RICERCA

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

Verso l'Assemblea federale: temi e proposte

Perché l'annuncio di fede

Cercare e richiedersi il perché dell'annuncio è la volontà di riscoprire il significato della fede che professiamo a parole, è aiutarci come credenti e praticanti a metterci in cammino permanente di crescita di fede e di riscoperta delle esigenze della Parola. Dai documenti conciliari appare chiaramente come l'evangelizzazione non può essere semplicemente intesa come primo annuncio ai lontani e nemmeno come semplice proclamazione e spiegazione della Parola: essa è annuncio, ma insieme attuazione della salvezza, perché la Parola non si rivolge a delle intelligenze ma a delle persone, al mistero della propria vita e alla loro disponibilità al mistero. Scopo dell'evangelizzazione è infatti « il trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa (...): è il cambiamento interiore (...) è il convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri » (EN. 18).

Come l'annuncio di fede

Dal documento pastorale della C.E.I. su Evangelizzazione e Promozione Umana rileviamo che « le modalità non alternative ma complementari e co-essenziali dell'evangelizzazione sono: la Parola il sacramento la testimonianza » (EPPU. n. 17).

- **Evangelizzazione mediante la Parola:** la comunità dunque evangelizza innanzitutto attraverso la Parola, nei molteplici momenti in cui essa è proclamata ed annunciata. La catechesi e il contatto personale sono mezzi classici con cui la comunità cerca di far crescere al proprio interno la fede.

Oggi, in una società sempre più cristianizzata, in cui aumenta il numero dei lontani, degli indifferenti, dei « soddisfatti », occorre pensare delle forme di annuncio che esprimono la tensione missionaria della Chiesa. Richiamarsi agli apostoli « mandati » materialmente e fisicamente in cammino sulle strade degli uomini per andare incontro agli uomini del loro tempo e di ogni ambiente. Come l'apostolo Paolo, anche noi oggi dobbiamo metterci in cammino; verso i nostri fratelli lontani, per incontrarli e per incontrarci nel dialogo sui valori, sui problemi, sulla cultura: per conoscere le domande che essi pongono alla vita, alla chiesa, alla fede: per fare loro la proposta del Cristo.

Deve essere allora la nostra sollecitudine di apostoli a farci porre in cammino verso di loro, per provocare le domande della fede, per avviare un dialogo di vita: occorre studiare i modi e le occasioni di questo incontro, cercato innanzitutto nel contatto personale, nella cordialità del rapporto umano, nel calore dell'amicizia.

Il Concilio cita « l'apostolato del simile verso il simile » come una forma di apostolato degno di particolare attenzione (cfr. AA. n. 13) e l'EN, raccomanda che « i giovani, ben formati

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Anno XXXII - n. 10 - ottobre 1976

Verso l'Assemblea federale:

nella fede e nella preghiera, diventino sempre più gli apostoli della gioventù » (EN. n. 72).

- **Evangelizzazione mediante il sacramento:** la comunità evangelizza anche attraverso la liturgia e i sacramenti, che sono, oltre che celebrazione del mistero, annuncio al mondo che non siamo noi a costruire l'amore, ma che esso è dono e anche l'amore che possiamo darci scambievolmente ci viene da Dio. Le nostre comunità hanno questa trasparenza nelle loro celebrazioni?

La dimensione da recuperare e da far recuperare e quella di una liturgia che ritualizza dei gesti di vita (e non dei gesti banali, senza significato) e che celebrando nel mistero certi gesti li restituisca alla vita quotidiana carichi di quella novità di vita e di significato che deriva ad essi dal contatto con il Cristo.

- **Evangelizzazione con la vita:** altra modalità di evangelizzazione è la testimonianza che nel mondo di oggi ha bisogno di esprimersi in modi nuovi: la testimonianza personale e silenziosa può essere oggi più segno di individualismo religioso, che d'impegno e può anche essere un alibi per sottrarsi alle esigenze più complesse che il testimoniare oggi, esposto al rischio di essere fine a se stesso o di essere efficientista. L'impegno morale a vivere in coerenza con i principi del Vangelo deve nascere dalla consapevolezza di dover essere « segno di Cristo », il quale, ci costituisce « suoi testimoni » e forma nel senso della fede e nella grazia della Parola, perché la forza del Vangelo si esprima nella vita quotidiana, familiare e sociale (cfr. L.G. n. 35).

Come ogni segno che vale per il rimando ad una altra realtà così anche noi con il nostro stile di vita, dobbiamo saper proporre agli altri l'esperienza del Cristo, e raccontare il suo amore, esprimere la speranza di una vita liberata.

Il modo con cui, personalmente, siamo chiamati ad essere testimoni di Cristo, risente della mentalità in cui viviamo. Si può dire che oggi è l'amore, espresso nelle categorie culturali di oggi, il segno che meglio parla del Cristo.

L'amore oggi deve farsi capacità di rapporti personali autentici, leali, in cui l'altro si senta preso sul serio, accolto e valorizzato per ciò che è: per cui l'altro si senta qualcuno perché sente di aver accanto un fratello disposto a sicrificarsi per lui, a pagare di persona, a spendersi per lui.

Oggi l'amore all'uomo prende volentieri il nome di solidarietà, di condivisione, di giustizia. Questo pone quindi l'esigenza di inserirsi nelle strutture della vita civile, perché attraverso di esso che si organizza la vita dell'uomo ed è lì quindi che si gioca il suo destino di libertà e di autenticità. E' importante che in questi ambienti « difficili » il cristiano sappia mantenere tra sé e i progetti che elabora la distanza critica del Vangelo; che sappia sottrarsi alla logica delle strumentalizzazioni e dell'appiattimento, che sappia conservare la creatività di fare con competenza proposte innovative.

sommario

pag. 4 **Scegliere l'uomo,** di Donato Coco

pag. 6 **Il simbolo di fede - 4) Incarnazione, passione, morte e resurrezione del Figlio di Dio,** di Giuseppe Ferraro

pag. 15 **recensioni: Profilo di Luigi Sturzo,** di Giovanni Cagnetti

pag. 16 **recensioni: Cristologie e confronto,** di Ignazio Sanna

temi e proposte

La comunità e le persone esprimono con le opere la loro testimonianza a Cristo, ma c'è un'altra forma di testimonianza che accompagna questa e le toglie ambiguità: quella della Parola. Gli apostoli, i cristiani della prima comunità « confessavano » Cristo cioè parlavano di Lui, proclamavano la loro fede in Lui. Gli apostoli potevano dare questa testimonianza di Cristo « perché avevano visto e udito », cioè perché avevano fatto un'esperienza personale piena del Cristo e non potevano non parlare. Il coraggio della testimonianza, nel nostro contesto socio-culturale, anche a noi può venire solo se « abbiamo l'anima colma in Cristo, se la nostra vita è condotta da Cristo e non sappiamo fare a meno di annunziare ciò che abbiamo visto, sentito, goduto e sofferto ».

L'annuncio in università

Quanto detto prima ci sembra aiuti a stabilire il senso che l'evangelizzazione può avere nella realtà universitaria. Ma se crediamo alla necessità dell'annuncio di fede nella realtà universitaria è necessario scoprirne i metodi pastorali e quindi precisare l'identità della FUCI come movimento che si pone nella sua globalità il problema della pastorale universitaria. Abbiamo detto altre volte che si tratta di scoprire la domanda di fede di dare ad essa una risposta evangelica. Si tratta di saldare le ansie le tensioni profonde presenti nella realtà studentesca con le istanze fondamentali dell'evangelo.

E' questo l'impegno specifico che ci viene confermato anche dai risultati del recente convegno della Chiesa italiana: realizzare l'annuncio sulle difficili frontiere del dibattito e della dialettica culturale; Capire e discernere criticamente i segni del Regno nell'utopia e nelle ansie profonde dell'uomo, come emergono dalla realtà universitaria. Essere promotori dell'unificazione fra quanto di positivo emerge nel cammino dell'uomo di oggi con le istanze del messaggio, ci chiama anche alla critica e alla dialettica fraterna, al superamento di qualsiasi forma di conformismo, culturale o politico. E' necessaria invece nuova capacità di riflessione e di elaborazione culturale, nuovo rigore nelle analisi e nelle proposte. Solo così è possibile fare passi avanti.

E' questo uno spazio specifico che possiamo rivendicare nell'attuale realtà giovanile a confronto con le altre esperienze associative presenti, è una ricerca che avevamo cominciato al Congresso e che va preseguita, nel delineare, in primo luogo, più precisamente la nostra identità. Si tratta di tener conto delle mutate condizioni del quadro ecclesiale, civile e culturale, per questo dovremo in qualche modo aggiornare la nostra riflessione con la costante preoccupazione però, di essere fedeli a quanto è presente nella realtà studentesca. E' su questa duplice e difficile fedeltà, al contesto ecclesiale ,alla condizione studentesca, che si gioca il nostro essere, nell'oggi.

Non è un impegno facile e chiediamo il contributo di tutti.

