta? perché è nata? dove tende? Come mai questo fatto nuovo, unico, nella storia del mondo? ».

« C'è un'immagine che a me pare fortemente significativa, fortemente rappresentativa, del modo come noi vediamo e interpretiamo questo fatto storicamente qualificante della « contestazione globale » dei giovani. L'immagine è quella della migrazione degli uccelli, da un continente all'altro, quando la stagione è mutata: perché gli uccelli — con immense schiere, coordinate e compatte — migrano di continente in



continente? Perché la stagione è mutata: e quando la stagione è mutata il loro movimento migratorio è inevitabile ed irreversibile. Ecco come noi vediamo ed interpretiamo il movimento giovanile mondiale di contestazione: come un fatto di inevitabile ed irreversibile migrazione delle generazioni nuove, che, mutata la stagione storica, si muovono inevitabilmente e irrevocabilmente verso continenti nuovi, verso civiltà nuove, strutture nuove, società nuove».

« Quando il tempo storico dei "grandi passaggi" è venuto (Esodo XII, 37 sgg., Giosuè II, 1 sgg. III 3 sgg.; IV 6 sgg.) quando la stagione storica nuova è venuta (quando si tratta cioè di passare dall'inverno della schiavitù e del deserto alla primavera della terra promessa « ove scorre il latte e il miele ») ecco allora tutto il popolo di Israele « in contestazione » (contro il Faraone e contro i popoli che impediscono questi passaggi) ed in movimento (irreversibile, nonostante tutto), verso le frontiere della terra sperata, della terra promessa. Ecco la irreversibile « migrazione » del popolo d'Israele dal continente d'inverno al continente di primavera ».

« Cosa contestano — si chiede quindi La Pira — Hanno contestato alle generazioni passate (alla dirigenza politica presente del mondo) la inintelligenza dell'età nuova della storia (l'età della pace per sempre:

ne: e, in specie, il loro tentativo — come avevano fatto gli anziani d'Israele nel deserto — di invertire la direzione del cammino storico; anziché avanzare verso la terra promessa prendere la strada opposta, ritornare nella « comodità » e nella schiavitù dell'Egitto (Numeri, XIV, 1 sgg.). Sostare ancora nell'interno storico? Peggio, tornare nella schiavitù di Egitto? No, hanno detto con estrema chiarezza e impreveduta energia le generazioni nuove di tutto il mondo: no, bisogna, ad ogni costo, lasciare il deserto, contestare il tentativo d'invertire la rotta storica, attraversare il Giordano e pervenire nella « terra promessa » (1).

Un'altra pagina molto bella è forse la lettera, della Pasqua '70 a Don Nesi, animatore dell'esperienza di Corea, prete della Madonnina del Grappa, raccolta dalla Libreria Editrice Fiorentina nella riedizione de *L'Attesa della povera gente*. Qui La Pira riprende un tema sotteso e tutto il pensiero di Emmanuel Mounier affermando con il gusto fantasioso che lo ha sempre distinto quasi a provocazione: « i veri materialisti » — « materialismo integrale! » — siamo noi che crediamo nel corpo di Cristo Risorto e nella conseguente destinazione terrestre e celeste, temporale ed eterna, del corpo umano! Siamo ancora nell'alba — alla preistoria — della storia cristiana del mondo: la storia comincerà quando avremo intuito sino in

La Pira con i delegati dell'India e del Pakistan al convegno della Pace e della Civiltà (1955).



perciò del disarmo, dello sviluppo ed elevazione dei popoli), la loro resistenza intellettuale e politica all'avanzata della storia verso le frontiere della terra promessa; il loro pigro e pericoloso attardarsi nel deserto della stagione invernale (ormai sorpassata per sempre) della guerra, del sottosviluppo, della fame, del razzismo, del colonialismo, dell'oppressio-

fondo — in certo senso — il valore terrestre e celeste del corpo umano che il Risorto corpo di Cristo a sé attrae e su di sé modella. Questo corpo glorioso agisce invincibilmente (malgrado tutto) come lievito di trasformazione e come modello elevante attrattivo, sul corpo della città terrestre: sul corpo totale delle famiglie, delle città, delle nazioni, delle civiltà, dei popoli, di tutto il pianeta! ». « Péguy lo disse — aggiunge La Pira — Le città terrene « sono la immagine ed il principio e il corpo e la prova della casa di Dio ».

Ed a noi cristiani imbastarditi dalle complesse letture socio-teo-psico-ecclesio-logiche (o illogiche?), distratti da piccole letture « situazioniste », da piccoli « tuttologi » di giornata, cui pure affidiamo la cura spirituale e culturale, la crescita e l'approfondimento dei

(1) Tutti i brani riportati sono tratti da un articolo che Giorgio La Pira ha scritto per la rivista « Note di cultura », raccolto con altri splendidi testi lapiriani, scritti dal 1963 al 1970 in *Giorgio La Pira - Unità, disarmo e pace* - Cultura editrice, Firenze 1971 (pagine 134-135).



nostri movimenti, dei nostri gruppi giovanili, paurosi e troppo rozzi per mettere loro in mano Theillard o Rahner, Mounier o La Pira, a noi cattolici situazionisti bruciatori di tutto, ai nostri fratelli non credenti sempre più prigionieri di una disperazione cosmica e cinica, Giorgio La Pira ricorda senza mezze parole che proprio « in questo punto di svolta qualitativa della storia del mondo » bisogna « indicare nella Risurrezione di Cristo — nel corpo glorioso di Cristo Risorto — e nella Chiesa che lo manifesta nel corso dei millenni — il punto d'appoggio, l'immutabile punto di forza e di propulsione, della storia intera e della intera crescente unità, pace e promozione e civiltà del mondo ».

Solo meditando queste parole possiamo allora capire il senso non sempre decifrabile nella nostra meschinità, dei gesti e dei sorrisi di Giorgio La Pira. Solo così possiamo capire perché non ebbe mai la tessera della DC eppure, quando altre scelte erano più seducenti, si lasciò ripresentare alla camera. In questa logica millenaria e perciò realista, l'unico cantore contemporaneo della città, poteva anche accettare una avventura « breve » proiettata però nel dopodomani.

Lo toglieremo presto dalle nostre coscienze, accan-

toneremo i suoi scritti, come folk, come nostalgia, nei recessi delle nostre librerie. Poi, quando saremo vecchi, tra trenta o più anni, qualcuno riscoprirà La Pira, e tutti lo leggeremo studiando nelle sue parole non il vaniloquio d'un cronista cristiano, non il sogno d'un « profeta » ma la profondità « realista » d'un grande disegnatore dell'uomo, d'un poeta filosofo inascoltato. E' troppo facile, persino offensivo, appioppare ai disturbatori della nostra quiete intellettuale, del nostro corto respiro, il troppo abusato nella nostra epoca, aggettivo « profeta ».

E noi che cerchiamo il dialogo, noi che vorremmo vivere il rapporto fede-mondo, fede storia, che cerchiamo il confronto con i fratelli marxisti, che cerchiamo l'autenticità della nostra vita cristiana nella sapienza giornaliera e nelle comodità del nostro piccolo orticello consumista appena stemperato da un vago moralismo cattolico, che siamo pronti a sbranarci per denaro, stipendi, prebende show televisivi, noi non meriteremo mai le parole che sottovoce confidò Togliatti a Concetto Marchesi nei giorni della Costituente: « Giorgio La Pira è il primo cristiano che ho conosciuto ».

Paolo Giuntella

## Un testimone scomodo

Non è facile proporre a generazioni viventi addirittura in un'altra era, la figura di un testimone come La Pira. Tanto più difficile per chi, come me, è stato suo discepolo e amico, con una frequentazione ultraquarantennale, che di necessità condiziona in modo tanto determinante anche il proprio vissuto personale da impedire ogni oggettivazione.

Pur sicuro del fallimento dell'impegno preso, non riesco però a sottrarmi quasi al fascino di un tentativo impossibile, quello appunto, di evocare una storici e culturali di anni, per i giovani tanto remoti. Una remotezza — ancora insisto su questo punto — che soprattutto deriva dal fatto che i giovani vivono oggi, come uomini e come credenti, una civiltà diversa, proprio come coloro che diventati contadini si sforzano di ricordare gli anni ormai remoti della vita nomade!

La Pira è stato un mistico, e perciò stesso un singolare eremita che, pur nella totale accettazione della sua laicità, oserei dire disperatamente scelta con piena lucidità di vocazione, ha vissuto da protagonista gli avvenimenti di un ventennio della storia italiana. Ebbe infatti, come suoi modelli, dei santi laici: Contardo Ferrigni, romanista insigne come lui, Ludovico Necchi, animatore della Cattolica, e, in particolare, Federico Ozanam, il fondatore delle conferenze vincenziane non quali poi, nella più gran parte dei casi, la borghesia cattolica, attraverso una sottile opera di castrazione ha creato, ma di quelle conferenze che hanno soprattutto avuto lo scopo di sollecitare una rivoluzione culturale nei cattolici.

Alle giovani generazioni appaiono quasi incompre-

sibili quelle che furono le tematiche ecclesiali di fondo degli anni trenta: la critica esasperata all'idealismo crociano e gentiliano, quando ormai era manifesta la decadenza di tale filosofia; e la rivendicazione della dignità e autonomia del laico. Dire quindi, che La Pira fu un « laico », pur nella scelta vocazionale ad una vita di contemplazione, deve essere considerata come una affermazione di notevole importanza. Furono infatti, uomini come lui che hanno sollecitato nella Chiesa l'evoluzione verso prese di coscienza nuove soprattutto perché si mantenne fedele alla sua vocazione di mistico e fu insieme totalmente laico.

Negli ultimi anni di fronte alle mie analisi, essenzialmente di natura sociologica, sulla situazione della Chiesa, soprattutto sottolineava, con manifesta sofferenza, la sua angustia per il fatto che alla crescita conciliare del Popolo di Dio mancava l'apporto di testimonianza di credenti capaci realmente di preghiera: « Nessuno prega più: gli stessi sacerdoti non riescono più nemmeno a ricordare che il cristiano è soprattutto un uomo di preghiera ».

Queto mistico, quest'uomo che pregava ore ed ore, che viveva solo e che è stato sempre solo — non mostrò mai neppure il desiderio di avere dei discepoli o comunque di organizzare una comunità religiosa — improvvisamente si trovò a diventare un uomo politico.

L'impegno politico come, direi, ovvia conseguenza di coerenza alla Verità e alla Fede, sul piano delle affermazioni di principio e come ovvia conseguenza di coerenza alla scelta di essere laico.

Chi come me lo incontrò negli anni trenta alle Conferenze di S. Vincenzo e alla FUCI, può essere



buon testimone, per essere stato educato a tale coerenza, del fatto che ad un certo momento ci si trovò a « far politica », si direbbe oggi. Il fascismo non consentiva più certe illusioni che la cristianità italiana aveva per anni nutrito, paga di vedersi chiamata a benedire bandiere e gagliardetti, e proprio l'uomo di preghiera, lo strano uomo che viveva in un convento pur non essendo frate, ritenne suo dovere illuminare i fratelli sulla vera natura del fascismo e sulla rovina che incombeva sul paese.

E' bene ricordare che La Pira non era stato « un popolare », un seguace di don Sturzo, né mai frequentò il mondo degli ex popolari. Troppo giovane — era nato nel 1904 — per aver potuto esser sollecitato in Sicilia dal verbo del popolarismo o per aver partecipato alle lotte politiche prefasciste, La Pira era addirittura disinformato sulla tradizione politica dei cattolici militanti in un partito. Non ne sapeva nulla, né mai ne volle sapere — (ricordo un comune incontro durante la clandestinità, con alcuni vecchi esponenti del partito popolare) — con uno strano atteggiamento di difesa verso un vero e proprio impegno politico partitico. (Sempre si vantò di non aver mai avuto la tessera della D.C. anche se gli fu inviata in omaggio; e sempre evitò ogni tipo di impegno nel partito come tale).

Una difesa forse spiegabile col fatto che ebbe sempre il timore di essere turbato dal potere e dai suoi ingranaggi, tanto che ritengo — con una affermazione forse azzardata — che certa sua ammirazione incondizionata ad un uomo politico dalle marcate caratteristiche di uomo di potere, possa essere spiegata col fatto di questa sua ambivalenza nei confronti del potere, di cui avvertiva l'importanza ma di cui temeva gli effetti devastanti a livello di chi lo gestiva. Ricordo, infatti, le riserve da lui espresse ad un mio studio sul potere politico in cui indulgeva ad una visione del potere come « positus in maligno », sulla base di una rigorosa interpretazione letterale del passo di Matteo (IV, I-II).

Questo strano uomo, dunque, si trovò ad essere l'animatore di una prima reale presa di coscienza politica nei confronti del fascismo in tutti noi giovani universitari e con la rivista « *Principi* » — essa uscì, non dimentichiamolo, come supplemento della rivista di « ascetica e mistica » dei padri domenicani! — diffuse tali prese di coscienza a livello nazionale. Rileggendo oggi tale rivista si rimane stupiti, oserei dire, dal suo semplicismo: il libro sacro e il commento dei padri della Chiesa, venivano proposti come atto di accusa al regime fascista e alle sue scelte di morte, il razzismo e la guerra. E tanto non era evidente la forza di eversione di quegli accostamenti che per molti numeri i fascisti non reagirono. Solo lentamente le loro menti ottuse arrivarono alla certezza che quel piccolo uomo — (che invitato a prestare servizio d'onore come professore universitario alle tombe dei « martiri fascisti », non si era peritato di tirar fuori di tasca il rosario e di mettersi tranquillamente a pregare invece di tenere un atteggiamento marziale) — costituiva un pericolo pubblico attraverso quelle antiche puntigliose citazioni della Bibbia e dei Padri.

Fu così che La Pira divenne un « uomo politico », subito chiamato a partecipare ai lavori della Costituente in quel primo periodo di affermazione del « partito cattolico » che si caratterizzò, fino alle elezioni del 1948, come genuina espressione del mondo cattolico.

## RICORDO DI GIORGIO LA PIRA

Gli apporti di La Pira ai lavori della Costituente dovrebbero esser noti. La sua formidabile preparazione tomista e la sua intima aderenza al maritainismo, gli permisero di avere una lucidità ideologica a livello della architettura dello stato che sicuramente non avevano i vecchi popolari, ideologicamente asserviti alla ideologia liberale e soprattutto condizionati da una visione « ruralistica » della collettività statale.

Si devono quindi in particolare a La Pira apporti decisivi nella formulazione degli articoli 2, 7 e 29 della Costituzione repubblicana; come si deve a lui la critica serrata al liberalismo e la sottolineatura delle verità, anche se « impazzite » per dirla con Chesterton — (un autore assai letto negli anni '30) — di cui era portatore il comunismo. Le sue conferenze, le sue lezioni ai fucini e ai laureati in quegli anni furono occasione preziosa di crescita per il mondo cattolico che innegabilmente riuscì ad essere presente al travaglio di formazione del nuovo stato repubblicano con originalità e peso determinante. (Una presenza che purtroppo, è via via nel tempo diminuita quanto ad originalità e incisività).

Sembrava, terminati i lavori della Costituente, che La Pira, uomo di preghiera e di meditazione, avesse esaurito il suo compito, che a lui non potesse esser chiesto altro, stante la sua vocazione. Ma nel 1948 accadde un altro fatto: una chiamata a diventare sottosegretario al Ministero del lavoro e previdenza sociale per iniziativa di Fanfani designato ministro di tale dicastero. Accettò l'invito e da uomo politico a livello della meditazione culturale, divenne uomo di azione.

## *L'opera di pace del «sindaco santo»*

Fui con lui al ministero, per parecchi mesi, come dirigente dell'ufficio legislativo. La sua fu l'opera di chi si era « schierato » — per usare la felice espressione di Don Milani che in quegli anni dava vita alla scuola popolare di Calenzano —, con gli operai e che faceva opera di mediazione delle loro attese nei confronti di una confederazione generale dell'industria solo scarsamente cosciente delle novità dei tempi e che era disponibile a trattare perché temeva quella rivoluzione che la Costituzione aveva previsto, ma che aveva dilazionato nel tempo dando così la possibilità alla conservazione di affossarla.

Un solo ricordo: forse qualcuno riuscirà a documentare l'opera pacificatrice di La Pira quando, dopo l'attentato a Togliatti, l'Italia stava per cadere nel dramma della guerra civile, aiutando e sostenendo Di Vittorio al quale era legato da profonda stima e amicizia.

Fu in quegli anni che su « *Cronache sociali* », la rivista di punta della democrazia cristiana, usciva un lungo articolo « *L'attesa della povera gente* »: il romanista, il tomista, il lettore di opere mistiche e ascetiche, si era impossessato del keynesismo, che gli sembrava la dottrina economica più adeguata per affron-



tare i bisogni dei poveri, e usciva dall'astrattismo delle verbalizzazioni di principio tanto care alla conservazione, per sollecitare un impegno politico nuovo.