Laura Rozza - Giuseppino Monni

pag. 18 **Dopo il convegno su « Evangelizzazione e promozione umana »** di Guido Mazzotta

pag. 23 **Note e letture,** di g. m.

pag. 24 **Il nuovo cinema tedesco: W. Herzog,** di P.A.B.

pag. 25 **Cenni sullo strutturalismo,** di Anna Turra

pag. 26 **Il colloquio di Venezia su Jacques Maritani,** di P.V. Aimone Braida

DOCUMENTAZIONE

pag. 27 **L'itinerario spirituale di Jacques Maritani,** di Olivier Lecombe

pag. 31 **Del pane e delle rose,** di Laura Rozza

Scegliere l'uomo

Dio ha scelto l'uomo. Questa è la buona notizia del Natale. L'uomo vale tanto da meritare di essere scelto da Dio una volta per sempre. Ora Dio e uomo sono una sola umanità. Ora Dio non può più fare a meno dell'uomo. Ora l'uomo, rinunziando a Dio, rinunzierebbe pure alla propria umanità.

Dio ha scelto l'uomo ed è diventato uomo. Tale è vissuto su questa terra. Non ha preso le sembianze d'uomo per "apparire" all'uomo. Ha assunto per sé il modo di essere, di sentire, di vivere proprio dell'uomo; è nato e morto come nasce e muore ogni uomo di questa terra. Dio non è venuto a noi dal cielo, ma dal seno d'una donna. Egli non è apparso fra noi come uomo già fatto, ma è nato, è vissuto, è morto. Ha lottato contro il male. Ha conosciuto le ore terribili dell'agonia. Non ha fatto una bella morte.

Dio ha scelto l'uomo ed è vissuto come un uomo fra gli uomini. Non è stata la sua un'esistenza eccezionale. Ha avuto una vita come gli altri e con gli altri, con una famiglia, con degli amici, col popolo. E' andato alle feste. Non ha mai disdegnato un invito a cena. Non ha trovato disdicevole che Maria gli profumasse il capo e i piedi con soavissimo unguento. E' stato l'Emanuele, "Dio con noi", Dio degli uomini, di tutti. Ha voluto che i suoi più intimi, i discepoli della prima ora, gli tenessero compagnia nel momento della prova suprema.

Dio ha scelto l'uomo ed è vissuto per gli uomini. Per sé non ha voluto compiere nessun miracolo. Per gli altri ha fatto meraviglie. Le moltitudini inferme ed affamate gli hanno strappato dalle mani miracoli senza fine. Dio, scegliendo l'uomo, è divenuto servitore dell'uomo. E' stato il difensore della libertà e dei diritti di ogni uomo, specie dei più deboli, dei senza nome, di quelli considerati come buoni a niente, perduti e maledetti. Egli ha resistito alla seduzione del potere: non è mai ricorso alla forza della propria divinità per strappare un consenso. Ha rispettato la libertà dell'uomo. Non si è imposto, ma solo proposto. Egli è stato medico e avvocato, amico fratello e padre. Ha detto che niente vale quanto l'uomo. E che la legge, la religione, la morale, se non servono a far crescere in umanità, non valgono. L'uomo vale più del sabato.

Dio ha scelto l'uomo con tutte le sue esigenze. « Non di solo pane vive l'uomo », questo è vero; ma per vivere è necessario anche il pane. Quando le moltitudini dimenticarono o pensarono che si potesse fare a meno di mangiare, Dio tenne presente questa elementare esigenza dell'uomo e chiese che si collaborasse con lui perché ci fosse pane a sufficienza per tutti. Dio, scegliendo l'uomo, non vuole per l'uomo solo il minimo indispensabile. Lontano dall'abitato, Egli compì il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci; tutti ne mangiarono a sazietà e ce ne fu d'avanzo!

Dio non offre all'uomo solo ciò che gli garantisce la sopravvivenza. Vuole che l'uomo viva pienamente, soddisfacendo tutte le più autentiche esigenze del proprio essere di carne e di spirito. Così, quando il giorno dopo il miracolo nel deserto, la gente ritornò a chiedere che piovesse di nuovo manna dal cielo, Dio scoraggiò la sequela, dicendo che un altro pane voleva dare e che per questo era venuto. Fu allora che parlò d'un pane che non si può comprare, d'un pane che più si mangia e più si vuol mangiare, d'un pane cioè che non risolve il problema della sopravvivenza, ma crea altre esigenze, appagabili solo nell'amicizia, nella comunione, nello spezzare il pane, senza paura di non averne a sufficienza per sé. Non basta avere di che nutrirsi per vivere da uomini: è necessario mangiare insieme, vivere soffrire e gioire insieme, perché ogni uomo trovi gusto a vivere, si senta libero e felice nell'amore.

Dio, scegliendo l'uomo, ha scelto il bisogno umano della festa, del dialogo, dell'amicizia. Dio ha scelto l'uomo col suo bisogno di vivere con gli altri. Per questo ha voluto che l'uomo l'accogliesse come uno di casa. E a chi lo ha accolto, Dio ha detto grazie e gli ha aperto il cuore alla gratitudine. Dio è stato un uomo che, se tu lo avessi incontrato, lo avresti ringraziato per niente, per il solo fatto d'averlo incontrato. Egli ha insegnato prima ancora che la gratitudine, l'arte difficile di essere tale che l'altro ti ringrazia perché sei così. L'altro ti ringrazia se lo consideri un dono del cielo, uno di cui tu non puoi fare a meno per essere te stesso.

Dio, divenuto uomo, ha insegnato la gratitudine per ogni cosa e verso tutti. Tutto è dono. Tutto è grazia. La vita e ogni capello della nostra testa. Un volo d'uccello e un fiore di campo. La pioggia e il sole. L'incontro con un bambino o con un peccatore. Tutto parla del Regno.

Se tutto è dono, c'è uno al mondo che ama e che dona. C'è uno che ti dona la vita e che poi ti fa regalo di tutto il resto. C'è uno che ti dona la vita e ti dà la possibilità di viverla, e di essere grato, e di valere come uomo. Perché l'uomo vale tanto quanto è capace di ricevere un dono — la vita anzitutto — e di dire grazie! Natale è Dio che si fa dono all'uomo. La lezione del Natale è che l'uomo deve farsi dono, deve met-

tere tutto se stesso nelle mani di un altro, di Dio, per divenire dono di Dio per tutti.

Non c'è altro dono più grande che Dio ci possa fare, dopo il Natale, che l'amicizia, l'amore, la presenza d'un altro come noi, d'un uomo. Il dono non vale tanto per quel che è ma per chi lo fa. Dio a Natale fa regalo all'uomo dell' uomo. Il dono di Dio vale infinitamente. Dopo il Natale l'uomo vale quanto vale Dio: infatti con il Natale, facendo dono all'uomo dell'uomo, Dio ha donato se stesso. E fatto dell'uomo il Regno di Dio su questa terra. E una terra su cui Dio si è incarnato è già paradiso.

Dio ha scelto l'uomo concreto, l'uomo di tutti i giorni, l'uomo che si ritrova in tutti gli uomini: i giusti e i peccatori, i piccoli e i grandi. Davanti a Dio non c'è più giudeo o gentile, schiavo o libero, uomo o donna, ma sono tutti un solo uomo, parte della divina umanità. Certo, Dio, facendosi uomo, ha avuto delle preferenze. Alcuni uomini fra tutti gli altri sono stati privilegiati della sua amicizia. I piccoli, i poveri sono il segno della sua presenza disarmata e indifesa in questo mondo, divina presenza che non s'impone con la forza della violenza e della sopraffazione, ma si propone come qualcuno da accogliere nell'amore più vero e disinteressato.

Le preferenze di Dio non si esauriscono mai in chi ne è oggetto. Tendono a fare dei prediletti i testimoni più convincenti dell'amore di Dio per il mondo, della sua gelosia per ogni uomo. Anche per i ricchi. Anche loro sono carne di Dio da liberare dalla schiavitù della potenza del denaro. I poveri sono la carne di Dio che ha fame e sete di giustizia. I ricchi sono la carne di Dio che per vivere ha bisogno di essere liberata dalla tenia dell'egoismo, dall'avidità. E' in nome di Dio che i poveri, con la loro pazienza, la loro fede, il loro amore, devono incoraggiare, convincere, costringere i ricchi a riconoscere nel più piccolo, nel più debole, la carne propria, l'osso delle proprie ossa, la presenza di Dio che libera dala paura, dall'inclinazione alla violenza, alla sopraffazione, al dominio ad ogni costo.

Dio a Natale è venuto a dirci che non bisogna aver paura dell'uomo. E' venuto ad abbattere il muro della divisione tra l'uomo e Dio e tra uomo e uomo. E' venuto ad inaugurare una nuova stagione per l'uomo, quella dell'amore; un nuovo stile di vita, quello della convivenza; un nuovo avvenire, quello della fraternità della riconciliazione della pace.

Celebrando il Natale la Chiesa — e con essa ogni cristiano — dice di voler scegliere l'uomo secondo l'insegnamento del suo Signore e Maestro, per esserne presenza di salvezza in tutti i tempi. Ma che significa oggi scegliere l'uomo? E in che senso questa scelta è una buona notizia per tutti?

Scegliere l'uomo oggi, significa due cose essenzialmente: rivalutare l'uomo e assicurargli un avvenire umano.

Ogni scelta implica una rinunzia. Scegliere l'uomo è metterlo al primo posto nella scala dei valori che sono alla base delle nostre decisioni e opzioni quotidiane. Tutto ciò che è richiesto dalla scelta dell'uomo ha un valore. Tutto ciò che è contro tale scelta non ha senso, è male.

E' l'uomo totale che oggi dobbiamo scegliere. E' l'uomo reale, non quello della filosofia e della morale, ma l'uomo che Dio ha scelto e che Dio vuole. E' l'uomo che è stato Dio stesso che dobbiamo prendere come progetto d'esistenza. E' l'uomo chiamato ad essere oltre se stesso, non solo in un futuro più o meno lontano, ma adesso, che dobbiamo promuovere. E' l'uomo che è tutta l'umanità di ogni uomo e di tutti gli uomini, che è chiamato a farsi carne di Dio e che noi, come Chiesa e come cristiani, siamo impegnati a "concepire" e a far vivere nella potenza dello Spirito, nella libertà e nell'amore.

E' l'uomo-persona, non l'uomo-economico, è la comunità, non la massa, che deve occupare e governare la terra. E' un compito immane. L'uomo sta prendendo ancora adesso coscienza della sua vocazione alla libertà nella responsabilità e alla felicità nella comunione. Solo ora l'uomo comincia a comprendere la serietà della lezione del Natale. E' l'opus Dei che gli si chiede di compiere. Ma ciò che è impossibile all'uomo da solo è possibile all'uomo con Dio.

Non dobbiamo affaticarci invano: non dobbiamo contorcerci, soffrire le doglie del parto per dare alla luce un uomo che non è uomo, sia che abbia le sembianze d'un uomo frustrato, monco, pieno di complessi e di paure, sia che abbia le manie del superuomo, la pretesa dell'autosufficienza. Il nostro impegno con tutti gli uomini di buona volontà — la Chiesa non è esperta in umanità? — deve essere quello di dare alla luce un uomo-immagine-di-Dio, capace di riconoscere i propri limiti e nello stesso tempo libero del proprio io, per divenire, nell'amore, assieme agli altri, più di se stesso.

Dobbiamo creare e ricreare ogni giorno un habitat fatto di pensieri di desideri di esigenze di sogni di progetti di speranze, entro il quale l'uomo possa respirare aria di famiglia e di festa. Ogni uomo che viene alla luce deve poter intuire che tutto il mondo degli uomini sta vivendo nella sua attesa e che tutto quel che si pensa e si compie è orientato verso la sua venuta. Dobbiamo creare degli spazi più ampi di accoglienza e di speranza per "colui che viene", per ogni uomo che nasce, per ogni uomo che, nato secondo la carne, non ancora ha una propria esistenza e fisionomia umana, un nome e una voce: non ancora è nato alla libertà e all'amore.

Scegliere l'uomo significa operare per fare il mondo degno dell'uomo. Un mondo dove l'uomo, ogni uomo, si trovi a suo agio. Un mondo che sia una casa e non un serraglio, un mondo da cui l'uomo non deve difendersi, ma in cui trovi naturale vivere insieme, amarsi. Scegliere l'uomo significa aiutare l'uomo a costruire delle città e delle abitazioni nelle quali gli spazi non siano misurati dal metro dell'interesse, del profitto, della speculazione, ma pensati e realizzati con fantasia e amore.

Scegliere l'uomo significa inven-

tare una famiglia dove i rapporti marito-moglie e genitori-figli siano fondati anzitutto sulla consapevolezza, ogni giorno sempre più gioiosa e liberante, che si è tutti fratelli, tutti figli dello stesso Padre, dal quale ogni paternità deriva il proprio significato.

Allora la sincerità, il dialogo, la comunione, l'amore, il servizio diventano realtà quotidiana, un nutrirsi reciproco di umanità, e la famiglia cresce in libertà santità e grazia, in sapienza e letizia, davanti a Dio e davanti agli uomini.

Se la famiglia, tutta assieme, prende coscienza che vi sono vincoli più forti della carne e del sangue, e che solo da quelli quest'ultimi ricevono piena luce e garanzia di autenticità e stabilità, scopre pure che essa è parte e segno di un'altra famiglia, quella umana, verso cui deve aprirsi se vuole essere se stessa. La famiglia intuisce, allora, che essa è in funzione del mondo degli uomini, chiamati tutti ad essere famiglia di Dio. Avverte che per realizzarsi deve rinunziare a vivere chiusa in sé e porsi in ascolto, in dialogo vitale con tutte le altre famiglie, con chi ad una famiglia propria ha rinunziato, col mondo intero. Allora non sarà più considerato una evasione, una dispersione di energie e di amore interessarsi all'altro come ad uno di famiglia, come ad uno che viene prima del padre e della madre, dei figli e dei genitori in quanto tali. Questi ultimi potranno dire di aver messo al mondo un uomo nuovo — e quindi in lui di esser rinati — quando un proprio figlio chiamerà fratello ogni uomo. E' questo che è venuto a dirci Dio a Natale.

La scelta dell'uomo esige la stessa radicale decisione, la stessa totale disponibilità, la stessa libertà richiesta per l'ingresso nel Regno. Sì, perché è l'uomo il Regno di Dio, il suo dominio comprato a caro prezzo nel sangue. Guai all'uomo che compra l'uomo col denaro e con la forza! Guai all'uomo che asservisce l'uomo assecondandolo negli istinti di dominio e di morte! Beato l'uomo che guadagna l'uomo e se lo acquista fratello nell'amore! Egli è l'uomo nuovo, l'uomo definitivo, nato il giorno di Natale, insieme con Dio. Egli è il futuro dell'uomo, inaugurato a Natale, quando Dio ha preso un volto e un nome in Gesù di Nazareth, il Salvatore!

Donato Coco

Il simbolo
Incarnazione pa
del Figlio di Dio

La prima parte della professione di Gesù è stata dedicata alla sua vera divinità, vera eguaglianza con Dio Padre nell'unità e identità di natura espressa dalla consostanzialità, nella vera e propria generazione dall'essenza del Padre, nella coeternità con lui e nella attività della creazione: Gesù è Dio.

Ora il Simbolo di fede viene a professare la reale umanità dello stesso Gesù; egli, Figlio eterno di Dio, si è fatto uomo, in modo misterioso per opera dello Spirito Santo nel seno di Maria vergine, Gesù è vero uomo. Divenuto vero uomo, egli ha vissuto una vicenda umana in ordine alla nostra salvezza: per noi uomini, per la nostra salvezza ha patito, è stato crocifisso, è morto, è risuscitato ed è salito al cielo. Il « mistero » di Gesù si svolge nei singoli « misteri », l'incarnazione, la passione, la morte, la risurrezione. Lo stesso identico Gesù, l'unica persona è il Figlio di Dio e il Figlio di Maria, è Dio e uomo. Non vi sono due figli, ma unico è il Figlio di Dio che è nato prima del tempo nell'eternità del Padre e nel tempo s è fatto storia nascendo dalla Madre umana.

La professione cristologica del credo è discendente; segue piuttosto il movimento del vangelo giovanneo: « In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio... E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi » (Gio. 1, 1-2. 14); « Nessuno sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava... » (Gio. 13, 3); « Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo, ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre » (Gio. 16, 28). Il ciclo completo espresso da queste ultime parole è anche quello del simbolo: discese — si è fatto uomo — è salito al cielo. Sono i tre momenti del mistero totale di Gesù. Dopo la professione della divinità di Gesù viene la professione della sua umanità e vicenda terrena e poi la professione del suo ritorno là dove egli era prima mediante la glorificazione: « E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dove era prima? » (Gio. 6, 62); « Ora Padre glorificami davanti a te con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse » (Gio. 17, 5).

Nel presente studio, dopo aver mostrato gli apporti del simbolo apostolico al nostro simbolo riguardo al presente ciclo cristologico e il significato di testo mescolanza e fusione, verremo al commento dei singoli punti della professione di fede.

note

(1) Cfr. lo studio classico di F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, zweiter Band, Leipzig 1900, pp. 541-661.

di fede -4

ssione morte e risurrezione

1 Fusione del simbolo apostolico con il simbolo Niceno

Nel ciclo cristologico il simbolo costantinopolitano riceve alcuni apporti significativi dal simbolo apostolico. Paragonando il Niceno con il Costantinopolitano faremo risaltare gli elementi provenienti dall'Apostolico.

N	*NC*
Per noi uomini e per la nostra salvezza discese	Per noi uomini e per la nostra salvezza discese
	dal cielo
e si è incarnato	e si è incarnato
	per opera dello Spirito Santo
	da Maria Vergine
si è fatto uomo	e si è fatto uomo
	fu crocifisso per noi *sotto Ponzio Pilato*
ha patito	ha patito
	e fu sepolto
	è risuscitato il terzo giorno
	secondo le scritture
è salito al cielo	è salito al cielo
	siede alla destra del Padre
verrà	e di nuovo verrà
	nella gloria
a giudicare i vivi e i morti	a giudicare i vivi e i morti
	e il suo regno non avrà fine.

In questa trascrizione gli elementi assenti nel N e presenti nel NC, presi dal simbolo Apostolico sono quelli sottolineati, e cioè:

— *per opera dello Spirito Santo da Maria vergine;*
— *fu crocifisso sotto Ponzio Pilato;*
— *fu sepolto;*
— *siede alla destra del Padre* (1).