Cominciava a diventare scomodo e quando fu proposta la sua candidatura a Sindaco di Firenze, una parte della dirigenza democristiana romana fu lieta di sbarazzarsi di un simile personaggio, tanto è vero che eletto Sindaco ci si affrettò ad affermare la incompatibilità fra l'esercizio del mandato di sindaco e quello di deputato, con uno zelo e una celerità non certo diffuse in un ambiente come quello romano insensibile da sempre a rilevare e accettare la incompatibilità fra diverse cariche (tanto è vero che scrisse una lettera assai risentita in cui non si peritava a citare il passo evangelico dello scuotimento dei calzari!).

La Pira veniva eletto sindaco di Firenze nel 1951.

La dimensione della città — e di una città tanto singolare come Firenze — gli permise di trovare un significativo microcosmo per rendere manifesta la vocazione politica di un laico cristiano in una epoca nuova.

La Pira aveva, infatti, in quel tempo maturato una certezza, ancora scarsamente diffusa, che l'era atomica aveva dato vita ad una situazione storico-politica radicalmente nuova per quel tanto che non era più possibile la guerra. Era scoppiata veramente la pace planetaria e l'impegno politico doveva esprimere tale dinamica nuova. La città — proprio in quanto microcosmo significativo come comunità a dimensioni realmente umane, con una sua identità tanto che la tradizione parlava anche di angeli custodi della città — gli permise di tradurre in iniziative di larga risonanza il nuovo impegno di pace.

I Convegni della pace e della civiltà cristiana furono espressione vivissima di tale impegno. Per la prima volta francesi e algerini, ebrei e arabi, esponenti politici degli stati al di qua e al di là della cortina di ferro, ebbero occasione di incontrarsi per merito di quel piccolo uomo che a tutti appare come un misterioso angelo della pace perché unico uomo al mondo con un ruolo politico senza potere. A taluno dei partecipanti sorse il dubbio che chissà di quali oscuri rapporti di potere La Pira fosse espressione; ma dopo un po' di tempo si ebbe la certezza che appunto il suo grande potere derivava unicamente dal fatto che era uomo di pace senza potere e che la sua vera forza era costituita dalla sua speranza: quella « *spes contra spem* » che costituì il leit-motiv di tutti gli incontri.

Chi ha seguito come me, prima i convegni della pace e poi i Colloqui mediterranei, sa con quale tensione essi si svolgevano, sotto i non troppo occulti interventi dei servizi segreti dei vari paesi, sotto l'incubo delle riserve dell'Osservatore romano, sotto l'incalzare di telefonate di « amici » che chiedevano spie gazioni, prudenza, ritirate. La Pira sempre solo, con fermezza continuò nel suo cammino realizzando il suo più grande sogno: i sindaci delle capitali di tutto il mondo, anche i sindaci di Mosca e di Pechino, riuniti in S. Croce che venivano benedetti dal Cardinale Elia dalla Costa.

Un pazzo? Il giornale « La Nazione » di Firenze, iniziò una spaventosa campagna denigratoria in tal senso. Non aveva perdonato quel che La Pira aveva fatto a livello dell'amministrazione della città, requisendo alloggi per gli sfrattati e due aziende — oggi fiorentissime — la Fonderia delle Cure e la Pignone,

che correvano il rischio di essere smantellate. Ma dove voleva arrivare quel piccolo uomo? Aveva messo in discussione il diritto di proprietà borghesemente inteso e ora si metteva a fare anche il ministro degli esteri rifiutando la ideologia della « cortina di ferro » al riparo della quale prosperavano le forze della conservazione!

Cominciò dunque, una sottile lenta demolizione dell'uomo in seno alla stessa Democrazia cristiana, alla Chiesa e nei ceti borghesi. A chi gli faceva osservare che era pur necessario tener conto di certe tensioni e della guerra organizzata contro di lui, rispondeva che non era il caso di drammatizzare: si sapeva impari in una lotta a livello del potere e sperava che non scendendo sul terreno dei suoi nemici, la sua forza di polarizzazione ne uscisse indenne.

Non fu così. I discorsi più encomiastici dopo la sua scomparsa, sono stati di coloro che a livello di partito e di struttura ecclesiastica l'avevano combattuto fino ad emarginarlo completamente. Pensare che un testimone di quella fatta — il cristiano sa però, che non poteva che esser così — non abbia avuto un minimo riconoscimento ufficiale né da parte della Chiesa né da parte dello Stato, v'è di che rimanere esterefatti: in tutto il mondo il suo nome era noto, in Italia lo si emarginava, e non fu chiamato a partecipare al Concilio, e mai il Governo italiano lo investì di un pur modesto incarico.

Ma La Pira non cessò di essere operatore di pace. Continuò a scrivere ai Pontefici — saranno mai pubblicate quelle stupende lettere? — ai capi di stato, ai governanti. E' nota la sua azione in favore del Viet-Nam e come i guerrafondai americani riuscirono a far fallire la sua opera. Nessuna voce ufficiale del mondo cattolico si levò per stigmatizzare i bombardamenti a tappeto durante il Natale dell'ultimo anno di guerra nel Viet-Nam: l'unica voce fu la sua, quella di un uomo libero, di un uomo che credeva e che era capace di speranza. Come è pure noto, che egli fu il primo italiano che ebbe in mano il « Rapporto Kruscev » attraverso l'ambasciatore russo: spiato, sorvegliato, sottoposto ad intercettazione telefonica, quando venne alla luce il rapporto dell'allora SIFAR — l'antenato del SID —, sul suo conto, si venne a sapere che esso terminava con la singolare frase: « Vuolsi che abbia facoltà taumaturgiche »! Che altro potevano pensare i detentori del potere di chi questo potere non aveva ma agiva come se lo avesse?

## Anche adesso fa "scandalo"

La Pira non lascia né opere che possano sorreggere meditazioni culturali attuali o permettano la identificazione di un messaggio profetico; né lascia una comunità che possa, in qualche maniera, continuare nel tempo la sua missione. La Pira è un cristiano che lascia in eredità la sua vita di fede. E mi è sembrato emblematico che i suoi parenti abbiano dato vita ad una vertenza giudiziaria per impedire che il suo corpo riposi accanto a quello di Don Facibeni, a Firenze, nel cimitero sul quale incombono le strutture della fab-



brica da lui salvata. Non ha, insomma, neppure lasciato il suo corpo.

La sua vita come messaggio: del primato della preghiera, di come sia assurda la distinzione fra azione e contemplazione, tanto cara ai cristiani benpensanti; di come la riconoscibilità del cristiano non possa che essere di « scandalo » — ricordate le parole di Cristo ai messaggeri di Giovanni il Battista? —; di come il personale sia politico anche nella dimensione di una esperienza mistica; di come pur nella più assoluta fedeltà alla Chiesa un cristiano non possa che vivere nella diaspora.

Tutti cercheranno di trovare nel suo messaggio quel che possa servire per autenticare, a fini apologetici, la propria ideologia, anche un cristianesimo ridotto ad ideologia. L'ha già detto il Signore: il discepolo non può essere diverso dal suo Maestro. Finiranno però, presto di ricordarsi di lui: ai suoi contemporanei scotta troppo il dover riconoscere di averlo combattuto e vilipeso; i giovani l'hanno conosciuto troppo poco e nessuno glielo proporrà come modello perché nessuno sa più parlare di preghiera e del-

## RICORDO DI GIORGIO LA PIRA

l'unica distinzione valida che può essere fatta fra gli uomini: quella fra coloro che pregano e quelli che non pregano. E' scomodo anche da morto ed è meglio che non esista neppure la sua tomba: chi non discrimina; chi non è uomo da crociate; chi non accetta le leggi del potere, non serve; è meglio lasciare che le fiamme del rogo della non memoria brucino anche il suo ricordo.

La via migliore è quella di farlo « santo », non secondo la misura usata dagli umili del Popolo di Dio — di quelle migliaia e migliaia che hanno seguito il suo feretro —; ma santo secondo la misura dell'ufficialità per renderlo talmente distante da noi da non permettere che possa esser considerato uno come noi.

Gian Paolo Meucci

# Dall'amen all'alleluja

« Non sono un sacerdote come Ella ha supposto: Gesù non ha voluto e non vuole questo da me. Sono solo un giovane cui Gesù ha fatto una grazia grande: il desiderio sconfinato di amarlo e di farlo sconfinatamente amare ». E' la chiusa di una lettera scritta nella Pasqua del 1933 (a ventinove anni) ad una carmelitana del monastero di S. Maria Maddalena dei Pazzi, Suor Teresina del Bambino Gesù, nata contessina Sardi di Lucca.

Quando, in una delle ultime uscite dalla Clinica nella quale era ricoverato, si recò, accompagnato da Fioretta Mazzei al Carmelo, domandò alla Priora quante erano ora le monache: 34 rispose la Priora. E il professore, quasi a compendio di tutto quello che voleva dire, sussurrò a mezza voce: 34 sì!

Ecco il segreto della sua vita, la chiave di volta per capire la sua lineare e pur complessa personalità: è in questo sì, in questo *amen* che Egli deve aver detto con lo slancio infuocato di un mistico rapito dalla bellezza ineffabile del Signore, quando gli si è annunciato, forse tra le pagine di Blondel (« il Signore gli dia tanta gloria per il bene che mi ha fatto »). La vita dura condotta fin dalla infanzia (« un po' eccessiva » - stentava ad ammettere) in mezzo alle tremende difficoltà degli zolfatari di procacciarsi il pane tutti i giorni, devono aver maturato presto un interesse grande per la sorte degli altri, per le loro vicende umane, la loro miseria, la loro incapacità-impossibilità a farsi ascoltare.

La sua « vocazione sociale » era nata su questo terreno aspro e scabro e forse avrebbe avuto risvolti anche violenti ed anarcoidi se non si fosse agitato in lui, provvidenziale, un'inquietudine *contemplativa* che veniva da lontananze infinite. Dall'alto della sua Messina, contemplando la distesa maestosa del mare (« è mai possibile che non esista un Creatore ed un ordinatore di un universo così pieno di bel-

lezza »?), ebbe la confutazione del suo dubbio e si rese disponibile alle esigenze di Dio con la totalità infiammata di tutto il suo essere.

Poi la sua vita segue una corrente nella quale si trova immerso, ma non senza una progressiva consapevolezza e che rivelerà nella imprevedibile ascesa pubblica, l'ampio disegno di pace, di salvezza, di rinnovamento ecclesiale e civile di cui Egli doveva essere lo strumento docile quanto intelligente e personale.

La Provvidenza si servirà di una chiamata di Emilio Betti da Messina all'Università di Firenze perché il laureando Giorgio La Pira lasci definitivamente l'azienda dello zio Occhipinti, ormai ampliata ed accreditata anche presso le Banche (un fatto che amava ricordare quando subiva ingiusti attacchi per le presunte animosità di spese nel bilancio comunale, insieme al suo diploma di ragioniere) e si stabilisca a Firenze e si dedichi allo studio ed all'insegnamento del diritto romano. Ma lo studio non è sufficiente ad esaurire il suo impegno di amore e di contemplazione. A Firenze s'incontra con don Bensi, anima della gioventù studentesca fiorentina, dopo che don Facibeni si era assunto il carico di provvedere ai più poveri fra loro.

Per la festa di S. Raffaele Arcangelo del 1934 Egli scrive alla monaca carmelitana: « rev. Madre nei giorni 31-1-2-3-4 specie 1-3 preghi con speciale fervore l'adorabile Cuore di Gesù e il Cuore Immacolato di Maria perché la bellezza del Paradiso appaia ai nostri giovani raccolti in quel periodo a Camaldoli in Esercizi. Che Gesù si riveli! Lo Spirito Santo accenda in queste anime la dolce primavera di Dio! Come vorremmo poter mostrare a tutti la celeste bellezza di cui rifulge la perla unica: quella con cui il nostro dilettezzissimo Signore orna le anime a Lui vicine. Passare su la terra come *gioiellieri* che hanno perle pre-



ziose — perle incantatrici — da donare! Allora lo dica forte a Gesù che insomma noi vogliamo portarGli una schiera regale di anime! Ami immensamente Gesù e la Madonna anche per noi. Suo nel Signore La Pira». E dopo qualche giorno — la lettera non è datata — con accento di non celata soddisfazione apostolica, scrive: «Rev. Madre, gli Esercizi dell'1-3 novembre andarono benissimo: pensi che era con noi anche un giovane studente universitario mussulmano». Come si vede le iniziative e le aperture per l'unità della famiglia abramitica hanno già *in nuce*, in questo episodio, il loro lontano, lento cammino. Ed un'altra volta, in una lettera di poco posteriore: «Rev. Madre, Ella ha ragione: cos'è mai sperimentare la dolce realtà della Grazia di Cristo nella quale siamo veramente immersi! L'onda salutare dello Spirito Santo ci bagna di santo amore e sotto l'azione di questo soffio dolce e consolante, l'anima nostra si protende desiderosa nella vita: perché? cosa cerca? Cerca di donare ciò che ha ricevuto, cerca di allargare questo regno di amore nel quale il Signore ci ha costituito: i misteri della vita di Cristo non sono fatti lontani: sono le realtà più intime della vita nostra. E come è bella ed efficace l'unità che tutti ci lega ad una medesima opera: c'è il Carmelo che prega e c'è il Carmelo che opera, c'è chi opera pregando e c'è chi prega operando; tutti sospinti da un solo amore — quello di Cristo — tutti solleciti come Maria di una sola cosa: onorare al mondo il Figlio di Dio.

E dentro di noi? Dentro arde senza soste e senza stanchezze questa fiamma soave che ci dona e ci rinnova continuamente la vita. Preghi sempre il Signore per tutti i nostri amici e dica alle sue consorelle che costituiscono con noi un esercizio compatto di operai vigilanti e infaticati: i solchi nei quali seminiamo ora il seme della grazia saranno un giorno una primavera di fiori e di frutti».

Se abbiamo citato a lungo queste lettere — e ce ne sarebbero bellissime ancora scritte da costituente, da sottosegretario al lavoro, da sindaco — è per far toccare con mano che la vera dimensione di Giorgio La Pira dalla quale è inseparabile e che lo costituisce ontologicamente, è quella di un grande contemplativo nell'azione — contemplata aliis tradere — forse uno dei più grandi che abbia avuto la nostra età e che tutta la sua capacità d'intervento caritativo, sociale, internazionale, ecclesiale, si può riportare come a sua vera ed unica matrice efficiente — a questa sua misura che lo renderà fervido e profetico collaboratore di Dio in quel vasto e disarticolato cantiere del mondo ove si costruisce la pace.

Ed a questo stesso impianto contemplativo si deve la indomabile speranza, affidata al suo colloquio interiore con Cristo Risorto, cui dedicava le migliori ore della sua giornata, alla regale signoria, proclamata in faccia a tutti i maggiori politici della terra, che il Risorto ha su la storia e sul mondo, da lui letta nei segni dei tempi, studiata nel suo dispiegarsi tra gli avvenimenti, amata, applicata.

Da questa speranza — in spe contra spem — la sua capacità di capovolgere le situazioni più disperate, lanciandole nelle mani paterne di Dio alle quali neppure uno dei nostri capelli — Egli ben sapeva — è sottratto.

Ricordo un episodio avvenuto nella vecchia facoltà di Via Laura e annotato nel Diario di Calamandrei. Il giornale universitario fascista «Il Bargello»



La Pira con don Giulio Facibeni

aveva pubblicato un editoriale dal titolo: «Giù la maschera», minacciando i professori antifascisti: Calasso, Cugia, Finzi, Calamandrei, La Pira, gli avvocati Zoli di severe rappresaglie che solitamente si traducevano in devastazioni degli studi professionali e violenze alle persone. Quando entro verso le otto e mezzo — La Pira faceva lezione nella prima ora — vedo il gruppo dei professori indicati nell'editoriale (di cui ignoravo la pubblicazione) riunito a capannello nel corridoio, parlare a bassa voce. Sopraggiunge, infine, anche La Pira e messo al corrente di quel che era successo, esclama forte davanti agli amici intimoriti: «documenti per il domani».

E fu la sua speranza ad avere ragione degli ostacoli della guerra fredda; della violenza, della freddezza e dell'ostilità nei rapporti internazionali. Egli capiva che la Chiesa, segno e profezia di unità, luce delle nazioni, aveva la grande missione di raccogliere e di far valere l'invito e il desiderio di pace di Gesù Risorto in vista dell'unità dei popoli. Per questo, attaccatissimo a Pietro seguiva con un'osservazione attenta ed amorosa la rotta segnata su la carta di navigazione nel dialogo di una fedeltà che era la ragione stessa della sua vita.

Fra quelli che più a fondo lo hanno capito fu certamente il Card. Elia Dalla Costa che nella sua ieratica figura impersonò nel turbinoso periodo della guerra i diritti della trascendenza di Dio fondamento



di quelli degli uomini e la salvezza portata dalla Chiesa a tutti gli uomini.