Gli altri elementi assenti nel N e presenti nel NC sono propri di questi ultimi, con alcuni apporti del simbolo di Gerusalemme. Da questo semplice confronto nasce subito l'osservazione sui diversi caratteri del simbolo Niceno che è tipicamente orientale e di quello Apostolico che è tipicamente occidentale. Nel simbolo orientale il linguaggio ha una qualificazione più « teologica ». Si usano per la vicenda terrena di Gesù le parole: « incarnato », « fatto uomo » « ha patito ». Questa terminologia risente dell'opposizione contro l'eresia gnostica che negava la realtà dell'incarnazione, della vera umanità e dei veri patimenti del Figlio di Dio. Il simbolo occidentale ha un'andatura più « storica », che si manifesta nelle espressioni designanti le persone storiche entrate nel mistero di Gesù: « da Maria vergine » « fu crocifisso » « sotto Ponzio Pilato » « fu sepolto ». La concretezza di queste indicazioni collocate nel cuore della professione di fede indica immediatamente il diverso temperamento della mentalità occidentale latina in confronto a quella orientale. Ed è senza dubbio interessante e significativo, per l'unione dei cristiani, per l'unione di Oriente e Occidente, che un simbolo, nato in Oriente, abbia inglobato tutti gli elementi orientali e tutti gli elementi occidentali, fondendoli e unificandoli in una unica professione di fede. Questo simbolo, che è ancora oggi quello di tutti i cristiani sparsi nel mondo, realizza veramente l'unità di fede dell'Oriente e dell'Occidente.

2 Analisi dei punti di fede

(a) « per noi uomini e per la nostra salvezza »

Notiamo anzitutto che l'espressione « per noi uomini e per la nostra salvezza » nella costruzione della seconda parte del ciclo cristologico a cui dà inizio, riguarda tutte le proposizioni che seguono; è per noi uomini e per la nostra salvezza che egli non solo è disceso e si è incarnato, ma altresì è risorto, è salito al cielo e verrà a giudicare. Con ci si pone in rilievo il momento radicalmente funzionale della persona di Gesù, la sua orientazione alla nostra redenzione e liberazione dal peccato.

note

(2) Cfr. L. SABOURIN, *Les noms et les titres de Jésus* Paris 1962, pp. 135-148.

L'affermazione, inoltre, sta per indicare l'universalità della redenzione. Soggiace la duplice polemica: quella antica, dei tempi ancora apostolici, contro i Giudei, i quali ritenevano che la salvezza fosse destinata unicamente a loro, con esclusione degli altri. Si pensi a tutta la polemica di San Paolo con i giudaizzanti, all'interno della stessa comunità cristiana primitiva. E poi la polemica successiva contro la gnosi le cui dottrine soteriologiche escludevano dalla salvezza alcune categorie di persone. Probabilmente ai redattori del simbolo sono presenti soprattutto le teorie gnostiche. La salveza degli uomini è stato lo scopo principale della venuta del Figlio di Dio nel mondo.

Compendiando le profezie e le speranze dell'Antico Testamento, Zaccaria pieno di Spirito Santo dice il suo inno: « Benedetto il Signore di Israele perché ha visitato e redento il suo popolo e ha suscitato per noi una salvezza potente... salvezza dai nostri nemici » (Lc. 1, 68-69.71). L'angelo, dando l'annuncio ai pastori attribuisce a Gesù il titolo di salvatore: « Vi annuncio una grande gioia che sarà di tutto il popolo, oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore che è il Cristo Signore » (Lc. 2, 10-11). Simeone, tenendo tra le braccia il bambino Gesù esclama: « I miei occhi hanno veduto la salvezza » (Lc. 2, 30) e Giovanni Battista, riprendendo le parole del profeta Isaia annunciava: « Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio » (Lc. 3, 6). I Samaritani, dopo aver conosciuto Gesù esprimono la loro fede: « Noi crediamo perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo » (Gio. 4, 42). Proclamando Gesù risorto davanti al Sinedrio, Pietro dice: « In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possano essere salvati » (Atti 4, 12). « Il Dio dei nostri Padri ha risuscitato Gesù che voi avete ucciso appendendolo alla croce. Dio lo ha innalzato con la sua destra facendolo capo e salvatore » (Atti 5, 30-31)). E' questo sottofondo biblico, cui si possono aggiungere altri testi, che viene riecheggiato nella professione di fede cristologica « per noi uomini e per la nostra salvezza ». Nel simbolo non è presente il titolo di Salvatore dato a Gesù nei testi neotestamentari (2), ma questo punto della professione di fede ne è l'equivalente. Abbiamo in essa enunciato il principio dell'« essere per gli altri ». Gesù è essenzialmente la persona « per gli altri ». La sua esistenza è perfettamente relativa, è una relazione. Come Figlio di Dio egli esiste « dal Padre » e « per il Padre », è cioè relatività pura al Padre. Divenuto uomo egli inserisce nella sua umanità questa pura relatività al Padre e agli uomini, che esplorerà nell'annientamento della croce: « Bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato » (Gio. 14, 31); « Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici » (Gio. 15, 13). L'essere di Gesù è piena dedizione, di tutto se stesso. In questa chiave si può avere una qualche penetrazione della sua persona, del suo mistero che in quanto credenti ci coinvolge.

(b) « discese dal cielo e si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine e si è fatto uomo »

L'espressione del simbolo: « discese dal cielo e si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria vergine e si è fatto uomo » non indica tre momenti distinti, ma un unico evento, un'unica realtà, un unico mistero: l'incarnazione del Figlio di Dio nel seno di Maria per opera dello Spirito Santo. Il modo di esprimerlo in tre parole risente della polemica antignostica. La prima espressione « discese » sottolinea l'aspetto di umiliazione e di annientamento del Figlio nel venire tra di noi, nella nostra condizione. L'inno contenuto nell'epistola ai Filippesi esprime la stessa realtà con altri termini: « Gesù Cristo pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua eguaglianza con Dio ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo divenendo simile agli uomini » (Filip. 2, 6-7). Il quarto vangelo usa la terminologia spaziale del discendere in contrapposizione all'ascendere: « Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà ma la volontà di colui che mi ha mandato » (Gio. 6, 38). E' la concezione cosmologica biblica che considerando il cielo, l'altezza come l'abitazione di Dio facilitava questo linguaggio spaziale per descrivere l'umiliazione del Figlio di Dio Tale linguaggio è ampiamente ripreso nella tradizione dai santi Padri, il significato è intimamente religioso.

« Si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria vergine e si è fatto uomo ». La parola « incarnato » « sarkothenta » ha un chiaro accento antidoceta, antignostico. Non significa una trasformazione del Figlio di Dio in carne, ma che il Figlio di Dio prese la carne umana vera e non fittizia per renderla sua propria. E' l'eco del prologo giovanneo: « Il Verbo si fece carne » (Gio. 1, 14). Paolo parla del « Figlio nato dalla stirpe di Davide secondo la carne » (Ro, 1, 3). Gesù stesso apparendo agli apostoli dopo la sua risurrezione, mostrando il suo corpo dice: « Guardate le mie mani e i miei piedi, sono proprio io! Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho » (Lc. 24, 39). E la lettera di Giovanni: « Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù è venuto nella carne è da Dio » (1 Gio. 4, 2). « Molti sono i seduttori che sono apparsi nel mondo i quali non riconoscono Gesù venuto nella carne » (2 Gio. 7). Il docetismo è una tentazione periodica contro la vera fede in Gesù e fin dall'inizio prosperò nelle sette gnostiche, suscitando, nel campo dei fedeli frequenti difese della vera « incarnazione » del Figlio di Dio. Basterà pensare a tutta l'opera di Sant'Ireneo. Il Papa Damaso in una lettera del 375 al ve-

(3) Cfr. H. DENZINGER - A. SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, editio XXXV emendata, Romae 1973, n. 148.

(4) R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, p. 74.

scovo Paolino, di Antiochia, scrive: « Bisogna confessare che egli stesso, Sapienza, Verbo, Figlio di Dio ha assunto un corpo umano, l'anima, la sensibilità, cioè l'intero Adamo e per essere chiaro, tutto il nostro vecchio uomo, senza peccato » (3). Per « carne » si intende nel senso biblico, tutta la natura umana, corpo anima e sensibilità. Se il Figlio di Dio non avesse assunto la natura umana completa, noi, gli uomini, non saremmo salvi. Per togliere questo eventuale dubbio, oltre alla parola « incarnato » (sarkothenta) viene aggiunta anche l'espressione: « si è fatto uomo » (enanthropesanta). Il Figlio e Verbo di Dio è veramente, pienamente uomo. Con queste tre espressioni: « è disceso » (katheltonia) « si è incarnato » (sarkothenta) « si è fatto uomo » (enanthropesanta) i padri del concilio Niceno e di quello Costantinopolitano hanno definito la vera umanità del Figlio di Dio e l'hanno fatto tracciando tre aspetti antignostici della sua incarnazione. Tanto il suo corpo che la sua anima sono veramente umani; la sua umanità è come la nostra. Non vi è finzione o apparenza né nel suo corpo né nella sua carne. Il dogma è esplicitamente rivelato nel Nuovo Testamento, in modo massiccio e evidente: Gesù è uomo. Il modo di definirlo del simbolo rivela una spiccata preoccupazione antignostica e antidoceta.

Così la vera fede in Gesù, come ci fa credere che egli è vero Dio così con la stessa forza ci fa credere che egli è vero uomo. Solidale con Dio nella divinità egli non è meno solidale con noi nell'umanità. Perciò ci ha redenti, ci ha salvati, ci ha liberati radicalmente e definitivamente.

In questa professione di fede viene inserita la persona di Maria e la persona dello Spirito Santo; il Figlio di Dio si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria vergine. Dalla professione antignostica veniamo alla realtà storica: Maria, la concezione verginale di Gesù. L'origine di Gesù è avvolta nel mistero. Il vangelo di Giovanni vi insiste mettendo in rilievo che la vera origine di Gesù è il Padre, dal quale egli proviene in maniera totalmente trascendente. Questa origine di Gesù viene descritta dai cosiddetti racconti dell'infanzia contenuti nei vangeli di Matteo e di Luca, non certo allo scopo di svelarne il retroscena, ma di confermarne l'aspetto misterioso. Matteo, e specialmente Luca, narrano le prime tappe della vicenda di Gesù usando parole prese dall'Antico Testamento per presentare, con materiale interno alla Sacra Scrittura, tutto l'avvenimento come il coronamento e la realizzazione della speranza di Israele nel quadro della storia di salvezza. La frase del simbolo: « Si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine » riprende il testo dell'annunciazione: « Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio » (Lc. 1, 35). Ora, questo testo, notano gli esegeti, è concepito e costruito sotto l'influsso di un testo veterotestamentario con il quale si può mettere in parallelismo, Es. 40, 35:

Esodo 40, 36	*Luca 1, 35*
la nuvola	la potenza dell'Altissimo
copriva della sua ombra	coprirà dalla sua ombra
il tabernacolo	te
la Gloria del Signore	Colui che nascerà da te
riempiva la dimora	sarà santo e chiamato
	Figlio di Dio

L'evangelista descrive il dato attuale, oggetto del suo messaggio, e cioè il concepimento di Cristo in Maria, in funzione di un dato scritturistico: la manifestazione di Dio nell'arca dell'alleanza. La posizione della nuvola sul tabernacolo e della potenza dell'Altissimo su Maria è descritta mediante lo stesso verbo: adombrare, coprire con l'ombra (episkiazein). Le conseguenze di questa manifestazione sono analoghe: da una parte il tabernacolo è riempito della Gloria del Signore, dall'altra Maria è riempita della presenza di un essere che prende il nome di « Santo » e di « Figlio di Dio ». « Il testo dell'Esodo implica due manifestazioni complementari della presenza di Dio; presenza al di sopra, presenza al di dentro. La prima è il segno della trascendenza di Dio, la seconda della sua immanenza; egli dimora in mezzo agli uomini, in un tabernacolo... Il rinnovamento escatologico di questa duplice presenza si compie in Maria. Lo Spirito viene su di lei affinché ella concepisca senza conoscere uomo. E colui che ella concepisce appartiene alla sfera divina: Figlio di Dio nel senso di ipostasi di Dio, Santo nel senso di trascendente » (4). Questa esegesi raggiunge l'intento: il Figlio di Maria è per identità il Figlio di Dio in senso trascendente. Maria ne è il tabernacolo, il tempio che ne accoglie la presenza e la gloria. Matteo dal canto suo nota in modo esplicito la verginità di Maria nel concepimento del Figlio. L'angelo dice allo sposo: « Giuseppe figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. Essa partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù; egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati. Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emanuele che significa Dio con noi » (Mt. 1, 20-22)).

Nella nostra professione di fede, incentrata sul Cristo, abbiamo i tre attori della salvezza: Dio Padre di cui Gesù è il Figlio unigenito; Gesù, Figlio eterno di Dio e Figlio temporale di Maria, lo Spirito Santo, per opera del quale il Figlio di Dio diviene il figlio di Maria vergine. Ed è presente, vitalmente legata al mistero, la persona di Maria. Qui perciò,

note

(5) W. PANNENBERG, *La foi des Apôtres. Commentaire du Credo*, Paris 1974, pp. 83-84.

(6) H. DENZINGER - A. SCHONMETZER, *o.c.*, n. 301.

nel cuore della Trinità salvifica e dell'Incarnazione ha radice la dignità di Maria, madre e vergine. La professione di fede della nascita di Gesù dalla vergine è stata sempre una grave difficoltà in ogni tempo. Oggi sembra essere il modo mitico con cui si vuole inculcare l'origine di un uomo divino: « Con la nascita verginale si ha a che fare con una leggenda... Il motivo di questa leggenda... è di spiegare il titolo di Figlio di Dio » (5). Ora bisogna osservare anzitutto che la filiazione divina di Gesù non si fonda assolutamente sul fatto che Gesù non abbia un padre umano, poiché la filiazione divina non è un fatto biologico ma ontologico, non è un processo accaduto nel tempo, ma nell'eternità di Dio. Dio è da sempre Padre e Figlio e Spirito Santo. Il concepimento di Gesù non comporta che nasca un nuovo Dio Figlio, ma che Dio, in quanto Figlio dell'uomo Gesù assuma la creatura uomo così da essere per identità egli stesso il Dio Uomo. La verginità di Maria nell'atto della sua maternità divina e quindi il concepimento verginale di Gesù non è un mito. Non è certo una realtà raggiungibile mediante l'intelligenza umana con le sole proprie forze, come non lo è nessun punto della fede. Ma è verità e realtà di fede. Nessuna demitizzazione può toglierla dal patrimonio e dall'esperienza di grazia che è la fede. Quindi il credente di oggi, come il credente del tempo in cui fu promulgato il simbolo, professa con certezza e con tranquillittà la fede nella maternità verginale di Maria e reciprocamente nella filiazione verginale di Gesù, allo stesso modo come professa la fede nella filiazione divina e trascendente di Gesù da Dio Padre e la sua incarnazione nel tempo. Questa stessa fede verrà rinnovata nel simbolo del concilio di Calcedonia (anno 451) in cui al titolo di vergine dato a Maria sarà aggiunto anche in modo esplicito quello di Madre di Dio (6).

(c) « fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato ha patito e fu sepolto »

Dopo il mistero dell'incarnazione viene quello della passione e morte. Nell'espressione del nostro simbolo: « fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, ha patito e fu sepolto » la parola « ha patito » che è già nel simbolo Niceno, intende ancora accentuare, contro i doceti, e contro gli gnostici, che Gesù ha esperimentato una vera sofferenza, autentici dolori.

Possiamo vedere in questa parola il sottofondo di innumerevoli testi neotestamentari nei quali si afferma la passione di Gesù. Oltre ai testi delle profezie quali « Il figlio dell'uomo deve soffrire molto » (Lc. 9, 22 e paralleli) vi sono quelli dopo la risurrezione; ai discepoli di Emmaus: « Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella gloria? » (Lc. 24, 26); « Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare da morte il terzo giorno » (Lc. 24, 46), vi è soprattutto il racconto della passione e morte che in tutti i vangeli occupa un'estensione unica rispetto alle altre parti.

Vi è poi, nel nostro simbolo, la professione di fede di carattere storico: fu crocifisso sotto Ponzio Pilato e fu sepolto, presa dal simbolo Apostolico; manca l'indicazione della morte, che è compresa nella sepoltura. Se l'espressione: « ha patito » rivela preoccupazioni antignostiche, il dato: « fu crocifisso sotto Ponzio Pilato » con la sua concretezza temporale e locale, storica e geografica toglie ogni possibilità di apparenza. Gesù crocifisso non è un fantasma, non è una livrea fittizia del Verbo di Dio, impassibile; è il Dio Uomo che esperimenta la passione nella sua umanità — corpo e anima — fin nelle estreme conseguenze. La menzione del governatore romano, oltre a dare il riferimento storico, sottolinea che si tratta di un atto pubblico, giuridico, che accadde nella luce di una piena testificabilità. Si vede soprattutto l'orchestrazione giovannea del processo davanti a Pilato; Gesù Crocifisso è diventato il tema centrale della predicazione di Paolo e della sua meditazione di fede sugli eventi; combattendo contro la sapienza pagana e le esigenze dei giudei, scrive: « Mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani » (1 Co., 1, 22); « Io ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo e questo crocifisso » (1 Co, 2, 2). Anche la sepoltura di Gesù è oggetto della predicazione apostolica. Nel discorso di Antiochia di Pisidia facendo la storia del Signore, Paolo rievoca: « Pur non avendo trovato in lui nessun motivo di condanna amorte chiesero a Pilato che fosse ucciso. Dopo aver compiuto tutto quanto era stato scritto di lui lo deposero dalla croce e lo misero nel sepolcro » (Atti 13, 28-29) e la sepoltura, insieme con la morte, entra nella prima « tradizione » della fede: « Vi ho trasmesso dunque anzitutto quello che anch'io ho ricevuto, che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le scritture, fu sepolto » (1 Co. 15, 3). Il crocifisso, questo scandalo della fede, resta; come ai tempi di Paolo era scandalo e stoltezza, così lo è oggi, lo è in ogni tempo. La contemplazione del crocifisso nutre la soprarazionalità della fede dei credenti; in lui si unificano giustizia e grazia, in lui è il sacrificio redentore che salva, in lui è l'essenza del culto cristiano.

La proclamazione dell'evento di fede della crocifissione, nella persona di Gesù crocifisso era parte ineliminabile del mistero pasquale e perciò dell'esperienza cristiana; segna la strada per cui ogni credente deve necessariamente passare. In tale esperienza sarà donata anche l'intelligenza che supera le umane possibilità. Nell'oscuramento e nel buio del Calvario e della morte di Gesù è immanente la luce della risurrezione del Signore della gloria.

(7) Cfr. *RESURREXIT, Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus*, Roma 1970, édition préparée par E. Dhanis, Roma 1974, la bibliografia si trova a pp. 651-745 ed elenca 1510 opere.