E quando si trattò di passare all'opera di ricostruzione, si videro questi due uomini agire con la « consonantia » di due grandi guide, ben consapevoli ciascuno del proprio ruolo e della propria competenza, ma cospiranti nell'armoniosità di un accordo al fine del bene della persona umana: bene naturale e bene soprannaturale, distinti, ma non divisi. Così che la distinzione gelasiana dei due poteri — lo spirituale e il temporale — dai quali è retto il *mundus hic* trovò il suo modello di attuazione nel rapporto tra il sindaco della città di Firenze e l'arcivescovo. L'omaggio dei sindaci delle capitali di tutto il mondo al Cardinale fu la manifestazione più alta che la concordia fra il potere temporale e il potere spirituale arreca alla costruzione della pace nel mondo. (Fu in quest'occasione che La Pira disse al Sindaco di Pechino: dica al suo governo che la repubblica fiorentina riconosce per prima la repubblica popolare cinese).

Su un'onda troppo lunga era la sua profezia per essere da tutti e sempre capito. Troppo diversa e troppo più ampia la sua architettura politica da quella che pazientemente impone, il mestiere, la modestia delle persone, gli attaccamenti a posizioni stabilite: « *amicus Plato sed multo magis amica veritas* ». La Pira comprendeva tutto, anche se tutto non giustificava ovviamente e lo descriveva come il ritardo che il corso del fiume ha nel precipitarsi alla foce quando descriveva le sue anse. Non ha mai imprecauto, non ha mai perso la sua mitezza. Si è ritirato piuttosto nella cella della sua interiorità, seguendo il suo colloquio con Dio e con gli uomini più responsabili del mondo. Non ha mai smesso l'attenzione alla storia che per lui — secondo la suggestione del Forneri — era la continuata biografia del Cristo.

Né rifiutò di presentarsi quando capì che poteva rendere ancora un servizio al suo paese, cui aveva dato, insieme ad altri, l'apporto di una Costituzione articolata secondo una concezione personalista e comunitaria, fra le più attente alla difesa degli integrali diritti dell'uomo.

Le sue ultime parole, i suoi ultimi pensieri, le sue ultime sofferenze sono state per i giovani. Nella lettera che ho citato e che è del 1934, dopo aver ringraziato la carmelitana, continuava: « il nostro lavoro va ora in questa direzione: studenti, professori! C'è tanto da fare nella vigna del Signore: idee da rettificare, calore da diffondere! Ma tutto il segreto del lavoro sta nell'amore che spira nelle anime nostre: è questo calore santo che lo Spirito di Dio genera nel nostro cuore a sostenere, alimentare e fecondare l'opera di seminazione che andiamo facendo ».

Ho il personale ricordo delle settimane di Assisi, tenute sempre alla fine di ottobre e primi di novembre, per le matricole: la vita insieme, la preghiera, le predicazioni di mons. Pignedoli (don Sergio) e di don Costa, lo scintillante prodigarsi del professore per essere tutto a tutti.

I giovani erano il suo « investimento », l'incarnazione della sua speranza. Sapeva che essi con la loro sensibilità e generosità preannunciavano le grandi svolte della nostra epoca come le rondini che portano la primavera dopo il lungo inverno. « Il pesco è di nuovo fiorito ». E' vero: La Pira ci ha scoperto il tesoro, bisogna comprare il campo.

Carlo Zaccaro

## RICORDO DI GIORGIO LA PIRA

AZIONE FUCINA - 24 MARZO 1940

# Umanesimo non cristiano

Che significa questa espressione?

La risposta va ricavata dalla considerazione del « posto » che l'uomo occupa nella gerarchia delle cose e dei valori.

\*\*\*

Ora la gerarchia delle cose è costituita dalla progressiva intensità del loro « valore »: le cose crescono di valore col progressivo « intensificarsi » del loro grado formale: quando la « forma » diventa, come si dice, sostanziale: quando, cioè, essa, pur essendo l'atto di un corpo, ha tuttavia una vita ed una operazione autonoma, allora questa « forma » è elevata alla dignità dello spirito, è divenuta l'anima razionale, immortale dell'uomo.

Nella sala delle cose visibili e dei valori visibili l'uomo occupa, indubbiamente, il gradino più alto: è alla cima di questa gerarchia.

\*\*\*

Ma si tratta, forse, dell'ultima cima?

Altri valori, più ricche entità, gradi più puri di essere, si elevano sopra l'uomo.

La gerarchia dei valori continua la sua indefinita ascensione verso cime sempre più alte: come se tutto questo dinamismo ascensionale di valori fosse sollecitato dall'attrattiva di un valore supremo.

La grande meditazione socratica-platonica-aristotelica intuì questa grande verità della attrazione operata da un Valore supremo: Dio, dice Aristotele, muove come amabile; l'universo intero è sollecitato dalla dilezione del meglio.

Ogni tendenza ha Dio come punto supremo di convergenza.

\*\*\*

La rivelazione cristiana chiarisce e completa.

Dio attira perché ama: ecco la verità più consolante della rivelazione: Il Padre mio vi ama. Tutte le cose, l'uomo in maniera tutta particolare, sono mosse dall'amore di Dio.

L'amore di Dio che le crea, l'amore di Dio che le sostiene, l'amore di Dio che a sé le destina.



Ogni essere parte da Dio e tende, sviluppandosi, ad assimilarsi e a ritornare a Dio.

La gerarchia dei valori sta nel graduale assimilarsi ed approssimarsi delle cose a Dio.

I valori inferiori tendono a Dio attraverso i valori superiori: tutto il creato è animato da questo dinamismo di amore che fa di Dio il desiderio di tutte le cose e, in particolare, dell'uomo.

\* \* \*

Ma il desiderio di Dio e la tendenza a Dio non è unione con Dio e possesso di Dio.

Le due sponde — il Valore, i valori — sono separate da un abisso: la creazione non potrà mai toccare le rive della vita creatrice.

L'ordine naturale è completo: ma, perché naturale, limitato e chiuso.

Come toccare le rive dell'oceano di Dio?

Ci vuole un dono del creatore, un passaggio nuovo, un ponte che congiunga in una unione misteriosa il Creatore e la creatura. Ecco l'Incarnazione: le due rive congiunte, il « sogno » della creatura divenuta realtà. Et Verbum caro factum est.

L'ordine della Grazia inserito nell'ordine della natura permette alla creatura razionale di raggiungere la fonte dell'Essere: la cima suprema dei valori è raggiunta: in Dio contemplato, amato e posseduto c'è la gioia ultima e l'ultima pace dell'uomo.

Ci hai fatto per Te ed è inquieto il nostro cuore fino a quando non riposi in Te.

\* \* \*

Cos'è l'umanesimo non cristiano?

L'uomo che non sale, che non ha più Dio come termine della sua tendenza e della sua vita.

La gerarchia dei valori arbitrariamente spezzata e limitata ai valori visibili; il destino della creazione e dell'uomo confinato nello spazio e nel tempo; una volta cupa che circonda irrimediabilmente, senza aperture e senza luce, l'universo umano! Ecco l'umanesimo non cristiano: una morale senza calore; una vita senza immortalità, un dolore senza speranza. Pochi valori inferiori; pochi anni di vita; molti dolori; poi la morte; poi nulla!

Quale triste cimitero il mondo: sempre tombe, solo tombe.

C'è qualche cosa di tragico nella visione c. d. « stoica » della vita: un'amarezza diffusa che dà a tutte le cose un sapore triste di morte.

\* \* \*

L'Evangelo è esplosione di vitalità e di gioia: mortifica, ma per vivificare! Ha davanti a sé le prospettive sempre allargantesi dell'Eterno! Vincino all'uomo, Dio fatto uomo: Cristo.

Attraverso Cristo un itinerario di vita che non avrà mai fine! Siate perfetti come è perfetto il Padre nostro celeste.

Ecco la legge della crescita: crescere sino a raggiungere Dio: crescita all'infinito, dinamismo

mai esaurito, mai stanco; l'eternità non potrà esaurire questo processo vitale della creatura fatta, in Cristo, una unità consumata col Creatore.

Ecco l'umanesimo cristiano: la primavera eterna della giovinezza; il canto perenne della vita.

Magnificat anima mea Dominum!

\* \* \*

Fratello, la santità è l'unica vera umanità: se vogliamo essere uomini dobbiamo chiedere a Dio di farci santi: allora solamente, quando la potenza vivificante dello Spirito Santo avrà fecondato le intimità dell'anima nostra, noi sentiremo irresistibilmente ricco nel cuore il canto imperituro della vita e della gioia.

Giorgio La Pira

AZIONE FUCINA - 7 MARZO 1941

## Leggere S. Tommaso

Leggere e meditare S. Tommaso è il problema più urgente che si impone alla coscienza di ogni giovane universitario che voglia « costruirsi » una mente davvero cattolica.

Supponiamo, cioè, un giovane che dica a se stesso: io voglio essere cattolico totalmente: cosa devo fare?

La risposta la troverà facilmente nell'insegnamento ufficiale della Chiesa: egli deve educare cattolicamente l'intelletto affinché sotto la direzione dell'intelletto la volontà si muova e con se stessa muova tutte le potenze dell'anima.

L'intelletto è il nocchiero che deve con sapienza guidare la nave della nostra vita verso i porti sicuri dell'Eterno.

Certo: educare l'anima significa alimentarla prima di orazione, di adorazione, di umiltà, di amore: significa spezzare prima la superficie del nostro campo interiore con i colpi vigorosi dell'aratro; significa fare in noi solchi profondi perché la semente di Dio vi cada abbondante e trovi posto per fruttificare, in silenzio ed in pace: ma quando quest'opera introduttiva è compiuta e si impone alla mente una visione organizzata e totale del mondo e dei suoi problemi, allora bisogna ricorrere a strumenti intellettuali molto precisi per evitare che avvenga una insanabile rottura di equilibrio fra la mente e il cuore.

Perché il caso non è infrequente: creature di pietà hanno una visione teoretica del mondo (Weltanschauung, come usa dire oggi) che è in netta antitesi col pensiero di Cristo e della Chiesa. Ciò sembra inspiegabile: eppure è un fatto; anzi è il fatto più grave del nostro tempo; in anime nelle quali non manca il germe interiore di Cristo, alli-



gna una educazione intellettuale che contraddice nelle fondamenta la concezione di Cristo.

Da qui i cristiani che professano idee filosofiche, politiche, giuridiche, artistiche, economiche ecc. ecc. che sono in netta antitesi con quelle che esige la concezione cristiana: come se la vita cristiana fosse divisa in due compartimenti assolutamente separati: cristiano l'uno, scettico, pagano, violento, impuro, egoista l'altro!

Per un verso amo il mio fratello, per l'altro lo perseguito; per un verso amo la purità, per l'altro mi compiaccio nel fango dell'impudicizia; per un verso amo la carità, per l'altro professo l'egoismo scientifico!

Regno diviso in se stesso: caratteristica propria del regno di Satana, ma non di quello di Cristo.

Allora? Allora supponiamo che io voglia sul serio essere di Cristo e solo di Cristo, cosa devo fare se non settificare la mia vita mentale e illuminare la mia intelligenza con una visione teoretica che risponda in tutto alla intima concezione del Signore?

A quale fonte ricorrerò per ricavare questa luce?

La Chiesa lo ha detto e lo ha ripetuto anche recentemente: ricorrere a S. Tommaso: la Chiesa è ispirata: se indica questa fonte è segno che Dio stesso vuole che noi vi ricorriamo per essere illuminati.

E ricorrere a S. Tommaso significa quadrare perfettamente l'intelligenza: perché il pensiero tomista ha questo di caratteristico: che esso è perfettamente e rigorosamente teocentrico. Parte da questa salda verità — saldamente poggiata sui cinque argomenti tratti dalla esistenza delle cose — che Dio c'è e da questa verità trae con impeccabile rigore le conseguenze più lontane: da questo centro ci si muove con assoluta certezza di movimento per tutto l'ampio giro della circonferenza teologica: tutti i problemi sono saldamente, e per sempre, impostati: le basi dell'edificio umano e divino del pensiero sono poste con una profondità e saldezza che non temono l'ughezza di tempi o ampiezza di spazi.

Non si dica che allora la speculazione del pensiero umano è arrestata: c'è posto per ampi svolgimenti; c'è posto per visioni prospettiche originali; c'è posto per osservazioni e sperimentazioni ricche; ma tutto questo apporto ulteriore — in ogni ordine di ricerca — non può valicare i confini arditamente e nitidamente disegnati della teologia tomista.

S. Tommaso è vecchio, si sente dire da taluno: ma, amico, hai tu mai visitato questo edificio di pensiero tanto grande e architettonicamente completo da superare ogni ardimento costruttivo di cui ci si offrano esempi nei secoli? Credilo, anche i tuoi professori di filosofia conoscono poco questo edificio sacro ove non si sa ove finisce la ispirazione di Dio e comincia la costruzione sapiente dell'uomo! In esso circa due millenni di speculazione

umana sono stati vagliati e perfezionati con la luce vivificante della grazia di Cristo!

E' molto facile dire che S. Tommaso è vecchio: bisognerebbe provare che è nuovo, poniamo, Kant o Hegel; che sono nuovi tutti i sistemi di pensiero che sfilano di decennio in decennio dinanzi allo sguardo meravigliato dell'uomo!

Amico lettore, io voglio dirti una cosa: se tu ed io vogliamo essere cattolici seriamente, totalmente, noi abbiamo il preciso dovere di formare cattolicamente la nostra intelligenza: primo dovere, conoscere Iddio!

Conoscenza ampia, rettilinea, organica, costruttiva: richiede tempo, meditazione, fatica: non importa! Ma il problema è troppo grave perché non esiga uno sforzo pieno da parte nostra. Noi abbiamo un dovere di apostolato: non potremo farlo se non avremo una mente inquadrata come Dio ci comanda.

E questa quadratura nessun metodo la fornisce come il metodo e la dottrina precise di Tommaso!

Bisogna prendere in mano la Summa, vincere le difficoltà che presenta, abituarsi a poco a poco a penetrarne la struttura, a gustarne la severità di linea, ad ammirarne l'ampia e luminosa architettura.

E' come la struttura della città celeste dove brilla di viva luce un solo sole: Dio!

Chi medita intorno a Dio? Chi ne fa il centro della propria vita teoretica prima di farne il centro della propria vita pratica?

Amico, credilo, siamo un po' tutti pagani nel pensiero: anche se ci accostiamo spesso a Cristo col cuore, questo accostarsi è reso poi sterile dal diaframma che vela la nostra mente.

Leggere S. Tommaso e fare cristiana la mente: è il compito più urgente degli universitari di oggi.

Giorgio La Pira

AZIONE FUCINA - 20 OTTOBRE 1941

## Cultura cristiana

Si è detto: crisi della cultura, tradimento degli intellettuali.

Questo allarme fu vivacissimo nel secolo scorso; è vivacissimo anche oggi.

A che serve l'attività teoretica — diceva Marx contro Hegel — se non fruttifica in un messaggio liberatore dell'uomo? Che vale costruire una dialettica dello spirito se tutto ciò deve limitarsi ad una pura costruzione intellettuale? Non bisogna, invece, scendere dall'astratto al concreto per cercare di redimere l'uomo dalla durissima « alienazione » in cui lo colloca la miseria ed il capitale?



Svincolamento, quindi, da ogni seduzione intellettuale astratta e deciso orientamento verso la cultura pratica e verso l'azione.

Bisogna, si diceva, con tutte le forze, spingersi sul terreno dell'azione per liberare, infine, l'uomo dalla schiavitù sociale nella quale egli tuttora geme.

Strana cosa: la destra e la sinistra hegeliana — teoretica e pratica! — ebbero poi la medesima sorte: partite, con grande zelo, per «liberare» l'uomo, dovevano poi concludersi nella più tirannica oppressione dell'uomo!

Sono fondate queste voci di allarme contro la cultura?

La crisi della cultura ed il problema della sua validità trovano una soluzione unicamente ponendosi sul piano del destino umano.

La cultura ha un valore — e la sua crisi allora si risolve — solo se essa può dimostrare di essere un fattore importante nella soluzione del grande problema della destinazione dell'uomo.

E allora sorge il problema alla luce dell'insegnamento di Cristo — al quale è riservata la sola parola decisiva sulla destinazione umana — la cultura costituisce davvero un fattore che incide sulla storia interiore e sul dramma interiore di ogni uomo?

La risposta, se si va in fondo alle cose, è positiva.

So bene che certe parole del Signore pare che condannino in radice il mondo culturale dei «sapiienti e dei prudenti»: «Ti ringrazio, o Padre, perché hai nascosto queste cose ai sapienti ed ai prudenti e le hai rivelate ai pargoli».

Ma qui più che la cultura in genere è condannato un certo tipo di cultura che non ha più radice nella interiorità dell'uomo: un tipo di cultura «estrinseco» che non si radica nella carità, che non si dilata nel bene.

Che vale, dice S. Paolo riferendosi proprio a questa cultura disumana, possedere la scienza degli angeli se poi manca la carità?

Ma il tipo «umano ed interiore» della cultura entra nel gioco complesso dei fattori che collaborano per la risoluzione del grande problema dell'uomo. Questo grande problema, infatti, trova la sua soluzione, anche in terra, nella contemplazione di Dio.

La destinazione dell'uomo ha qui il suo punto di approdo: in questo atto interiore di contemplazione che lo congiunge a Dio. Dunque la facoltà intellettuale, riscaldata dal desiderio e dall'amore, è destinata a consumare in un atto supremo — nel suo più delicato fiore — l'infinito dramma della creatura umana: l'intelligenza umana è chiamata a «vedere» Dio ed a sostare per sempre nel gaudio beatificante di questa visione. Si dirà: tutto questo avverrà in cielo. Ma non bisogna dimenticare una cosa: c'è continuità dalla terra al Cielo; c'è continuità dalla grazia alla gloria; e c'è, in certo senso, salvando sempre l'assoluta gratuità del dono, continuità dalla natura alla grazia.

Dio ha creato la nostra natura perché vi fosse inserita la grazia e ci ha donato la grazia perché si maturasse nella gloria.

Dunque la visione di Dio è, in certo senso, l'ultimo atto che completa una serie già iniziata in terra.

La contemplazione di Dio è anche in via lo scopo unico della vita. A che serve, infatti, l'orazione se non ad elevare la mente a Dio? Verso che cosa converge tutta la vita interiore se non verso questa pura cima della unione con Dio? E questa unione esige, oltre che un atto di amore, un atto dell'intelletto, una certa «visibilità», anche nell'oscurità della fede, di Dio.

Orbene: la cultura si inserisce proprio in questo piano della progressiva accresciuta «visibilità» di Dio.

Da questo angolo visuale si comprende perché nella Chiesa siano maturate le correnti più vigorose della cultura: perché si è trattato di correnti vitali.

La cultura, dunque, concepita come ricerca amorosa della verità, come cordiale domanda di luce, si inserisce quasi come elemento essenziale nel massimo problema della destinazione umana: e trae da questa inserzione e dalla sua orientazione verso Dio il titolo della sua permanente validità.

Accanto a questa cultura che potremmo chiamare teoretica e che è destinata ad una attività tutta interiore di contemplazione e di amore, c'è un altro tipo di cultura che potremmo chiamare pratica: destinata a incidere sulla vita sociale ed a procurare una graduale trasformazione delle strutture ancora arrugginite del mondo sociale.

Cultura politica, giuridica, sociologica, economica e così via.

La validità di questo secondo tipo di cultura dipende dalla sua orientazione: se è orientata verso la fraternità umana, se mira, cioè, a far circolare nelle strutture sociali il comando di Cristo — amatevi come io vi ho amato! — questa cultura è validissima e collaborare per essa è opera di altissima carità.

Se, invece, essa è ispirata — come ce ne è tanta! — in senso opposto al Vangelo allora è priva di ogni valore e va rigorosamente combattuta.

\*\*\*

Dunque non è vero che l'attività teoretica sia «inutile»: anzi essa è la massima attività umana: occupa la cima nella gerarchia dei valori umani. Essa, infatti, consuma, con l'atto di contemplazione, il destino dell'uomo. Ma questo suo valore dipende dalla orientazione che in essa è impressa: se tale orientazione è quella di Dio allora l'attività teoretica è veramente un «quod divinum» come dice S. Tommaso: è il fiore ed il frutto supremo dell'uomo: inizia in terra quell'attività somma che eserciteremo per sempre in Cielo.

Questo valore si frantuma quando, invece è perduto di vista Dio: allora cessa l'intrinseca vitalità dell'atto intellettuale; manca il calore della carità e tutto si riduce ad una dialettica astratta e cattiva che stanca l'anima e che fa giustamente gridare al fallimento ed al tradimento della cultura.

Giorgio La Pira



## La missione del dotto

1

*La missione più urgente del dotto è questa: prendere coscienza dei problemi fondamentali, che stanno alla base della crisi contemporanea e che condizionano, con la loro soluzione, il corso della storia contemporanea e l'orientazione di quella futura.*

*L'indagine va condotta non tanto su questo o su quel problema secondario (problemi economici, costituzionali etc.) quanto sui problemi che costituiscono i punti veramente nevralgici della crisi: si esige, perché sia fecondo, una diagnosi veramente radicale, una ricerca che investa l'intero organismo dell'ordine umano e che scopra in esso le fondamentali disarticolazioni dalle quali è derivata questa crisi di proporzioni così smisurate.*

*Per procedere a questa indagine e per scoprire, quindi, i punti nevralgici della crisi bisogna mettere sul tavolo della ricerca l'intera prospettiva storica di questa civiltà cristiana in crisi.*

*Bisogna, infatti, partire da questo postulato: c'è una relazione essenziale tra il cristianesimo e la civiltà che è in crisi: cioè, i problemi della crisi non sono comprensibili, e non sono risolvibili senza il loro inquadramento entro la cornice delle idee essenziali e delle essenziali ispirazioni sociali del cristianesimo.*

*«Non possiamo non dirci cristiani»: questa formula è vera nel senso che ogni problema fondamentale della nostra epoca — e di quella futura — è necessariamente radicato nei «fermenti» più profondi dell'Evangelo: la «dialettica» storica della cultura umana è, ormai, necessariamente cristiana. Tutti i fondamentali processi storici, che muovono l'epoca nostra e che si apprestano a generare ed a muovere quella futura, hanno necessariamente delle implicazioni cristiane.*

*Alla radice di ogni movimento vasto della storia e di ogni fondamentale problema dell'uomo, c'è ineluttabilmente presente un fermento non più eliminabile di cristianesimo.*

*Si può forse dubitare che i ciclopici movimenti sociali del nostro tempo, con la ricerca di nuove strutture economiche e politiche che essi implicano, sono il frutto di una lievitazione, sia pure dolorosa e faticosa, di certi fondamentali postulati umani dell'Evangelo? Chi potrebbe negare che l'esigenza di universalità, e di unità che costituisce l'insopprimibile centro di attrazione dei problemi politici internazionali è una delle più caratteristiche fioriture del cristianesimo?*

*Si sa bene: queste «tendenze» cristiane — vere*

*forze motrici del movimento storico — sono costrette ad operare in mezzo a resistenze storiche talvolta gigantesche: l'urto immane fra queste «tendenze» proiettate in avanti, verso l'avvenire, e le «resistenze», rivolte indietro e come abbarbicate al passato, si esprime nel corso della storia in tristissime esplosioni di guerra e di distruzione: e nelle stesse «tendenze» in avanti quanta parte di forza non è più genuinamente cristiana!*

*Nonostante questa estremamente faticosa e spesso tragica «dialettica» storica, una cosa è certa: il corso degli eventi umano ha una orientazione insopprimibile. Le elementari strutture del processo storico — i centri motori del corso della storia — possiedono, ormai, una ineliminabile ispirazione che imprime alla storia umana una orientazione determinata: questa orientazione può essere, ed è di fatto ostacolata; non può essere né soppressa e neanche, in ultima analisi, fortemente deviata.*

*Tutto ciò può e deve ripetersi per i vasti movimenti culturali. E' vero: l'apostasia dal cristianesimo è stata qui più marcata ed è apparsa talvolta irrimediabile; le «resistenze» hanno spesso, almeno in apparenza, radicalmente impedito il moto in avanti delle fondamentali idee cristiane.*

*Si può dire davvero che la lotta contro il quadrilatero cristiano — quattro verità fondamentali che solidamente si tengono: l'esistenza di Dio trascendente; la finalità soprannaturale dell'uomo; la solidarietà organica di corpo sociale; la realtà del mondo — è stata condotta con estrema violenza nel corso di questi quattro secoli: i quattro lati della fortezza sono stati ad uno ad uno oggetto di immani tentativi di sgretolamento.*

*Basta qui richiamare qualche nome: oltre Cartesio, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Hegel: cioè l'invalidazione di tutti i principi primi sui quali, come su pilastri, si reggeva l'edificio teoretico e pratico del cristianesimo!*

*E tuttavia, si può davvero affermare che la fortezza abbia ceduto? Si può, cioè, davvero sostenere che il moto culturale si sia «affrancato» da quelle quattro idee che costituirono per più di un millennio il suo alveo? Tentativi di affrancamento: questi ci sono stati certamente: ma tentativi riusciti? L'inquietudine che caratterizza gli strati più profondi della cultura contemporanea — tornano ad affiorare i problemi della grazia, del peccato, della redenzione, della trascendenza del fine dell'uomo — non dimostra che il moto culturale dei nostri giorni è sempre, nonostante tutto, sotto l'azione dolcemente ma inflessibilmente orientatrice di quelle quattro verità nelle quali si esprime l'essenza del cristianesimo?*

*C'è di più: gli stessi filoni di «opposizione» non sono forse necessariamente parassitari del cristianesimo? Vivono ai sacri margini; si alimentano della sua linfa; la loro «dialettica» si svolge per via di implicazioni cristiane; il «diavolo» è parassitario della Croce!*

*La conclusione è una sola: il cristianesimo, col tessuto delle sue essenziali verità e delle sue fondamentali ispirazioni pratiche è, in certo modo, l'unica «posta» in gioco in questo gigantesco pe-*



riodo storico di naufragio e di rinascita. Non si comprende nulla della crisi che attraversiamo se non si vedono i nessi essenziali che intrinsecamente la legano al moto di crescita sempre vivo, anche se sotterraneo dell'Evangelo: per meditare a fondo, come si diceva, i problemi della crisi bisogna mettere sul tavolo della ricerca l'intera prospettiva storica del cristianesimo e della sua azione lievitante nella cultura e nella società.

## 2

Quale è la « sintesi » cristiana attorno alla quale si muove, come attorno al suo epicentro, la vasta crisi culturale e sociale del nostro tempo?

La risposta che può essere data è solo questa: le cause di questo squilibrio e di questa dissociazione vanno ricercate nella rottura di quella sintesi cristiana che aveva associate in un equilibrio « verticale » le forze individuali e collettive, teoretiche e pratiche dell'uomo.

Dal giorno in cui questa sintesi si è, in certo modo, spezzata e le dissociazioni più gravi si sono operate in tutto l'ampio raggio operativo delle forze umane, da quel giorno ha inizio la crisi; da quel giorno, con cicli sempre più larghi, questa crisi ha tormentato tragicamente la storia dell'Europa e del mondo.

Perché — ed è questo il punto sul quale va messa una speciale attenzione — il cristianesimo ha la pretesa (che è fondata!) di essere esso solo capace a costruire, con le forze soprannaturali di cui è portatore, l'unica possibile armonia delle forze individuali e collettive dell'uomo: esso rivendica a sé solo le capacità costruttive di quell'unica sintesi nella quale queste forze si possono organicamente associare ed armonizzare: esso afferma — ed è la sua tesi centrale — che l'intero ordine umano dipende, perché sia solidamente costruito, dalla inserzione di « forze divine » di cui esso solo è portatore e garante.

Quindi: o le forze storiche si lasciano comporre ad unità da questa misteriosa forza lievitante ed armonizzante di cui il cristianesimo è portatore, e si avrà una espansione di queste forze ed una loro vasta crescita nella pace e nell'ordine; o le forze storiche si sottraggono — nei limiti in cui lo possono, perché la libertà dell'uomo non giunge sino a sottrarsi in radice all'azione provvidente di Dio! — a questa forza lievitante ed elevante del cristianesimo, ed allora la loro crescita sarà costituita da una crescente dissociazione di forze che si urteranno sino a provocare crisi di proporzioni ciclopiche!

E allora la domanda si impone: quali sono gli elementi originali di questa sintesi? Come si erano composti in unità? Come si sono dissociati? Sarebbe possibile riunirli in una sintesi nuova?

## 3

La risposta alle prime due domande è chiara: concerne l'essenza stessa del cristianesimo. Questa essenza è costituita dalla grazia che si inserisce nella natura per sanarla ed elevarla: l'ordine na-

turale non si compone nella sua armonica costruzione « ascensionale » — le forze interiori soggette a quelle spirituali e queste subordinate a Dio — senza l'inserzione in esso di una forza elevante.

Senza la « sintesi » natura-grazia l'ordine dell'uomo è un ordine sconvolto, in crisi. Attorno a questa sintesi gravita tutto il dramma del peccato, del dolore, della morte e della redenzione; attorno ad essa si muove l'intero dinamismo della vita umana, individuale e collettiva.

Inserendo la grazia nella natura viene integrato tutto l'ordine dell'uomo: l'ordine teoretico che si gerarchizza in fisica, metafisica e teologia; l'ordine pratico personale che si gerarchizza con la « verticale » delle virtù e che si corona nell'atto interiore di contemplazione e di amore che unisce, in Cristo, l'anima a Dio; l'ordine pratico collettivo che unisce in un solo corpo mistico — il Corpus mysticum Christi — tutti i fedeli a Cristo uniti e tra di loro uniti come i tralci alla vite.

Non c'è espressione per quanto minima dell'azione umana che non risenta di questa misteriosa integrazione ed elevazione operata dalla grazia; l'opera lievitante della grazia investe la totalità dell'agire umano.

La conseguenza è evidente: se questo fondamento esiste l'edificio personale e collettivo dell'uomo risulterà ben costruito e compatto, poggiante sopra una pietra angolare capace di sostenerne tutta l'ampia struttura.

La storia della civiltà cristiana, con le sue espressioni di santità nell'ordine interiore e di bellezza, di ordine, di lavoro, di gerarchia, di fraternità, di dignità nell'ordine temporale, è il frutto di questa lievitazione della grazia; porta il segno di questa sintesi mirabilmente costruita nella realtà di ciascun uomo, nella realtà sociale (si pensi alla *res publica christiana*) ed elaborata con tanta precisione nei quadri armoniosi della teologia tomista.

Chi vuole davvero comprendere le idee motrici della storia umana « occidentale » nel periodo che va dalla caduta dell'impero romano sino al rinascimento ed alla riforma deve avere l'occhio costantemente rivolto all'azione fermentatrice di questa « sintesi » umano-divina operata dal cristianesimo.

Le luci e le ombre di questa storia hanno qui la loro giustificazione unica.

E la storia posteriore? E la storia contemporanea?

Ecco: hanno ancora come epicentro del loro movimento questa « sintesi » cristiana; ma, ormai, una sintesi violentemente dissociata, scomposta.

I problemi della grazia che agitarono e fermentarono il mondo della riforma, il disincaglio progressivo della natura da un ordine che la trascende così caratteristico in tutto il periodo che segue alla riforma — illuminismo, idealismo, empirismo — costituiscono la storia della dissociazione!

Dissociato il singolo, dissociata la società soprannaturale, dissociata la fraternità temporale: la struttura della « civiltà dissociata » che spezza la verticale dell'azione nella persona — sottraendo l'uomo all'atto vitale della preghiera e dell'adora-



zione interiore in spirito e verità — e che spezza la solidarietà organica — soprannaturale e naturale — nell'ordine politico interno ed internazionale, costituisce la fisionomia della c. d. civiltà borghese: civiltà parassitaria del cristianesimo, non civiltà cristiana.

Civiltà della dissociazione, quindi civiltà, scomposta, senza equilibrio pacificatore, paurosamente solcato dai bagliori dell'urto e della guerra: e l'esperienza viva di ciò che è la natura senza la grazia, il corpo sociale senza il corpo mistico; un ritorno pagano aggravata dalla inserzione, nelle coscienze e nella società, degli ideali ineliminabili della sintesi cristiana.

Cosa sono gli appelli, consapevoli od inconsapevoli, per la instaurazione di un « ordine » diverso? Dove sta la diversità? Quale elemento radicalmente nuovo potrebbe dare fisionomia di pace e di amore a quest'altro ordine che si desidera? La risposta non può essere che una: bisogna rifare la « sintesi » fra grazia e natura; bisogna ricomporre nelle accresciute forze della natura e della storia umana l'ordine ascensivo e fraterno che riassocia in Cristo e nel Corpo mistico di Cristo l'uomo e gli uomini. Il problema sta tutto qui: nel prendere coscienza delle radici ultime della crisi.

La crisi c'è perché ad un certo punto del corso storico della civiltà cristiana una drammatica dissociazione del temporale dall'eterno ha staccato l'uomo — individuo e collettività — da Cristo; la crisi ha assunto proporzioni così ciclopiche perché la crescita storica così vasta in questo ultimo scorcio di tempo ha allargato a dismisura il raggio della dissociazione; la crisi c'è perché, nonostante tale dissociazione, il cristianesimo rigettato resta nel corso storico come ineliminabile elemento di perturbazione (è elemento di pace e di elevazione solo se accettato; se respinto, resta quale elemento disintegrante e perturbatore); la crisi non può essere superata che mediante una sintesi nuova che operi una nuova inserzione della grazia nell'ordine temporale ed extratemporale dell'uomo e che, perciò, dia volto nuovo e finalità nuova a tale ordine.

La civiltà borghese — o civiltà della dissociazione — deve cedere il posto ad una civiltà di struttura diversa che esprima nelle sue essenziali linee architettoniche l'orientazione « pellegrinante », orante, fraterna, operosa proporzionalmente egualitaria, comunitaria, della città cristiana.

4

Questa è la missione del dotto: rivelatrice della crisi, diagnostica; consiste nella presa di coscienza di questi massimi problemi storici del cristianesimo.

A questa missione del dotto fa riscontro la conforme missione dell'uomo: rifare in sé la sintesi fra grazia e natura! ricomporre in sé l'ordine ascensivo e collettivo del cristianesimo.