(d) « è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture »

Il mistero e il dogma fondamentale della fede cristiana è contenuto in una delle prime professioni che è già stata citata e che riprendiamo qui integralmente: « Vi ho trasmesso dunque anzitutto quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici » (1 Co. 15, 3-5). La risurrezione di Gesù è l'evento da cui è uscito il cristianesimo e la chiesa. E' con l'avvenimento di Pasqua che comincia la storia della confessione di fede in Cristo. E questo punto di partenza è, nello stesso tempo, il fondamento oggettivo e permanente di questa professione di fede. Dalla fede in Gesù risorto costituito Signore e Cristo è partito il movimento, interno alla fede, che ha portato all'intelligenza della sua filiazione divina, della sua preesistenza, della sua divinità espressa chiaramente con le categorie sapienziali. Di ciò abbiamo parlato precedentemente trattando all'inizio del ciclo cristologico i nomi di Signore e Cristo. E' nella luce della risurrezione di Gesù che prende corpo tutta l'intelligenza di fede della sua persona. « Se Cristo non è risuscitato allora vana è la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede... se Cristo non è risorto è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati » (1 Co. 15, 14-17). Con la risurrezione di Gesù noi siamo al fondamento della fede; la risurrezione è il mistero unificante della persona di Gesù che gettò la sua luce sulla parte anteriore della vicenda di lui, fino alla sua preesistenza eterna e sulla parte seguente che si prolunga fino alla parusia e nell'eternità: il suo regno non avrà fine. La risurrezione è il principio di intelligibilità di tutta la professione di fede nei suoi singoli punti.

La risurrezione è stato il tema centrale dell'annuncio apostolico, secondo il mandato affidato da Gesù. Nel discorso tenuto a Pentecoste Pietro dice: « Dopo che secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato sciogliendolo dalle angosce della morte perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere » (Atti 2, 23-24). « Questo Gesù Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni » (Atti 2, 22). Dopo la guarigione del paralitico, come sua spiegazione, Pietro dichiara: « Avete ucciso l'autore della vita, ma Dio l'ha risuscitato dai morti e di questo noi siamo testimoni (Atti 3, 15). Davanti al Sinedrio, insieme a Giovanni: « La cosa sia nota a tutti voi e a tutto il popolo d'Israele: nel nome di Gesù Cristo il Nazareno, che voi avete crocifisso e che Dio ha risuscitato dai morti costui vi sta innanzi sano e salvo » (Atti 4, 10). « Il Dio dei nostri padri ha risuscitato Gesù che voi avete ucciso appendendolo alla croce » (Atti 5, 30). In casa di Cornelio, Pietro rinnova lo stesso annuncio: « Essi lo uccisero appendendolo a una croce, ma Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e volle che apparisse non a tutto il popolo ma a testimoni prescelti da Dio a noi che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti » (Atti 10, 39-40). Egualmente Paolo, nel modello della sua predicazione ai giudei: « Dio lo ha risuscitato dai morti ed egli è apparso per molti giorni a quelli che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme e questi ora sono i suoi testimoni davanti al popolo » (Atti 13, 30-31). La predicazione e testimonianza della risurrezione è l'elemento costitutivo perché uno venga iscritto nel numero degli apostoli. Tale è la regola enunciata da Pietro per la restituzione del collegio dei Dodici con l'elezione di Mattia al posto di Giuda: « Bisogna dunque che tra coloro che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi incominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di tra noi assunto in cielo uno divenga insieme a noi testimone della sua risurrezine » (Atti 1, 22-22).

La testimonianza della risurrezione ci è data nei racconti evangelici della tomba vuota e delle apparizioni di Gesù. La sua penetrazione spirituale ci è offerta dall'epistolario paolino e dal quarto vangelo. La risurrezione è mistero che si colloca nel tempo e nella storia e insieme la trascende. Non si tratta di dare una configurazione concreta mediante l'immagine, di pensare alla rianimazione di un cadavere; neppure i miracoli di risurrezione di morti narrate nell'Antico Testamento e compiute dai profeti o nel Nuovo Testamento compiute da Gesù possono essere espressione del mistero della risurrezione di lui. Valgono, i miracoli evangelici, come preannuncio, come prefigurazione. Paolo che non ha conosciuto il Gesù mortale della vita temporale ma ha avuto la esperienza del Signore risorto a lui apparso cerca di dare di questa realtà una descrizione che ne rende l'aspetto di impossibilità per la rappresentazione fantastica: « Così anche la resurrezione dei morti; si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile, e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza, si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale » (1 Co. 15, 42-44). Per corpo spirituale si intende il corpo collocato sotto l'influsso della persona dello Spirito Santo, da lui animato, da lui permeato, nel senso in cui anche Gesù, dopo aver parlato della propria carne come cibo, dice: « E' lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla » (Gio. 6, 63). Il tema della risurrezione di Gesù, nei racconti evangelici e nelle testimonianze apostoliche, nel senso storico e teologico ha suscitato una vasta discussione negli ultimi anni e creato una enorme quantità di letteratura (7). Non v'è da meravigliarsi che un tale mistero, così fondamentale per la nostra fede e così prodigioso per la nostra intelligenza, abbia sempre suscitato interesse pieno di appassionato amo-

Note

(8) *Messaggio nella festa di Pasqua,* Domenica 29 marzo 1964, *Insegnamenti di Paolo VI,* Volume II, 1964, Roma 1965, pp. 214-215.

(9) Ro. 8, 34; Philip. 2, 9; Ef. 1, 20; i Tim. 3, 16; 1 Pt. 3, 22; Ap. 12,5.

(10) Cfr. G. STAHLIN, *Gli Atti degli Apostoli,* Brescia 1973 pp. 42-43.

(1) Attinge meno, forse, al quarto vangelo per la sua attualizzazione dell'escatologia ciò veni-

re e contestazione multiforme lungo la storia. Questo fenomeno si manifestò già al tempo dell'evangelista Giovanni, il quale ritenne necessario di riportare l'episodio dell'incredulità di Tommaso e l'invito di Gesù risorto a toccargli i segni delle ferite della passione (Cfr. Gio. 20, 24-29). Da allora i tentativi della gnosi rinascono sempre, sotto molteplici forme in ogni epoca, per penetrare questo mistero con tutte le risorse dello spirito umano e per sforzarsi anche di ricondurlo alle dimensioni di categorie puramente umane naturali. Questi tentativi, questa tendenza dello spirito umano è presente e operante anche ai nostri giorni e non meno drammaticamente perché ha come effetto di svuotare il mistero.

Sopra ogni genere di riduzione resta la professione di fede, eguale oggi a quella dei tempi apostolici: « è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture ».

L'annuncio di fede risuona ancora nel nostro tempo. Paolo VI nel suo primo discorso pasquale diceva: « Risuoni l'annuncio potente e beato: Cristo è risorto. Noi siamo testimoni di questo fatto. Siamo la voce che si perpetua di anno in anno nella storia, siamo la voce che si diffonde in cerchi sempre più larghi nel mondo, siamo la voce che ripete la testimonianza irrefragabile di coloro che per primi lo videro con i propri occhi e lo toccarono con le loro mani e avvertirono la novità e la realtà del fatto trionfante sugli schemi di ogni naturale esperienza; siamo i trasmettitori da una generazione all'altra, da un popolo all'altro, del messaggio di vita della risurrezione di Cristo. Siamo la voce della chiesa per questo fondata, per questo diffusa nell'umanità, per questo militante, per questo vivente e operante, per questo pronta a confermare col proprio sangue la propria parola. E' il messaggio della fede che come tromba d'angelo squilla ancor oggi nel cielo e sulla terra: il Cristo è risorto » (8).

(e) è salito al cielo siede alla destra del Padre »

La fede nell'ascensione di Gesù al cielo completa la visione del suo mistero pasquale, del suo ciclo; ricordiamo la sintesi giovannea: « nessuno è mai salito al cielo fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo » (Gio. 3, 13). L'ascensione nel quarto vangelo è descritta come « esaltazione-glorificazione ». Il mistero di Gesù è una katabasi e una anabasi dal Padre al Padre. Gesù risorto dice a Maria di Magdala: "Non mi trattenere perché non sono ancora salito al Padre, ma va dai miei fratelli e di loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro » (Gio. 20, 17). Gli altri evangelisti ne danno una loro descrizione: « Il Signore Gesù dopo aver parlato con loro fu assunto in cielo e sedette alla destra di Dio » (Mc. 16, 19). Reintegrato nella gloria divina presso il Padre, il Signore è presente e agisce nell'azione missionaria dei suoi discepoli. Al termine del vangelo Luca narra: « Poi li condusse fuori verso Betania e alzate le mani li benedisse. Mentre li benediceva si staccò da loro e fu portato verso il cielo » (Lc. 24, 50). E' la conclusione del grande viaggio di Gesù; che termina in cielo. All'inizio del libro degli Atti, dopo aver assegnato ai suoi il compito di testimoni: « detto questo fu elevato in cielo sotto i loro occhi e una nube lo sottrasse al loro sguardo » (Atti 1, 9). L'assunzione di Gesù, descritta da Luca è una azione simbolica di Dio esprimente l'azione invisibile dell'esaltazione di Cristo alla destra di Dio; tutto questo è patrimonio comune della predicazione apostolica (9) insieme con l'argomento scritturistico desunto dal Salmo 110, 1: « Oracolo del Signore al mio Signore: siedi alla mia destra ». Il segno sensibile dell'azione attuale di Dio è costituito, come nel caso della teofania della trasfigurazione di Gesù, dalla nuvola che nel linguaggio biblico è il simbolo della presenza di Dio. La nuvola sottrae allo sguardo terreno colui che appartiene a un altro mondo (10). L'aspetto dottrinale, teologico dell'ascensione è stato trattato nell'esposizione del titolo di « Signore » dato a Gesù all'inizio del ciclo cristologico del nostro simbolo di fede. E' infatti nell'ascensione in quanto fa tutt'uno con la risurrezione che Gesù è divenuto il Signore, ha offerto la manifestazione della sua dignità divina trascendente, ha acquistato il dominio universale sul creato, ha ricevuto dal Padre la gloria che egli aveva presso di lui da prima della creazione del mondo.

(f) « e di nuovo verrà nella gloria a giudicare i vivi e i morti »

La rappresentazione di Gesù che ritornerà e la rappresentazione di Gesù come giudice finale trova abbondante testimonianza nel Nuovo Testamento. Riflettendo concezioni messianiche arcaiche, il discorso di Pietro dopo la guarigione dello storpio raffigura Gesù « tenuto in serbo » presso Dio per essere di nuovo mandato nel mondo, non però sotto figura di giudice ma per operare la restaurazione di tutte le cose (cfr. Atti 3, 20-21). Come giudice egli è presentato nel discorso in casa di Cornelio: « Ci ha ordinato di annunciare al popolo e di attestare che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio » (Atti 10, 42), e nel discorso di Paolo all'Areopago: « Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi perché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti » (Atti 17, 30-31). La venuta di Gesù alla fine del mondo è anunciata in connessione con l'ascensione: « Questo Gesù che è stato di tra voi assunto fino al cielo tornerà un giorno allo stesso modo in cui l'avete visto andare al cielo » (Atti 1, 11). Nei vangeli abbiamo le abbondanti descrizioni del giudizio nei discorsi escatologici (cfr. Mt. 25, 31-40) con stile apocalittico. Anche il quarto vangelo che ha portato a fondo il processo di « smitizza-

va già osservato da F. KATTENBUSCH, *o.c.*, pp. 656-657, nota 282.

(12) H. DENZINGER - A. SCHONMETZER, *o.c.*, n. 301-302.

zione » e ha attualizzato l'escatologia contiene il tema del giudizio finale compiuto dal Signore: « Il Padre non giudica nessuno ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio... Verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna » (Gio. 5, 22-28-29).

Il simbolo di fede attinge a questo materiale tradizionale del Nuovo Testamento (11). L'espressione « vivi e morti » indica, come le espressioni bibliche simili « cielo e terra » « cose visibili e cose invisibili », la totalità degli uomini, nessuno escluso.

Il pensiero del giudizio finale sul mondo però appare particolarmente ostico alla mentalità contemporanea; anche il cristiano vi toglierà quelle rappresentazioni fantastiche di terribilità che erano il genere letterario di altri tempi e intendevano semplicemente indicare la serietà della ratifica dell'atteggiamento scelto da ogni uomo. La proclamazione di fede di Gesù giudice contiene anche l'alba della speranza. Non è il giorno dell'ira, è il giorno della venuta del Signore, di colui del quale diciamo nell'assemblea eucaristica: « annunciamo la tua morte, proclamiamo la tua risurrezione, in attesa della tua venuta ». Questa venuta è desiderata. Il credente ascolta dalla voce di Gesù nella venuta finale la stessa parola che egli disse nella sua apparizione di risorto: « Non temete » (Mt. 28, 10). Il giudice, il Signore onnipotente, colui al quale è stato dato ogni potere in cielo e in terra (Mt. 28, 20) è lo stesso che ci ha redento, che ci ha salvato, che è stato nostro compagno di viaggio.

(g) « il suo regno non avrà fine »

La frase è presa dalle parole dell'angelo nell'annuncio a Maria: « Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo. Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e *il suo regno non avrà fine* » (Lc. 1, 31-33). Nel testo di Luca si tratta della realizzazione della profezia di Natan a Davide sulla perennità della sua discendenza. Nel testo del simbolo di fede questa frase, che viene al nostro credo da quello di Gerusalemme, è posta contro la recente dottrina di Marcello di Ancira secondo cui dopo il giudizio finale l'incarnazione, cioè l'unione ipostatica dell'umanità con la divinità nella persona del Figlio di Dio sarebbe sciolta e così finirebbe il mistero dell'incarnazione e la stabilità perenne di Cristo come Uomo-Dio.

Perciò la frase viene collocata subito dopo quella sul giudizio finale ed è la riaffermazione della fede nel mistero dell'incarnazione e della sua perennità e indistruttibilità.

Termina così il ciclo cristologico.

3 Compendio del ciclo cristologico

Nel presente studio abbiamo esaminato la seconda parte della professione di fede su Gesù Cristo. Nell'insieme essa proclama il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e al di dentro di questo i singoli « misteri » di Gesù: la nascita da Maria, la passione, la crocifissione, la parusia finale, il giudizio, la stabilità dell'unione ipostatica per tutta l'eternità.

La prima parte del ciclo cristologico aveva proclamato la sua divinità, eternità, filiazione vera e propria, per autentica generazione dal Padre.

L'alteranza che avevamo notato, per cui del Signore Gesù Cristo si predica la divina filiazione eterna, la consostanzialità con Dio Padre e di questo stesso unico e identico si predica l'incarnazione, la generazione temporale dalla madre, la passione, la risurrezione e il ritorno nella gloria, ci svela l'identità, in Gesù, del Figlio di Dio Padre e del Figlio di Maria vergine, l'identità di persona del Dio-Uomo.

Abbiamo così la completa professione di fede in Gesù: vero Dio, vero uomo, unica persona divina.

Tutto ciò sarà ripreso nella definizione del Simbolo di fede del concilio di Calcedonia, che espliciterà appunto l'unità di persona, la dualità di natura, senza divisione e senza confusione. La base del simbolo di fede di Calcedonia è il simbolo di fede Niceno Costantinopolitano. Riportiamo le parole del concilio calcedonese:

« Noi dunque insegnamo in pieno accordo a professare:

1) uno e identico Figlio nostro Signore Gesù Cristo, il medesimo perfetto nella sua divinità e il medesimo perfetto nella sua umanità;

2) veramente Dio il medesimo e veramente uomo, con un'anima razionale e un corpo;

3) consostanziale con il Padre secondo la divinità e il medesimo consostanziale con noi secondo l'umanità, uguale in tutto a noi fuorché nel peccato;

4) generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità e il medesimo generato da Maria vergine madre di Dio secondo l'umanità negli ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza;

5) un solo e medesimo Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, da riconoscere;

6) in due nature, senza mescolanza, senza mutazione, senza separazione, senza divisione;

7) la distinzione delle nature non viene tolta dall'unione, ma piuttosto viene preservata la proprietà di ogni natura;

8) (le nature) si uniscono in una sola persona e ipostasi;

9) non diviso in due persone, bensì;

10) uno e identico unigenito Figlio di Dio Verbo, il Signore Gesù Cristo » (12).

Con questa completa definizione cristologica concludiamo il presente studio sul ciclo cristologico del simbolo di fede niceno costantinoplitano.

Giuseppe Ferraro

« Se la loro disgrazia è la nostra, anche la loro speranza ci appartiene ». Così Albert Camus salutava accoratamente gli insorti d'Ungheria nell'ottobre del 1956, che i carri armati sovietici ,entrati a Budapest nei primi giorni di novembre, avevano sconfitti e travolti. L'insurrezione ungherese, oggi ormai riconosciuta come non antisocialista ma solo antitotalitarista, venne così soffocata nel sangue: le cifre parlano chiaro: i morti furono 23.000, i profughi 150.000.

Anche Jmre Nagy, il capo dell'insurrezione, fu processato a porte chiuse, condannato a morte e impiccato nel 1958. In Occidente, i fatti d'Ungheria, come allora li si chiamò, provocarono tra le file degli aderenti ai partiti comunisti una grave crisi e vi fu un esodo da quei partiti, che non avevano avuto il coraggio di condannare apertamente l'invasore, soprattutto da parte degli intellettuali.