In concreto ciò avviene: 1) organizzando la propria vita personale in guisa da dare all'orazione interiore (ascensio mentis in Deum) il primato che

le spetta (la giornata, cioè organizzata in modo da preparare, compiere e sviluppare l'atto, sublime della mediazione); 2) collaborando alla edificazione del Corpo mistico di Cristo attraverso, soprattutto, l'atto essenzialmente sociale del sacrificio eucaristico; 3) orientando la propria vocazione temporale in guisa da tradurre nel concreto della vita umana il comandamento della universale solidarietà fraterna fra gli uomini.

Giorgio La Pira

## Umanesimo e grazia

Umanesimo e grazia: quale contributo costruttivo la meditazione approfondita di questo tema può portare al « mondo moderno », che ha tanto bisogno di soluzioni concrete a problemi concreti, vale a dire terrestri: i problemi della tecnica, dell'economia, del lavoro, delle finanze, della politica, della cultura?

Questa è la domanda che gli uomini d'azione del nostro tempo legittimamente ci rivolgono.

Questi uomini sono, da una parte coloro che credono, che scoprono nella loro fede un elemento positivo di valorizzazione del mondo, della città umana, e che sentono che l'ordine della grazia nel qual essi sono inseriti, permette di restaurare e di consolidare tutti i valori umani. E sono, d'altra parte, uomini che non credono e che, pur preoccupandosi unicamente dei valori terrestri e umani, sarebbero tuttavia felici che si mostrasse loro il rapporto — un apporto fecondo di fermenti — tra un ordine trascendente, ultratemporale, sovrumano (è così che essi lo concepiscono) come il cristianesimo, e l'ordine dei valori terrestri, cosmici, umani, civili, alla instaurazione dei quali essi rivolgono il loro pensiero e la loro azione.

Ci è possibile dare una risposta chiara e costruttiva agli uni e agli altri? Su questo punto, che è il tema fondamentale del cristianesimo, la meditazione teologica può donare agli uni e agli altri, un orientamento sicuro e proficuo per l'azione? Può essa permettere una « presa di possesso » dei valori temporali eliminando ciò che è apparso talvolta (in seguito a una meditazione teologica poco approfondita) come un irrimediabile conflitto tra i « valori eterni » del cristianesimo e i « valori terrestri » dell'uomo?

Sì, una meditazione teologica approfondita

(\*) Riportiamo la nostra traduzione dal francese del testo di una relazione tenuta da La Pira al Convegno degli Intellettuali Cattolici Francesi del 1950. Ve la proponiamo data la sua illuminante profondità e attualità.



condotta sul tema fondamentale del cristianesimo — la grazia — conduce ad una soluzione positiva: agli uomini che vogliono « prendere possesso » della terra, che vogliono costruire un ordine terrestre, che riconoscono il valore e la solidità delle cose create e delle cose umane, questa meditazione mostra che la « presa di possesso » della terra è, in un certo senso, essenziale al cristianesimo. Oltre alla sua finalità ultima, la costruzione della città celeste, la grazia ha una finalità più ravvicinata, legata a quella e che consiste giustamente nel donare solidità, pienezza ed ordine ai valori creativi. E' davvero così? Non ci sbaglieremo? Nella risposta positiva che viene qui data non c'è qualche deviazione proveniente dal bisogno d'azione o da un desiderio troppo spinto di modernità e che recherà danno alle strutture essenziali, eterne, del cristianesimo?

Può sorgere un dubbio a questo riguardo. Inutile qui rammentare le grandi polemiche che si sono recentemente accese sul « cristianesimo e il mondo moderno » polemiche alle quali, nel 1946, è stato dedicato un intero fascicolo della rivista *ESPRIT*, polemiche delle quali si trova un'eco profonda nella luminosa lettera pastorale del Cardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise*.

Ciò che è necessario, è dissipare un simile dubbio. L'ampiezza, l'urgenza, e la complessità degli sforzi che i cristiani sono chiamati ad assolvere nel mondo moderno, esigono che nessun dubbio venga a frenare il loro « slancio » costruttivo.

Se essi sapranno in modo chiaro che è precisamente a loro che spetta la « presa di possesso » del mondo e della città umana (Beati i miti perché possiederanno la terra), se essi sapranno che questa presa di possesso, col lavoro di trasformazione e di elevazione che essa comporta — in un certo senso — una delle finalità apostoliche intrinseche del cristianesimo, allora l'amore intelligente ed attivo che essi spanderanno sulla terra, riuscirà a compiere le grandi cose alle quali Gesù alludeva quando disse: « Voi farete le cose che io ho fatto, e voi ne farete di più grandi ancora ».

Ebbene poiché non c'è alcun dubbio circa la soluzione positiva della questione di cui ci occupiamo, è sufficiente riportarsi al nodo nel quale l'ha posta (e risolta) il più sicuro dei teologi: S. Tommaso.

Qual è la funzione della grazia in rapporto alla natura, e dunque in rapporto a tutto l'ordine della natura, il cosmo, la persona umana, la società e la storia? Risposta precisa: la funzione di ciò che guarisce ed eleva (sanans et elevans). E' una tradizione teologica della parola del Signore: non veni solvere sed adimplere.

In Adamo la grazia aveva un doppio effetto. Da una parte essa « integrava » in qualche modo la natura. D'altra parte essa la elevava all'ordine soprannaturale di Dio.

Allo stesso modo, il peccato ebbe due effetti. Il primo fu di disintegrare in qualche modo la natura. Il secondo fu di impedire l'elevarsi della natura all'ordine soprannaturale di Dio.

Con De Gasperi, a La Verna per la prima Festa della Montagna.

E la redenzione? La *Gratia Spiritus Sancti* quae datur Christi fidelibus? Essa produce, anche se li produce per altre vie, i medesimi effetti della grazia originale. Essa integra in qualche modo la natura. In secondo luogo essa l'eleva all'ordine soprannaturale di Dio.

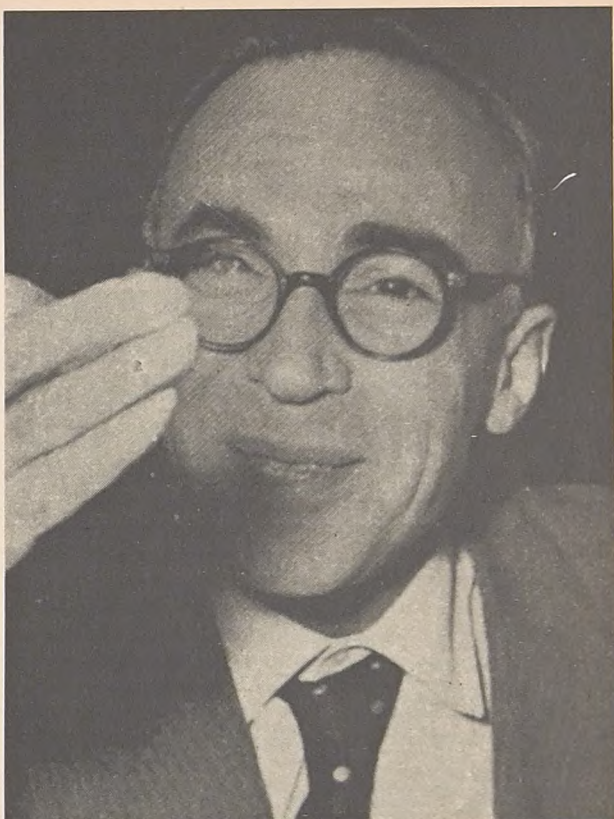
Effetto di guarigione questo significa: restaurazione, consolidamento di tutto l'ordine della natura: questo significa, in un certo senso, principio di santificazione introdotto in tutto l'ordine creato; questo significa che quel mondo che cade sotto i nostri sensi, sul quale si esercita la nostra esperienza, che riempie la nostra vita terrena, « ha valore » agli occhi del cristianesimo. « Ha valore » al punto che una funzione essenziale del cristianesimo stesso, senza la quale la funzione che consiste nell'elevare non può essere assoluta e senza la quale, perciò il cristianesimo sarebbe inesplicabile e contraddittorio, è giustamente questa: « prendere possesso » del mondo creato, cosmico ed umano per guarirlo, ordinarlo, svolgere in esso il ruolo di lievito, conferirgli un dinamismo crescente di vita e di perfezione.

*Et verbum caro factum est et habitavit in nobis.*

Bisogna ripeterlo: « Beati i miti, perché possiederanno la terra ». La parola non è del resto che un'eco del comandamento divino: « Possedete la terra e soggiogatela ».

Ciò non vuol dire che nel mondo tutto è « puro » e santo. I peccati, dal peccato originale, ai peccati attuali (aversio a Deo), i peccati e l'azione del demonio che li suscita, costituiscono un'in-





crinatura, un arresto, un tormento, perfino un dramma, nel tessuto della realtà terrestri, ma si tratta sempre di incrinature episodiche perché la trama intima della realtà resta viva anche se malata, ed essa è guaribile ed è guarita per la grazia di Cristo che vi si spande. Ad ogni modo una cosa è vera, senza equivoco possibile: il cristianesimo non avrebbe senso se il suo ordine non lo portava, prima di innalzare la natura al soprannaturale (accesso della creatura ad un'intimità di vita con il Creatore, con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo) a guarire questa stessa natura e a spandere su di essa, a tal fine, la sua forza restauratrice, la sua luce che irradia la bellezza e la pace!

Il mistero fondamentale dell'Incarnazione è là tutto intero: il vero Dio che assume in se stesso, nella persona del Verbo, ipostaticamente, la natura umana e, attraverso di essa, l'intera realtà cosmica, sociale e storica, l'ordine della quale si svolge intorno alla natura umana.

Instauratio magna in Christo, seguendo la mirabile definizione di S. Paolo.

Ma allora, come conciliare questo orientamento con l'orientamento « celeste » che lo spirito deve giustamente possedere per effetto della grazia che l'investe e lo eleva? Ibi fixa sint corda ubi vera sunt gaudia! Come ammettere che la Dei fruitio — vertice dell'unione con Dio e della contemplazione interiore — sia l'unico punto di riferimento dell'azione umana, così come S. Tommaso dice esplicitamente? Come ammettere la validità della

preghiera? Che dire della vita mistica dei grandi santi?

La contraddizione non è che apparente: la porta celeste che è al termine dell'azione non esclude le tappe terrestri dell'itinerario, al contrario essa la include perché nell'economia ordinaria della grazia non è possibile raggiungere finalmente il porto senza aver fedelmente seguito le tappe terrestri di questo grande itinerario dell'uomo.

No, il cristianesimo non è un'evasione dal mondo. Esso è il lievito del mondo, il sale della terra, la luce del mondo, la città posta sul monte, la fiaccola posta sul candelabro. Tutti i problemi umani dei nostri tempi sono dei problemi che interessano più o meno direttamente, ma necessariamente, il cristianesimo.

Essi interessano l'uomo e, per conseguenza, la grazia che investe nella sua radice la persona umana e, dunque, tutti i problemi che pone la persona umana.

Tale è l'angolo dal quale bisogna oggi guardare con la più grande urgenza il cristianesimo e il mondo. L'opera di Thils Theologie des réalités terrestres, è probante a tale riguardo. Bisogna comprendere, come ci ha invitato a fare il Cardinal Suhard, che il mondo ha bisogno del cristianesimo e che il cristianesimo ha bisogno del mondo.

Bisogna perciò comprendere che il cristianesimo non è una dottrina ed una realtà di evasione, ma una dottrina ed una realtà di costruzione, di conquista, di elevazione.

Giorgio La Pira



# Il cristiano e la gioia

La gioia cristiana è tema delicato, e impone pudore perché sostanzialmente ineffabile. Appartiene infatti a quelle esperienze più vive della vita che non si dicono, oppure si dicono e però non sono mai come si dicono.

Per questo, fissando qualche rapido pensiero (quasi invito a ripercorrere la propria esperienza di gioia connaturata alla fede), procederemo con sobrietà e per allusioni.

## 1. Gioia del compimento

Il mistero della gioia cristiana è sostenuto, nella sua faccia luminosa, dalla serena certezza di vivere in quel Giorno, di cui Gesù disse che Abramo « lo vide e se ne rallegrò » (Gv 8,56). E' il giorno in cui la profezia si è adempiuta e la promessa si è realizzata: il cristiano lo sa, e la sua gioia nasce dalla presenza del Signore che, da allora e per sempre, riempie i nostri giorni e ne fa il Giorno di Jahvè. La venuta del Signore, infatti, dona compimento al « disegno di benevolenza del Padre » e perciò stesso al desiderio dell'uomo, al suo sogno della triplice armonia (col mondo, con gli altri, con se stessa) e alla sua volontà (debole e contraddittoria, certo) di comunione. In Gesù, venuto e ormai presente tra noi, la pace messianica si insedia tra gli uomini, l'alleanza è definitivamente offerta, le nozze si consumano. L'uomo, che con la fede accoglie e ricambia l'offerta amorosa, viene sanato nelle sue ferite, restaurato nelle sue possibilità, elevato al di là delle sue forze native. Anzi, comincia l'insperato cammino verso la « statura dell'uomo perfetto ».

E' questo sentimento di pienezza (di verità adempiuta e di desiderio appagato) che al cristiano fa sgranare gli occhi di schietto stupore e rende ilare il suo cuore perché abitato dalla sicura speranza: egli è perla preziosa, per cui vale la pena di sacrificare tutto (cfr. Mt. 13,14 s.). Il tesoro nascosto (o la perla nascosta) era certo una pecora « smarrita » o una dramma « perduta ». Ma da questa consapevolezza la gioia del compimento si arricchisce di nuove tonalità e si nutre di più profondi motivi: la speranza del Signore, o il suo giorno, dona gioia a quanti l'accolgono non solo perché adempie il nativo desiderio d'essere realizzati e resi umanamente compiuti, ma lo riscatta perfino dalle sue colpevoli degradazioni e dalla potenza di male che ne veniva suscitata.

E così il mistero della gioia cristiana è svelato anzitutto dalla figura di chi trova: la sua è la gioia di chi ha finalmente « ritrovato » il segreto della pienezza desiderata, e perciò gioia di chi sacrifica tutto perché sa (stupito e quasi furbesco) che la venuta del

Signore e la sua prossimità danno « il » senso alla sua vita, gioia di chi vive tutto raccolto nel cono di luce che si diffonde dalla carne umana nella quale è venuto il Verbo, « senso » e « pienezza » di tutta la creazione.

E così, come la biblica fidanzata dinanzi al « Dilettone che viene » (Cant. 2,8), il credente « tende le braccia » (ib. 3,4) al Signore venuto e che verrà presente e da cercare.

La dialettica di presenza e di assenza, che ritma il Cantico e svela l'amore ricolmo eppure non sazio, è la stessa dialettica della vita cristiana: la sua gioia è quella di un « cuore che veglia » (ib. 5,2).

Paradossalmente, nel mentre restaura sul volto dell'uomo i segni della gioia delle origini, la venuta del Signore non arresta il cammino dell'uomo ma gli slarga ulteriori possibilità, quelle possibilità che salgono sul santo monte, dove i prigionieri liberati esulteranno di gioia (cfr. Is. 35,9), e confluiscono nel Regno, dove la gioia sarà perfetta (cfr. Apoc. 18,20; 19,14).

## 2. Gioia della vigilia

E così il cristiano si ritrova sospeso tra le promesse restauratrici e quelle appena intraviste, radicato com'è nell'ottavo giorno che rinnova la prima creazione e inaugura la seconda e definitiva.

La gioia cristiana si avvale dunque di un'altra figura: quella della Sposa acconciata (in quanto « acconciata ») per il suo Sposo (cfr. Apoc. 19,7), quella della vergine che veglia nella notte con la lampada accesa e fornita, quella della « fidanzata dell'Agnello » (Apoc. 21,9) che invoca lo Sposo di non voler tardare e di venire finalmente. Forse, queste immagini o figure i possono racchiudere in quella, umanissima, della Madre che sta per partorire (cfr. Gv. 16,21) sulla quale vale soffermarsi un istante per decifrare, meditando, il mistero della gioia nella nostra pellegrinante condizione.

Il Regno verso cui andiamo, dentro al quale anzi già abitiamo, è la cosa più importante, è ciò che riempie la nostra vita, e tuttavia è la cosa meno visibile. La madre che soffre prima che il figlio nasca, possiede già quello che attende. E' vero che in un certo senso non lo possiede, perché il figlio non è ancora dinanzi a lei con quell'alterità della persona per cui diventa un termine di amore; è immanente a lei, confuso con la sua vita organica. Così il Regno di Dio è già in noi: noi speriamo ciò che possediamo. La nostra è gioia che erompe dalla consapevolezza raggiunta (anzi donataci) che non siamo sterili, ma abbiamo in noi il Regno: lo portiamo in noi come una gestante porta il figlio. L'attesa non è vana, è feconda.

La gioia cristiana è gioia del cuore che vigila nella notte e sa, per le vie misteriose e realissime del sangue, che l'attesa è fruttuosa.

## 3. Gioia della decisione

Per avere in dono questa fecondità, e la gioia che l'accompagna, basta — ed è grandioso — il gesto di una libertà che tutto si assume e si raccoglie per risolversi in disponibilità all'avventura del cammino di liberazione dal male e di progressiva conformazione all'uomo perfetto. La dinamica della gioia è la medesima dinamica nella quale il credente si abbandona, giorno dopo giorno, alla grazia.

Un cammino esigente, anzi pasquale: implica che la vita (la pienezza gaudiosa) va ricercata non a dispetto e nonostante la morte (quasi aggirandola ed eludendola), ma nella e attraverso la morte.

Il desiderio di perfetta e compiuta identità non è più desiderio umanamente impossibile a patto che cambi « figura », accetti di essere « mortificato » e « risuscitato » e cioè « transfigurato », a patto insomma che il desiderio diventi obbedienza: perché la gioia sia perfetta, la strada è quella della obbedienza ai comandamenti (cfr. Gv. 15,9-14).

Il desiderio tramutato in obbedienza ha questo come indirizzo e intenzionalità: dare alla vita umana, alle vicende personali e storiche e anzi cosmiche in cui si dispiega, il pieno senso e la verità, quella svelataci nell'obbedienza di Gesù che si consegnò volontariamente alla morte e perciò salvò e salva ogni realtà creata dall'istinto di morte che la inabita e possiede. La pienezza umana, come pure la gioia che vi è legata, nasce dall'obbedienza al Padre: riconoscerlo come Padre, adorarlo con « riverenza filiale » (cfr. Ebrei 5,17), è la radice della pienezza umana. Ciò significa che la « trasparenza » dinanzi a Dio ha più valore, qualitativamente, della costruzione del mondo. Anzi, paradossalmente, la fonda e le addita termine modello e approdo.

Il mondo e tutte le realtà terrene, per quanto belle e dotate di autonoma consistenza, devono poter essere sacrificate all'apertura al Dio vivo. Il credente non può accettare che il suo orizzonte si limiti all'edificazione del mondo (non vi sarebbe tradimento più sottile e insieme più rovinoso del mistero dell'uomo, e della pienezza cui dice riferimento): perché l'uomo sia se stesso deve riconoscersi come adoratore del Padre.

Certo « andare verso Dio non esige che si voltino le spalle al mondo » come scrive Garaudy, ma a patto che a questa subito si aggiunga l'altra verità, quella che ci ricorda il vero modo di non voltare le spalle al mondo essere quello di correre verso l'incontro con Dio.

Il riscatto delle parziali verità e delle storiche realizzazioni dentro all'ampio e totale adempimento, che la salvezza cristiana promette e realmente dona nella crocifissa obbedienza, nutre la gioia cristiana non di superficiale e acquietante ottimismo ma di robusto radicalismo evangelico. Nel mentre disegnano misteriosamente le linee su cui nel Regno si svolgerà la gioia dei discepoli, le Beatitudini pongono su questa terra le esigenti radici della conversione e additano la via crocifissa dell'umano compimento e dell'unico reale umanesimo.

## 4. Gioia della missione

L'uomo che vive così, accogliendo il dono gaudioso del Regno e sperimentando la logica delle Beatitudini, resta tuttavia un mendicante: la gioia infatti è di natura sua diffusiva, ha bisogno di consensi, ha bisogno di una espansione che coinvolga vaste partecipazioni. La gioia cristiana implica dunque, per dispiegarsi in pienezza e in verità, il mistero dell'apostolato, come mistero di annuncio e di condizione della gaudiosa notizia sul Padre svelato in Cristo e nello Spirito.

L'uomo che vive del Regno e ne ha la gioia deve « collaborare alla gioia altrui » (cfr. 2 Cor. 1,23), spendersi e anzi morire perché altri nascano al Regno. Di questa gioia, della gioia cioè di poter suscitare altre gioie, è figura l'amico dello Sposo, come il Battista volle dirsi (Gv. 3,27-30): quando intuisce che sta per compiersi il miracolo dell'incontro nuziale tra lo Sposo e una qualsiasi creatura e che anzi il colloquio già si è avviato allora l'amico dello sposo si ritira, perché il suo compito è finito, ed anzi si ritira con gioia perché era proprio per questo che aveva lavorato.

La nostra gioia, di quanti lavoriamo perché altri siano coinvolti nel clima nuziale del colloquio col Cristo, è perfetta quando il nostro compito è al suo termine. Fino ad allora non può essere perfetta, perché diminuita dalle nostre incapacità o comunque insidiata dal timore che la nostra missione non si realizzi appieno. Quando scopriamo che essa si realizza, la nostra gioia è piena. Non appena siano instaurati pienezza nuziale e autonomia di colloquio, l'apostolo deve sapersi ritirare non con rammarico ma con gioia. Come è naturale con una gioia commisurata alla generosità con cui l'opera apostolica è stata adempiuta. C'è infatti un lavoro apostolico ossessivo e possessivo, che soffre nel distacco e non trova gioia. Ma se il lavoro apostolico obbedisce alle sue leggi interne, nel distacco e nell'oscurità in cui si appresta a entrare, trova gioia e pace e letizia. Come l'amico dello sposo (« è necessario che lui cresca e io diminuisca ») la cui gioia è perfetta.

Guido Mazzotta



# Maritain neomodernista?

*La riflessione di Maritain nella mutata situazione dopo la "Divini Redemptoris"*

*Le obiezioni di Del Moce e Fessard all'analisi maritainiana del marxismo*

Recentemente sono apparse in Italia due significative opere che simboleggiano due diversi modi, per il cristiano, di porre il problema marxismo-religione: si tratta di « Marx e la religione » di O. Todisco (Città Nuova ed.) e di « Marxismo e Religione » di G. Morra (Rusconi ed.).

Orlando Todisco, di matrice cattolico-tomistica, dopo un'attenta analisi delle opere marxiane (dai componimenti liceali al Capitale) conclude esprimendo la convinzione della possibilità di liberare il marxista dal marxismo ateistico. G. Morra, pervenuto al Cristianesimo da un'esperienza marxista, quale discepolo di Della Volpe, giunge invece alla convinzione dell'impossibilità di conciliare, non solo teoricamente, ma anche praticamente, due concezioni che restano opposte (1).

Ho citato brevemente questi due pregevoli volumetti per dimostrare quanto ancora oggi sia viva e vitale, all'interno del mondo cattolico, un'antica *querelle*, che prende le mosse dagli anni trenta, ossia dalla situazione venutasi a creare in seguito alla Rivoluzione d'Ottobre, all'esperienza della I Guerra mondiale e della crisi del '29 e al pontificato di Pio XI.

Ho accostato tra loro questi quattro elementi, apparentemente del tutto estranei l'un l'altro, perché, a mio avviso, essi danno l'esatta misura della crisi che allora si sta-

va vivendo (2). La prima guerra mondiale e la crisi del '29 determinano il crollo della mentalità « positivista » in senso lato, cioè sostituiscono alla fiducia in un facile, quasi automatico progresso verso « magnifiche sorti e progressive », il sentimento diffuso dell'incombente di una grave crisi. La Rivoluzione d'Ottobre fa emergere prepotentemente la « questione comunista », finora abbastanza mimetizzata tra molti altri problemi e questioni, dando al marxismo un rilievo assolutamente inedito e ponendo sul tavolo la necessità di un confronto con esso.

Infine, Pio XI, proprio coi suoi documenti di condanna al comunismo, fa nascere il dibattito sulla « questione comunista » all'interno del mondo cattolico. Se infatti Pio XI non era il primo pontefice che condannava il comunismo, era d'altronde il primo a condannarlo « in quanto ateo » e non « in quanto contrario al diritto naturale ». Fino ad allora infatti, i pontefici che avevano condannato socialismo e comunismo lo avevano fatto con la motivazione che esso si opponeva al principio d'autorità, al diritto di proprietà, al principio di indissolubilità della famiglia ecc. Pio XI, con la « Divini Redemptoris », condanna invece il comunismo perché « ateo e materialista » (3).

Una posizione di questo tipo lasciava, evidentemente, molto maggior spazio ai cattolici sul piano

culturale e politico, soprattutto li stimolava ad una presenza incisiva e dinamica nella società: se la condanna del comunismo era ancora più ferma, si puntava tuttavia non già su semplici misure repressive (rese d'altronde impossibili dato il venir meno del potere temporale del papa), ma piuttosto su un'azione in positivo, quasi di « avanguardia ». Il comunismo infatti non andava più esorcizzato in quanto sovvertitore dell'ordine stabilito, ma piuttosto criticato in quanto falsamente rivoluzionario rispetto al « disordine » liberale-capitalistico, nella logica immanentistica del quale esso restava imbrigliato, mentre solo una rinnovata, purificata e riquallificata presenza di cristiani poteva essere realmente « rivoluzionaria ».

In questo clima vivo e tormentato matura la riflessione di Jacques Maritain. Convertitosi in età già adulta al cattolicesimo, da una primitiva posizione agnostica, Maritain attraversa una prima fase in cui subisce l'influenza di un ambiente cattolico decisamente reazionario e legato all'« Action Française », un movimento politico-culturale guidato dal laico Maurras, che si opponeva alla società liberale vagheggiando un ritorno all'« Ancien Régime ». La condanna pontificia del movimento libera definitivamente Maritain — che del resto non vi aveva mai aderito completamente — dall'influenza di quel movimento, aprendo una seconda fase del suo pensiero.

E' importante soffermarsi su questo passaggio perché solo da una esatta comprensione di esso è possibile dare un corretto giudizio dell'analisi maritainiana del marxismo, che è l'argomento che qui ci interessa.

Augusto Del Noce, nel suo « Il problema dell'ateismo » (4), afferma che Maritain sottovaluta il mar-



xismo e che il suo pensiero è sostanzialmente incapace di opporgli validamente. Maritain assorbirebbe anzi inconsepevolmente alcuni elementi filosofici propri della visione marxista divenendo in tal modo quasi il precursore del neo-modernismo. Del Noce giustifica questo suo giudizio su Maritain appoggiandolo su una più generale analisi critica di quello che egli definisce « il commento neotomista a S. Tommaso ». Si tratta della tradizione tomista che individua in Cartesio l'iniziatore inconsapevole del cammino della filosofia moderna vera l'ateismo radicale. Nel 'cogito' cartesiano cioè sarebbero già presenti in nuce tutte le fasi successive del pensiero moderno, fino all'ateismo radicale. La filosofia moderna non sarebbe dunque altro che il graduale condurre alle estreme conseguenze il principio d'immanenza postulato da Cartesio. Da una tale chiave di lettura non poteva che nascere storicamente un atteggiamento di netta chisura nei confronti del « moderno », sia sul piano culturale che su quello genericamente politico, da parte della corrente « neo-tomista » della filosofia cattolica. Come dice infatti lo stesso Del Noce, la filosofia di Cartesio « coincide con l'inizio dell'inaltuitività del tomismo » (5).

Maritain dunque assumerebbe, nei confronti del mondo moderno, lo stesso atteggiamento, data la medesima matrice tomista e il medesimo giudizio su Cartesio, espresso in « Tre Riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau ».

E l'atteggiamento errato di Maritain nei confronti del marxismo prenderebbe le mosse proprio nell'atto del superamento della fase « anti-moderna » a vantaggio di una prospettiva « ultramoderna », di cui parlavamo poc'anzi. Secondo Del Noce cioè, il neo-tomismo, che ignora la ripresa cristiana del cartesianesimo, compiuta dal filone italiano Vico-Rosmini, da una posizione integrista e antimoderna, non può che rovesciarsi in una posizione modernista: ciò dato il suo giustificarsi esclusivamente sulla contrapposizione al 'moderno', quindi data la sua « subalternità » nei confronti di esso che, nella prima fase, si manifesta come chiusura, nella seconda come soggiacenza. Maritain dunque, di fronte alla necessità di scegliere tra i fascismi montanti e

la democrazia, sceglie quest'ultima, ma deve perciò adeguare il suo bagaglio filosofico operando un'equazione tra il soggettivismo filosofico che parte da Cartesio e l'egemonia della borghesia sulla società. In questo modo Maritain finisce per dare del socialismo e del marxismo un giudizio meno severo di quello nei confronti del liberalismo, fino a commettere gravi ingenuità, che lo portano ad attestarsi « su una linea di minor resistenza rispetto alla ripresa del modernismo » (6). Del Noce ricorda a questo proposito la critica portata a Maritain da Gaston Fessard, secondo il quale egli si sarebbe servito del concetto marxiano di « classe », di « proletariato », rimanendone poi prigioniero. (7).

A mio avviso, l'analisi di Del Noce, ingiustamente ignorata da tanti nuovi « scolastici » maritainiani, è poco convincente in alcuni aspetti. Innanzi tutto, mi sembra errato il giudizio che egli dà del passaggio di Maritain dalla posizione « anti-

moderna » a quella successiva, più matura. Non mi pare si possa cioè condividere la tesi di un semplice rovesciamento di fronte: a mio avviso Maritain supera la primitiva posizione integrista, proprio approfondendo e sviluppando la concezione tomista della « partecipazione », dell'« analogia ». Come esprime efficacemente A. Pavan (8), essa, nell'ambito della filosofia della storia, si traduce nella concezione « per cui nella storia nulla è assolutamente valore e assolutamente vero, nulla è assolutamente disvalore e assolutamente non-vero; tutto, invece, è ambivalente, e tutto nel tempo si genera da una morte e tutto nel tempo muore per generare ».

Maritain infatti non abbandona la « reazione » per la « rivoluzione », concetti entrambi da lui rifiutati (si ricordino a questo proposito le amichevoli ma ferme critiche di Maritain a Mounier, che del termine « rivoluzione » faceva invece largo uso).

Egli approda piuttosto (e gradualmente) ad una concezione più matura per cui il giudizio da dare del mondo moderno è un giudizio complesso e articolato, che può essere sintetizzato in tal modo: « Il suo errore fu di credere che l'uomo può salvarsi con i propri soli mezzi e che la storia umana può farsi senza Dio. Questo mondo è stato però grande e ha compiuto grandi opere, l'uomo vi ha preso una coscienza più profonda di se stesso, della propria dignità, e della legge che lo chiama a progredire nel tempo; la società civile da una parte, la conoscenza razionale dall'altra, vi hanno realizzato la loro autonomia; pur prendendo, per nostra disgrazia, il posto della saggezza, la scienza e la conquista scientifica della natura, l'industria e la tecnica vi hanno conosciuto successi prodigiosi, e la macchina vi ha portato, per il giorno in cui la ragione saprà regolarne l'uso in vista di fini veramente umani, straordinarie possibilità di emancipazione. A partire dalla Rivoluzione francese e dall'esplosione di idealismo cristiano laicizzato che essa ha provocato nella storia, il sentimento della libertà e il sentimento della giustizia sociale hanno sconvolto e vivificato la nostra civiltà, e bisognerebbe aver animo da schiavo per augurarsi l'annientamento di questo sentimento di libertà e di giustizia, a causa delle sofferenze e dei disordini di cui ha potuto essere occasione. Riassumendo: nello

## Note

- (1) Cfr. a questo proposito l'articolo di I. Petri in « Prospettive nel Mondo » 11-12 Maggio-Giugno 1977.
- (2) Cfr. Paolo Pombeni, *Socialismo e Cristianesimo (1815-1976)* ed. Queriniana Brescia 1977 p. 52-56 e 70-84.
- (3) Cfr. ad es. la « Rerum Novarum » di Leone XIII ai nn. 3-12 con la « Quadragesimo Anno » di Pio XI ai nn. 111-122, e con la « Divini Redemptoris », sempre di Pio XI.
- (4) A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino 1964. Cfr. A questo proposito anche G. Barbiellini Amidei, *Marx e Maritain*, in *Studi Cattolici* Aprile-Maggio 1973.
- (5) Cfr. la voce « Descartes » dell'Enciclopedia Filosofica del Centro studi filosofici di Gallarate pagina 365.
- (6) *Il problema dell'ateismo*, cit. p. 530.
- (7) Si veda a questo proposito la serrata analisi contro le tesi del Fessard, espresse in « De l'actualité historique », Paris Desclée de Brouwer 1960 Tome II pp. 181-191 e 257-293, da parte di A. Pavan in AA.VV. *Il pensiero politico di J. Maritain*, ed. Massimo pp. 91-111.



stesso tempo in cui nel mondo moderno fruttificavano i mali di cui esso portava il germe, pure la crescita naturale e il lavoro interno dovuto al lievito evangelico non cessavano » (9).

In sintesi il mondo moderno (come del resto qualsiasi civiltà, qualsiasi realtà storica) assume dunque un carattere profondamente, radicalmente, ontologicamente ambivalente: è quello che il De Lubac definisce « il dramma dell'umanesimo ateo », cioè il dramma dell'uomo che cerca Dio e marcia verso di Lui, pur negandolo e quindi condannandosi a infinite sofferenze. Non è che la perenne ripetizione del peccato originale.

In questo quadro il marxismo non ha un trattamento privilegiato: anche il marxismo e il comunismo sono fenomeni dal significato ambivalente. Le accuse — di cui ci siamo occupati — a Maritain di ingenuità nei confronti dell'ateismo marxista, sono a mio avviso basate su un equivoco di fondo. Si accusa cioè Maritain (10) di « spiegare » il marxismo sulla base di una inconfessata ribellione morale di Marx, cui Marx stesso volle dare, mediante la dialettica hegeliana e l'economia politica classica, una veste di scientificità. Nulla di più lontano dalla speculazione di Maritain: nessuno più di lui sapeva che l'importanza di una filosofia, la sua reale incidenza sulla storia del pensiero, trascendono le motivazioni emotive, esistenziali e personali del suo autore. Quando dunque Maritain compie quell'analisi, non della filosofia marxista, ma della vicenda esistenziale di Marx, non vuole con ciò ricercare i fondamenti filosofici del marxismo, bensì le radici, le motivazioni del suo largo diffondersi tra masse sempre più vaste di uomini.

Il giudizio di Maritain nei confronti del marxismo come filosofia non può infatti che essere uno: quello della « Divini Redemptoris » di Pio XI, che lo condanna in quanto ateo e materialista. E per Maritain, come per Pio XI, l'ateismo è componente essenziale del marxismo (11).

Ma l'ateismo non è componente essenziale dei marxisti come uomini: sarebbe riproporre l'eresia della predestinazione. Maritain anticipa dunque la distinzione giovannea tra errore ed errante partendo dalla constatazione che, esistenzialmente, gli uomini aderiscono ai movimenti socialisti, non perché convinti

dalla filosofia di Marx, ma perché mossi da un anelito alla giustizia. Di qui l'individuazione della necessità, per il cristianesimo, di ritrovare il suo posto naturale accanto agli ultimi: non è un caso che in « Cristianesimo e Democrazia » Maritain citi l'esclamazione, ancora di Pio XI: « Il grande scandalo dell'Ottocento consiste nel fatto che la Chiesa ha perduto la classe operaia » (12).

In conclusione, a me è parso che tutti i critici di Maritain che ho citato cadano in una contraddizione: da un lato accusano Maritain quanto meno di ingenuità nei confronti del marxismo che va considerato « una filosofia perfettamente coerente » e non va dunque sottovalutata; e dall'altro auspicano una 'Rinascita', un 'Risorgimento', una 'Restaurazione' di un ordine di valori perduto (13).

A mio avviso questa 'Restaurazione' è impossibile se si afferma che il marxismo è una teoria perfettamente coerente in tutte le sue parti. Diventa invece possibile se si assume il punto di vista maritainiano della « sfida »: è nella collaborazione, pratica all'edificazione della città terrena che si mettono in luce le carenze teoriche. Questa non è filosofia della prassi, ma il suo opposto: la filosofia della prassi afferma che il successo pratico è misura della verità teorica; che è ben diverso dall'affermare che solo la verità può rendere liberi, può dare l'autentica felicità. Il confronto sull'uomo è dunque l'« hic Rhodus, hic salta » delle ideologie e delle filosofie: una filosofia non vera non può che dare risultati di morte. E a me pare che questa sia la più formidabile sfida critica al marxismo: alla lunga, la vitalità del corpo la spunta sull'abito stretto.

Ed è per questo, a mio avviso, che Maritain opta per la democrazia: perché solo attraverso il dialogo e la collaborazione gli uomini possono liberarsi degli schemi ideologici disumani. E a me pare che recenti fenomeni culturali gli stiano dando ragione: basti pensare al dissenso nei Paesi dell'Est o ai « nuovi filosofi » francesi, per citare solo due dei tanti « segnali » che indicano inequivocabilmente che è in atto una crisi irreversibile del marxismo.

Sono questi solo alcuni spunti sui quali non si pretende certo dogmatizzare: il dibattito continua.

Giorgio Tonini

## Note

(8) *Ibidem*, p. 92.

(9) *Cristianesimo e Democrazia*, trad. it. Milano Vita e Pensiero 1977, p. 15. La scelta di un brano di *Cristianesimo e Democrazia* non è casuale: a differenza dell'opinione corrente che considera questa e le altre opere di quel periodo come « minori » rispetto ad *Umanesimo Integrato* a mio avviso esse sono quanto mai significative. In particolare, mi pare poco convincente la tesi di Del Noce per cui, dopo *Um. Integr.* il pensiero di Maritain non sia che ripetizione: secondo la mia lettura *Um. Integr.* è una prima tappa, significativa ma anche ancora imbevuta di arcaismi, che saranno superati solo in queste opere.

(10) Cfr. A. Del Noce, op. cit. pp. 533-35.

(11) Cfr. a questo proposito *Umanesimo Integrato*, trad. it. Roma Studium 1946 p. 38 e *La filosofia morale*, tr. it. Brescia, Morcelliana 1973 p. 255.

(12) Tr. it. cit. p. 22. E in questo senso mi pare si debba anche interpretare l'opuscolo « Il significato dell'ateismo contemporaneo », una piccola e bella opera, davvero sfortunata se persino C. Fabro la fraintende, almeno parzialmente (cfr. « Introduzione all'ateismo moderno », Studium p. 19-21). Mi pare sia fare un torto a Maritain pretendere che egli affidasse tutte le sue riflessioni sulle radici filosofiche del fenomeno dell'ateismo ad un libriccino di 40 pagine, che ha invece l'unica ambizione di cercare « di scoprire il senso nascosto della presente agonia del mondo », investigando mi pare più nel cuore che nella mente degli uomini.

(13) Questi termini ricordano curiosamente il carattere « antimoderno » di certo neo-tomismo: sembrerebbe dunque una strana vendetta della vittima sul suo accusatore. Bisogna altresì precisare che questa Restaurazione, che non ha ovviamente alcuna valenza politico-sociale, ma si riferisce a un ordine di valori, è riferita non già alla filosofia precartesiana, cioè alla filosofia medievale, come nel caso del tomismo, ma a quella premarxista, anteriore cioè al « tradimento dei chierici », col quale la filosofia ha preferito alla strada tradizionale della speculazione, quella di farsi energia di trasformazione della realtà storica.



# Le chiese di fronte al nazismo

E' facile riconoscere l'idolo quando, a distanza di anni, abbattuto e coperto dalla condanna e dall'esecuzione collettiva, può essere osservato con distaccato orrore. Ben più difficile è scoprire da contemporanei il volto di un Moloch che passa inosservato agli occhi di una maggioranza che si inganna e si illude. E' noto che l'emergere del nazismo non fu mai correttamente valutato dalle democrazie occidentali compromesse dall'*appeasement* chamberlainiano. Ma quale fu l'atteggiamento dei cristiani di fronte all'ascesa di un movimento che aveva suggerito a Erik Peterson l'immagine dell'Anticristo apocalittico? Risposta esauriente a questo interrogativo, i cui termini trasposti si colorano di appassionante attualità, è data dalla ripresentazione per i tipi della Morcelliana del celebre *Germania religiosa nel Terzo Reich* (Brescia 1977, pp. 334) di Mario Bendiscioli. Il nome dell'autore dovrebbe essere noto a tutti per la sua sapiente opera di *trait d'union* svolta negli anni Trenta tra la cultura tedesca e quella italiana, che per molte generazioni si abbeverò alle fonti delle sue traduzioni di Guadagni, di Adam, di Dessauer. Il volume è stato integrato di una seconda parte, un'accurata rassegna della vastissima produzione storiografica che in trent'anni si è venuta accumulando sull'intricata questione.

La prima apparizione del volume nel 1936 (seguita nel 1937 da una volgarizzazione sintetica dal significativo titolo *Neopaganesimo razzista*) non destò le ire dei censori, che si mossero invece su segnalazione delle SS tedesche quando il testo aggiornato fu tradotto in inglese nel 1939. La Morcelliana fu allora costretta a bloccare la distribuzione e a distruggere in tipografia le

cinquanta copie, ordinate a spese del Bendiscioli, del testo italiano integrato delle aggiunte per l'edizione inglese. Cosa aveva fatto scoprire con scandalo questo libro? A rileggerlo oggi colpisce la lucidità a tratti profetica, l'esattezza dell'intuizione di fondo che lo storico aveva formulato sulla natura neopagana del nazismo, con abbondanza di dati e di informazioni che aveva incominciato a raccogliere di prima mano nel 1923 nella cerchia di Karl Sonneschein.

Nel 1936 il Bendiscioli concludeva con domande preoccupate e pensose, ma non chiuse alla speranza: « Rinnegherà davvero la Germania il suo millenario patrimonio cristiano? Uscirà consapevolmente dalla comunità europea che ha le sue inequivocabili, per quanto misconosciute, radici nel cristianesimo cattolico-romano? Il pensiero rilutta a considerare fino in fondo questa eventualità, a concepire un'isola estranea nel cuore fisico dell'Europa. Giacché questo segnerebbe probabilmente la crisi definitiva dell'egemonia culturale dell'Europa e, nelle sue conseguenze politiche, forse il precipizio nel caso. Ma tutto questo è forse un'oscura ipotesi pessimistica. La Germania non è un'isola né in senso politico né in senso culturale. Troppi fili la legano al mondo di ieri e al mondo spirituale circostante, troppa sostanza cristiana ha il suo passato glorioso, troppo compenetrati di cristianesimo sono gli stessi concetti dell'onore, della fedeltà, della lealtà che la nuova *Weltanschauung* esalta come tipici della morale germanica ».

Ma solo tre anni dopo la voce è incrinata da un accento di sgomento: « Possiamo quindi concludere che le vicende religiose della Germania — e, a cominciare dal marzo

1938, non della sola Germania — nell'ultimo triennio si sono sempre più nettamente svolte sotto l'insegna del *Kulturkampf*, dalla lotta radicale tra due concezioni della vita che non possono conciliarsi e per cui l'affermazione dell'una non può avere luogo che con la negazione dell'altra. Da una parte la *Weltanschauung* nazionalsocialista fondata sulla legge del sangue ed intesa a ricavare dall'anima della razza ariana tutte le verità e le istituzioni di cui vive la società; dall'altra il cristianesimo con le sue chiese, con la sua dottrina, coi suoi sacramenti, con le sue istituzioni sociali, insomma con la sua civiltà radicata in diciannove secoli di storia ».

Ma a quello che doveva essere un confronto anche duro tra visioni del mondo irriducibili l'un l'altra, la cristianità tedesca non giunse compatita, ma diversificata in posizioni articolate e a volte antitetiche. Le chiese protestanti avevano accolto con entusiasmo la salita al potere di Hitler il 30 gennaio del 1933: lo considerarono un consolidamento di quel fronte delle destre che era l'esito glorioso della *nationale Erhebung*, la rinascita nazionale. I *Deutsche Christen* giunsero all'unificazione dei protestanti in una chiesa unitaria del *Reich*, sancita dalla costituzione ecclesiastica dell'11 luglio 1933 su basi rigorosamente razziste. Contemporaneamente sorgeva la *Deutsche Glaubensbewegung*, il cui simbolo, la ruota solare su fondo azzurro, non nascondeva quella sensibilità neopagana che poneva in cima alla scala dei valori il sangue e la razza. Ma la *Reichskirche*, ibrida e forzata mescolanza di luterani, calvinisti e unionisti prussiani, non tardò ad entrare in crisi: intorno al parroco di un sobborgo berlinese, Martin Niemöller, si incomincia a delineare il primo nucleo



di quella Chiesa Confessante (la *Be-kennende Kirche*) che annoverò i più bei nomi della resistenza protestante al nazismo, da Barth a Bonhoeffer. E' proprio nell'ambiente dell'opposizione protestante che si nota un avvicinamento al cattolicesimo. Karl Thieme si rivolse con altri pastori al Papa, «convinti che quel Vangelo per cui Lutero si era staccato dalla Curia del XVI secolo, ora non poteva essere predicato retamente che entro la chiesa romano-cattolica».

I motivi dell'emergere di un movimento che a molti fece pensare allora a quello trattariano di Oxford guidato dal Newman vanno ricercati in un primitivo, netto distacco della gerarchia cattolica dal nazionalsocialismo. Con un'ordinanza del 30 settembre 1930 l'ordinariato di Magonza cominciò agli aderenti alla NSDAP le stesse pene ecclesiastiche in vigore in Francia per gli aderenti all'*Action Française* maurassiana.

Ma nonostante queste diffidenze ufficiali (che nemmeno un tentativo del Göring presso la Santa Sede riuscì a stornare) dal 1932 si sviluppò, ispirata dal ricco industriale cattolico Franz von Papen, una strategia della persuasione, per convincere i cattolici delle positive potenzialità insite nel nazismo per

una restaurazione religiosa. Walter Dirks, un omologo tedesco di Emmanuel Mounier, diagnosticò allora un processo di «fascinazione interiore del cattolicesimo che renderà un giorno possibile la coalizione col nazionalsocialismo». L'evoluzione fu accelerata da una parte dall'identificazione a lungo sostenuta in ambienti cattolici della democrazia repubblicana con la massoneria, dall'altra da una progressiva crisi economica che indusse molti a lasciarsi affascinare dalla facciata legalitaria del nazismo. Monsignor Kaas, presidente del *Zentrumspartei* dal 1928, fornì a Hitler la maggioranza dei due terzi necessaria per conferirgli legalmente i pieni poteri. E' in questa situazione che si giunse ai negoziati tra Santa Sede e Terzo Reich per un concordato, che fu firmato il 20 luglio del 1933 e ratificato il 10 settembre. Molte furono le critiche che Papa Ratti e il suo segretario di Stato Pacelli ricevettero per un'operazione che finì per consolidare il prestigio internazionale dello stato nazista. Ma non va dimenticato che il concordato fornì una base giuridica alla resistenza dei cattolici tedeschi agli attentati alle loro libertà e impedì a Hitler di respingere come interferenze gli interventi della Santa Sede a salvaguardia del diritto.

Di fronte al piano strategico dei dottrinari del nazionalsocialismo (considerato come *Weltanschauung* compiuta ed esclusiva e non semplice dottrina politica e sociale) che tentarono di «sottrarre il popolo alla chiesa, così da svuotare, prima la sua impalcatura amministrativa ed istituzionale di ogni pericoloso elemento reattivo popolare, e abbatterla, poi, senza rumore, come una cosa inutile e superata», i vescovi reagirono con la celebre pastorale di Fulda del 1934: «Tutto quanto noi chiediamo è il rispetto dei diritti di Dio e la piena libertà per la Chiesa di Cristo di trasmettere agli uomini, conforme al suo divino mandato, i tesori di salute della Redenzione, la verità, la moralità e la grazia, e quindi la libertà di impiegare allo scopo i mezzi necessari, corrispondenti ai tempi. Ciò che noi respingiamo e condanniamo è quella mentalità che tende a interrompere la storia millenaria del nostro popolo e minaccia la sua rovina nell'avvenire». Ma se i vescovi condannano il furoreggiare nelle scuole di *Der Mytus des XX. Jahrhunderts* del Rosenberg non mancano i cattolici filonazisti del gruppo *Kreuz und Adler* che sognano una restaurazione dell'impero tedesco e cristiano con le forze ridestate dal nazionalsocialismo, fa-

## BLOCK NOTES

### Crisi nazionale: cultura della conservazione o progetto di cultura?

Quando una società sembra avere solo problemi di conservazione si crea immediatamente come effetto retroattivo un abbassamento di qualità anche a livello di ipotesi culturali venendo negata nella pratica ogni possibilità di progettazione: i Valori che continuano ad essere affermati in linea di principio, sembrano sempre più impotenti e sempre meno credibili a livello di opinione pubblica.

Di fronte alla crisi come emergenza nazionale si mette immediatamente in atto un'operazione culturale che garantisca il consenso, l'apologo più autorevole e credibile è costituito dal ritrovarsi nella stessa barca uniti contro il mare in tempesta come gran parte della stampa quotidiana tende a richiamarci. I lettori sono infatti quotidianamente informati che, anche se non son parte della giustizia sociale, se anche non pagano regolarmente le tasse, e portano i soldi in Svizzera, sono sempre

e comunque dalla parte della ragione, o meglio della «razionalità», mentre gli «altri» pur con tutti i loro problemi si pongono continuamente e sempre di più dalla parte della non-ragione: chi comincia con l'uscir fuori dai confini della norma finirà per essere cacciato dai confini della «realtà». Una società conservatrice è comunque una società violenta perché fonda la sua esistenza sul contenimento dei desideri contrastanti che quando emergono non possono che emergere sotto il segno della violenza più dura. La convinzione più diffusa è che «la presenza dell'altro mi ruba il mondo». Sembra insuperabile il conflitto tra principio del piacere (che si identifica con il desiderio individuale e particolare) e principio della realtà (inteso come lo scotto da pagare per la convivenza sociale). Una società progressista (nel senso che fa compiere un passo in avanti alla libertà dell'uomo) è invece una società non violenta: ciò che ciascuno è, pensa e desidera individualmente deve essere in rapporto con ciò che è e pensa socialmente, in una società di questo genere partecipare non è un problema di spartizione ma un problema di fedeltà a un progetto di uomo e di mondo.

I. r.



cendo così il gioco di chi mirava al *Gleichschaltung* dei cattolici, l'allineamento che doveva poi essere la loro scomparsa come corpo ecclesiale e forza sociale.

Naturalmente il mondo della cultura cattolica partecipò al dibattito sulla natura del nazismo e sui suoi rapporti col cristianesimo. Karl Adam sottolineò con chiarezza il pericolo che i tedeschi, rinnegando la Chiesa cattolica, si incamminassero verso la perdita del loro mondo spirituale per amore di una mitica «cultura della razza» risuscitata dalle funeste fantasie dei neopagani come il Ludendorff e la sua Lega di Tannenberg. Ma ci fu chi affermò sostanziali coincidenze tra cattolicesimo e nazionalsocialismo: dispiace dirlo, ma si ingannarono storici della levatura di Joseph Lortz, teologi come Martin Schmaus, storici delle religioni come Wilhelm Schmidt, famoso per la sua tesi di una *Gottesidee* monoteistica originaria. Rifusero allora le figure di tre vescovi che espressero a chiare lettere il dissenso cristiano da quello che sembrava allora il senso della storia. Il cardinal Michael Faulhaber, arcivescovo di Monaco, in occasione dell'Avvento del 1933, pronunciò parole durissime: «Non abbiamo alcun motivo di voltare le spalle al Cristianesimo e fondare una religione nordico-germanica per poter rendere testimonianza al nostro popolo. Ma non ci dovremo mai dimenticare che non siamo stati redenti da sangue tedesco, bensì dal sangue prezioso del nostro Signore Crocifisso».

Gli opuscoli del Faulhaber (editi nel 1934 dalla Morcelliana nella traduzione di Giuseppe Ricciotti col titolo *Giudaismo, Cristianesimo, Germanesimo* furono recensiti da *Bibliografia Fascista* in termini lusinghieri: «confuta passo per passo le arbitrarie asserzioni dei nazisti, con una preparazione dottrinale da sbalordire e con un acume ammirevole») furono considerati offensivi per il Reich e venne mobilitata la *Hitler-Jugend* per impedire la diffusione. Non meno netti furono il vescovo di Münster Clemens August von Galen e quello di Berlino Konrad von Preysing. Poi nel 1937 venne il dittico delle encicliche antitotalitarie, la *Mit brennender Sorge* del 14 marzo e la *Divini Redemptoris* del 19 marzo 1937.

Si potrebbe continuare a lungo in questo panorama di chiari e di

scuri, di coraggio e di viltà, che ci insegna una volta di più che la Chiesa non è quel *coetus sanctorum* favoleggiato da tutti gli eretici ma la *maculata virgo* in cui si incontrano la povertà delle debolezze umane con la ricchezza della grazia di Dio. Il sangue di tanti resistenti cristiani fu versato anche per riscattare l'imprevidenza, la miopia, l'opportunismo dei fratelli che sbagliarono. Henri-Irénée Marrou, dedicando allo studente cristiano Gilbert Dru, trucidato dai nazisti nel 1944, la sua

*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, citò il *de civitate Dei* agostiniano: «per fidem martyrum pro veritate morientium cum veritate viventium». Sono parole che riassumono il senso della testimonianza bendisciogliana («un impegno di coscienza, il proprio modo di essere cristiani in situazioni di disorientamento, di confusione, di equivoci») che in momenti non più facili ci richiama ad un responsabile discernimento.

Paolo Vian

Tradotto in italiano un testo di Mounier

## Dissociare l'ordine cristiano dal disordine stabilito

Emmanuel Mounier - Personalismo e Cristianesimo  
Ecumenica Bari ed. '77, pp. 113.

Questo scritto di Emmanuel Mounier, da poco tradotto in italiano, compare per la prima volta nel 1939, in una Francia in cui quei rari profeti, impegnati già da tempo nella denuncia dello stato di crisi della loro società, non erano più soli nel cogliere i segni dell'imminente conflitto, perché ormai questi s'affermavano con drammatica evidenza agli occhi di tutto il mondo. Mounier, e con lui altri, subito dopo il 1929, spinto proprio dal clima di «fine del mondo» che in quella occasione si era affermato in nazioni prospere e, fino a poco tempo prima, apparentemente immuni da ogni malessere, aveva interpretato quegli anni come la prima grande crisi della società liberal-borghese. A partire da quel momento, la sua vicenda, attraverso molte altre tappe significative, segnate tutte dall'unione di una profonda riflessione filosofica e di una tensione per l'azione nel concreto, lo portò alla consapevolezza che si rendeva necessaria una rottura con il «disordine stabilito», in-

carnato particolarmente nella civiltà borghese ed individualista. Quel modello di società, di cui Mounier aveva messo a nudo le basi portanti, rivelandone così la natura antitetica rispetto alla concezione, propria della filosofia cristiana, dell'uomo e della sua libertà, proprio quel modello si trovava ora, all'avvento della guerra, ad esprimere in pieno tutte le contraddizioni su di cui si retto fino ad allora. E' per ciò che si può dire che il periodo bellico abbia doppiamente marcato gli uomini e le idee che vi crebbero. In primo luogo esso segnò il passaggio di un numero sempre più crescente di persone alle posizioni di rifiuto e lotta ai regimi totalitari, precedentemente espresse solo da una minoranza impegnata nella testimonianza di ideali fondati sull'uomo e sulla sua condizione di essere libero ed insopprimibile. In secondo luogo, chi rifiutò i miti totalitari, non venne solamente a staccarsi da un sistema di istituzioni o da un modo di impostare la società, ma anche dai valori che avevano giustificato quei prodotti, dal-



la concezione dell'uomo che aveva generato quelle aberrazioni. Il problema del futuro, in quel periodo, non era tanto « che fare »?, ma piuttosto « chi è l'uomo? », perché ogni iniziativa, ogni agire, doveva essere fondato su un'« essere qualcuno », « avere una identità », pena la perdita della forza necessaria ad infrangere il conformismo dittatoriale. Mounier, in un numero di *Esprit* del 1940, per sottolineare l'urgenza di recuperare dei valori da contrapporre al nazionalismo emergente, scrisse: « la tradizione cristiana non appartiene ad alcuna forza nazionale e non è per strappargliela che qui noi la riproponiamo. Ma non c'è dubbio che essa sia la messa-in-gioco essenziale della crisi che attraversiamo, della quale la guerra è solo una tappa... ». Questa messa-in-gioco scandisce il tono ed il significato del binomio « personalismo e cristianesimo », e pone le premesse per confutare le tesi di quanti, con miopia, hanno accusato Mounier di disarmare i cristiani, escludendoli da un autentico impegno politico, e polarizzandone invece l'attenzione verso le iperuraniche altezze dell'antropologia. In realtà, e lo stesso Mounier lo ripetè più volte, il suo pensiero si batté per un riarmo spirituale, in quanto egli vedeva come le esigenze temporali del personalismo potessero riuscire costringenti « solo se la persona trascende ontologicamente ciò che è biologico e sociale », e, d'altra parte, « ... solo una metafisica cristiana assicura questa trascendenza » (ivi - p. 46). Sarebbe inutile cercare nelle sue frasi i limiti che abitualmente si riscontrano nelle denunce legate ad una determinata situazione storica, perché il suo lavoro non si esaurisce nella protesta di un intellettuale di fronte al suo tempo, ma approfondisce ed indica la linea che bisogna seguire per collegare tra di loro i valori universali e le contingenze storiche, e lo fa seguendo l'idea centrale di un rapporto continuo ed evolutivo che è dovere dell'uomo stringere con i propri tempi, non certo per storicizzare i contenuti del messaggio cristiano, di per sé metastorici, né tantomeno per riproporre un certo « agostinismo politico » medioevaleggiante, con il conseguente slittamento del teologico nel divino, bensì superando queste due tentazioni del cristiano per affermare che « l'assoluto è un assoluto vivente, un'esperienza storica permanente. Non c'è un solo momento in cui il cristiano possa essere esonerato dall'inventare la sua risposta agli enig-

mi della storia, alle iniziative profane, alle creazioni e agli errori della civiltà » (ivi p. 38).

E qui si ritrova la sintesi della grande intuizione di Mounier: riuscire a vivere le due dimensioni, quella di cittadino e quella di cristiano, senza alcuna schizofrenia, completandole con le rispettive specificità; « siate nel mondo come se non ci foste, ma siate nel mondo » (ivi p. 104). Adsum, sono presente. Una parola centrale, quasi un nodo, per indicare tutta la profondità del tema dell'« engagement » cristiano. La tensione all'impegno, nasce dall'esistenza concreta della persona ed ha le sue radici nel duplice statuto di quella, d'ordine ontologico e storico insieme. Non s'apre ad utopie di palingenesi sociale, né a presagi catastrofici, perché ogni forma di ottimismo sociale finisce inevitabilmente per trascurare il peccato originale, come pure il tragico pessimismo è facile a dimenticarsi della libertà umana. L'antropologia cristiana, se fosse modellata su di una idea avara di Dio, inteso come un essere impersonale ed alienante, finirebbe con il dare piena ragione alle critiche di Feuerbach e di Marx; l'uomo che essa ci presenta invece « è un essere la cui natura non è stata intaccata in radice, che rimane capace di atti santi e meritevoli » (ivi p. 94), ed al tempo stesso in lui la testimonianza storica si realizza come valore proprio, tanto da costituire il nesso per cui il cristiano può mediare la sua fede in scelte fi-

losofiche e politiche, che lo pongano da personaggio nel mondo. Così il personalismo comunitario nasce come una proposta, o meglio ancora, per dirla con le parole di Mounier, come una avventura aperta fatta più d'avvenire che di passato; potrebbe essere il modo di rifrangere nei nostri tempi, il progetto cristiano di uomo, escludendo ogni integralismo, come pure i facili progressismi. Ma per avventura si deve intendere che mai comunque il personalismo cristiano può ridursi in donchiscottismo, altrimenti si tradirebbe il senso di una filosofia dell'incarnazione, che è anche filosofia della persona, presa nel suo momento storico. In ciò si riunificano con evidenza l'aspetto ontologico dell'uomo con quello storico. Mounier ripete più volte che entrambi devono necessariamente riemergere ogni volta che si crea un dialogo tra l'uomo e la storia. « Restaurare ed approfondire con rigore l'antropologia e la teologia, che sole ci possono dare la regola fondamentale e il senso ultimo di ogni azione civile; e poi, senza riavvicinamenti prematuri, senza intrusioni intemperanti nel sacro, tenendosi lontano dal moralismo o dal semplice esercizio d'eloquenza che camuffa la frode con una difficoltà, apprendere il proprio mestiere di uomo d'azione, di sindacalista, di uomo di stato, di rappresentante, così come ogni altro mestiere, onestamente e in modo sottomesso alla realtà... questo è il nostro realismo » (ivi p. 109).

Gianluca Salvatori

## Ciclo di conferenze in ricordo di padre

Nel corso delle manifestazioni per il centenario della nascita di P. Agostino Gemelli, l'Università Cattolica di Milano ha programmato, per ricordare degnamente il suo fondatore, un ciclo di conferenze, la prima delle quali è stata tenuta dal Rettore dell'Università Cattolica, Giuseppe Lazzati, della quale hanno dato ampio resoconto i quotidiani. Il prof. Ezio Franceschini ha poi ricordato la figura di P. Gemelli, medico socialista, diventato francescano, dalla personalità forte ed entusiasta, proteso nello sforzo incessante e continuo per la costruzione, nell'Italia degli anni venti, dell'Università Cattolica, come stru-

mento di autonomia culturale, come fucina per un rinnovamento della cultura cattolica, e per la formazione delle nuove generazioni di intellettuali, che fossero coscienti della propria ispirazione cristiana e disponibili ad un impegno civile. Di qui l'intuizione di un'Università nuova, diversa e dialetticamente aperta a un continuo rinnovamento religioso e civile, e che facesse partecipi gli altri di valori che sono insiti in una radicata cultura cristiana, nel senso lato del termine.

Ma le celebrazioni del centenario gemelliano non vogliono ridursi a semplici commemorazioni: per questo le altre conferenze saranno le-



# Università: leggere Humboldt

Se è opera pedagogica e culturale importante, nella contemporanea coscienza giovanile, quella di riannodare i fili del tessuto storico, di offrire il senso critico della continuità (connessa con la novità) storica, ciò credo vada compiuto anche per il problema dell'Università. Si tratta di riattingere il passato come insegnamento, come possibile insieme di « verità » (più che di « Verità ») vivibile e vitale, in forma rinnovata e accresciuta ed originale, anche ora.

La particolare durezza del tempo nostro, la gamma di problemi storicamente nuovi che oggi pone una riforma seria di quella istituzione decrepita e mostruosa che è diventata l'università italiana (qui, fare raffronti con l'università nelle altre nazioni può essere istruttivo e positivamente sprovvincializzante), può unirsi con l'ascolto di alcune pagine importanti della teoria dell'università europea più o meno recente. Aiuta ad innervare il progetto di università con il senso, il gusto, l'ordinato rigore della riflessione teorica. Aiuta a capire che il problema della università è, in senso forte e per nulla evasivo, problema di cultura.

Assistiamo in Italia, in questi anni, ad una ripresa di interesse per Wilhelm von Humboldt (1767-1835),

pensatore tedesco contemporaneo alla rivoluzione francese, all'era napoleonica, a Kant; partecipe, con Goethe, del transito dall'illuminismo al romanticismo in Germania; protagonista della rinascita culturale e politica del Prussia e, soprattutto, della riorganizzazione universitaria tedesca attraverso la fondazione dell'università di Berlino, (1810). L'interesse odierno per Humboldt verte, soprattutto, sulla sua filosofia del linguaggio anticipatrice di numerose scoperte contemporanee.

Humboldt, tuttavia, come appare dallo schematico tracciato biografico, è stato teorico ed operatore della moderna università tedesca, prototipo, a sua volta, della moderna università europea (anche italiana: cfr., per questo aspetto, F. Tessitore, *Il modello Humboldtiano di Università*, prefazione a W. von Humboldt, *Università e umanità*, Napoli, 1970). Ma non è proprio questo « modello », incarnato nelle diverse realtà nazionali, rifiuto dalle diverse storie dei popoli, allargato e rimodellato da diversi apporti culturali, complicato, ripreso, reinterpretato, non è proprio questo « modello » ad apparire in irrimediabile crisi? Il riferirsi ad esso non risulta, di fronte alla realtà delle cose, astorica e antistorica retorica?

Non sembra una dimissione da una ricerca di verità che sia interpretativa dell'oggi?

Mi sento di poter affermare che il « modello » humboldtiano (inteso come applicazione storico-concreta; realtà organizzata ed operativa) è, in larghissima misura, irrimediabilmente trascorso, passato. Ma mi sembra che persista vivo e vitale l'insegnamento humboldtiano per quelle che definirei le *intenzionalità fondamentali* che possono e debbono orientare, ispirare, animare la formulazione di un « modello ». Per Humboldt — mi pare — furono le seguenti.

Una visione della scienza, intesa non tanto come sapere onnicomprensivo e assoluto, ma come attività aperta, opera di una ragione disponibile a trarre lezioni dalle cose, a crescere e a far crescere l'umano custodendo e vivendo il proprio limite.

Una visione dell'educazione (*Bildung*), neo-umanistica, incentrata cioè sull'uomo e sul rapporto uomo-mondo: l'uomo mentre imprime una forma al mondo (custodito come mondo) forma se stesso. « Coltivare » è anche « coltivarsi ». Il problema educativo rimbalza sul registro antropologico. La università ha — quale propria peculiarità — di unire attività di ricerca scientifica ed educazione dell'individuo attraverso una comunità di discenti e di docenti (*tutti*, a diverso modo, ricercatori).

Una visione, del nesso università-sviluppo nazionale. Humboldt formula il suo modello di università, nella lucida e profonda consapevolezza della « politicità » di esso, del suo dovere servire l'interesse nazionale in un momento storico dato, proprio mentre egli stabilisce i limiti dell'intervento dello stato nelle istituzioni formative. Non è nazionalismo il suo (Humboldt è e resta un « classico ») ma senso storico, consapevolezza dei soggetti storici.

Possono allargarsi, modificarsi, trasferirsi gli oggetti interni a questa intenzionalità fondamentale. Ma la loro importanza orientatrice, il modo stesso in cui Humboldt le ha formulate e connessi, non è privo di insegnamento anche per noi.

Marco Ivaldo

## Il padre Agostino Gemelli

gate a temi culturali attuali — e perenni insieme —. Ne è prova la conferenza del prof. Gustavo Bonfadini, una delle prime *matricole* della Cattolica, che ha analizzato il significato di quel fenomeno culturale che fu la rinascita della neoscolastica italiana ed ha confrontato il messaggio provenienteci da esso con l'attuale situazione di *morte della filosofia*, provocata dal rifiuto della metafisica da parte del laicismo contemporaneo. Nella diversa situazione, diversi devono essere gli strumenti culturali dei cattolici: se la visione cattolica del mondo scaturisce dal confronto dell'Annuncio con la cultura del tem-

po, è chiaro che, mutato il secondo dei termini, deve mutare anche l'atteggiamento intellettuale dei cattolici. Dunque « il cattolicesimo si presenta all'uomo d'oggi più come un mistero da interpretare, che non come una dottrina da fruire nella sua pacificata determinatezza ». E in un mondo come l'attuale, disperato perché capace solo di scienza, compito dei cattolici è quello di dare il loro contributo nella ricerca della *sapienza*, che per essi ha il suo fondamento nella fede. C'è, per i gruppi FUCI, di che interrogarsi.

Marco Doglio