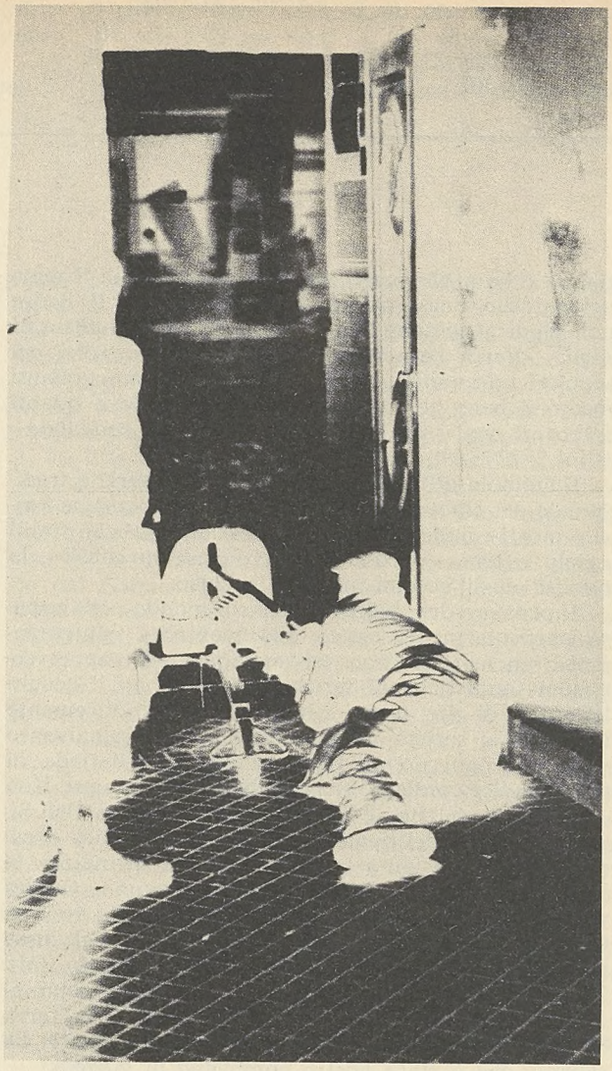
A vent'anni da quel grido, che radio Budapest lanciò a tutto il mondo, "in nome di Dio, aiutateci", i giornali commemorano, ricordano, analizzano.

La "disgrazia" c'è stata ma si è consumata, come avviene per le cose degli uomini. È invece rimasta e ancora vive la speranza.

Senza dubbio il sangue sparso in Ungheria in quell'autunno, al di là di ogni spunto retorico, ha dato vita ad una speranza: oggi l'Ungheria, è dal punto di vista politico e culturale, il paese più tollerante dell'Europa orientale, le sue frontiere sono abbastanza aperte e gode anche di una relativa prosperità.

Anche nei rapporti con la Chiesa, che il caso Mindszenty aveva reso molto tesi, si è avuta una relativa distensione ed è recente la nomina del nuovo vescovo a Budapest, creato pure Cardinale nell'ultimo concistoro.

Ricordare i fatti d'Ungheria, a 20 anni di distanza, è al tempo stesso un monito e un segno. Un monito perché ci si sappia sempre battere contro ogni totalitarismo, che mortifica la dignità dell'uomo e della comunità; un segno perché ogni uomo libero ed ogni società libera mettano la loro libertà a servizio e promozione dei meno liberi, che sono i poveri e i deboli, perché dalla libertà nasca la giustizia e la pace, anziché la violenza e la morte.



Gli americani, nell'anno bicenteneraio della dichiarazione d'indipendenza, hanno eletto il nuovo presidente, il democratico Giacomino Carter, homo novus, per dirla con i padri, già venditore all'ingrosso di noccioline americane. Quando la rivista Newsweek iniziò la campagna elettorale a favore del neo-presidente gli dedicò una copertina intitolata « Giacomino chi? », vale a dire ma chi è questo sconosciuto, che vuole?
La stessa rivista, al termine della campagna elettorale ha ripubblicato la stessa copertina, ma con un titolo diverso, « Giacomino, che cosa? ».
All'ex sconosciuto Carter, al già Carneade del nuovo corso americano ora viene posta una domanda ben più seria e impegnativa: Giacomino quali sono le cose che ti proponi? Qual'è il tuo programma politico?
Carter ha vinto, ma il suo programma politico resta ancora abbastanza un mistero. Dunque, pensaci Giacomino.

Profilo di Luigi Sturzo

Nel delineare la personalità di don Luigi Sturzo, il libro presenta la buona educazione culturale che ricevette e l'influsso che l'ambiente esercitò sul suo carattere e sulla sua futura concezione sociale: la popolazione del Sud veniva sfruttata e oppressa perché non aveva ancora una coscienza sociale e non era affatto organizzata politicamente.

Momento determinante nella vita del sacerdote siciliano l'Autore ritiene la sua permanenza a Roma dove frequentò la facoltà di teologia dell'Università Gregoriana e dove venne a contatto con eminenti personalità politiche cattoliche come Romolo Murri e Giuseppe Toniolo.

Fu, infatti, dopo l'esperienza romana che, ritornato a Caltagirone, don Sturzo organizzò i cattolici siciliani costituendo i comitati parrocchiali, accusò la classe dirigente liberale di « aver fatto prigioniero il papa e di combattere la Chiesa gettando la società nella corruzione e nel disordine » (p. 15), si preoccupò della situazione della gente dei campi con la istituzione delle Casse Rurali attraverso le quali si prometteva di liberare i contadini dall'usura e nello stesso tempo di sviluppare in essi il senso di responsabilità e di autogestione. « Insomma la democrazia cristiana sturziana era intimamente legata alla questione meridionale e tendeva a porsi come forza popolare, contadina e municipalista, in lotta contro la politica attuata dai liberali in Sicilia e più in generale nel Mezzogiorno » (p. 18).

Con insistenza il Malgeri rileva che don Sturzo fu un convinto sostenitore della laicità della vita politica che richiede competenza e metodi civili non confondibili con la spiritualità e la fede. « Il futuro dei cattolici — egli scriveva — non solo deve essere indipendente dall'autorità ecclesiastica, ma non deve neppure portare l'etichetta di cattolico » (p. 34). Da qui il contrasto con la gerarchia ecclesiastica che si accentuò maggiormente in seguito allo scioglimento dell'Opera dei Congressi, e quando col patto Gentiloni l'azione cattolica si accordò col partito liberale.

Terminata la guerra, don Sturzo sostenne che era ormai indilazionabile l'ingresso dei cattolici nella vita politica, e l'Autore giustamente mette in evidenza che la storia italiana ha fatto propri i punti principali su cui si articolava il programma del Partito Popolare Italiano:

1) difesa della famiglia e della libertà di espressione;

2) riconoscimento giuridico e libertà dell'organizzazione di classe;

3) libertà e indipendenza della Chiesa nella piena esplicazione del suo ministero spirituale;

4) rappresentanza proporzionale e voto femminile;

5) appoggio alla Società delle Nazioni.

La validità di questo programma, che la stampa laica giudicò di « eccessiva genericità e camuffamento del vecchio clericalismo » (p. 63), fu dimostrata anche dal grande successo che il PPI riportò nelle elezioni del 1919, ottenendo 100 seggi in Parlamento e divenendo determinante per la formazione del governo.

Le pagine più interessanti del libro sono quelle che presentano don Sturzo che si adopera tenacemente affinché il suo partito non collabori con Mussolini, andando con ciò incontro ad una serie di difficoltà perché all'interno dello stesso partito popolare vi era una corrente di clericali e conservatori che spalleggiavano la manovra mussoliniana di assorbire nel fascismo le masse cattoliche organizzate dal PPI. « Il partito popolare non viene svuotato dal benevolo atteggiamento assunto dal fascismo verso la Chiesa, perché il popolarismo ha un patrimonio storico e sociale che inquadra gli stessi rapporti tra Stato e Chiesa fuori dagli accordi di vertice e all'interno di un programma di rigenerazione spirituale della società » (p. 82).

L'avversione del parlamentare siciliano al fascismo è testimoniata pure dalle pesanti critiche dei giornali fascisti ai suoi discorsi, dalle parole con cui lo stesso Mussolini lo definiva « uomo nefasto che vuole mettere le forze rurali cattoliche come un macigno sulla via imperiale segnata all'Italia » (p. 84), dagli interventi dei gerarchi fascisti che chiedevano continuamente alla Santa Sede di ridimensionarlo e di qualche cattolico che lo invitava a non creare ulteriori imbarazzi al papa.

Da qui la sua contrarietà ai Patti lateranensi per il timore che la Chiesa venisse coinvolta e trascinata dal regime, dai suoi miti mondani, dai suoi « elementi mistici », con la nazione, l'impero, la razza.

Nazismo e fascismo erano, per Sturzo, la negazione del Cristianesimo, in quanto disprezzavano le virtù cristiane: l'umiltà, la pazienza, la mitezza, la carità. « Essi sono pieni di orgoglio,

contano sulla forza materiale, calpestano il diritto altrui in nome della razza e della nazione. E' triste, ma è vero: in fondo alla deificazione dei Mussolini e degli Hitler c'è la negazione di Gesù Cristo e del Cristianesimo » (p. 109).

Severa fu la sua critica nei confronti di quella parte del clero che «partecipò con entusiasmo all'esaltazione retorica e al clima nazionalistico orchestrato dal regime » (p. 112), ma il Malgeri doverosamente osserva che don Sturzo, pur non condividendo certe posizioni del clero italiano, non attaccò mai la Chiesa di Roma: la posa di ribelle era estranea alla sua mentalità. « Quel che per ciascuno ha valore — egli dichiarava — è vivere uniti a Gesù Cristo e con i suoi meriti e la sua misericordia divina salvare le proprie anime e fare del bene agli altri secondo le proprie forze, il resto non ha nessun valore » (p. 113).

Il lungo esilio non riuscì a interrompere la sua attività politica. L'Autore ricorda che da Londra don Sturzo inviava frequenti lettere a De Gasperi; che a New York cercava di mostrare all'America il vero volto di un'Italia « obbligata alla guerra da un regime dittatoriale che non consentiva libera scelta »(p. 124); finché, ritornato in Italia, continuò a portare avanti gli stessi ideali per cui sotto il fascismo era andato in esilio.

« La mia campagna — scrisse — finché avrò fiato non cesserà anche per testimoniare agli amici e agli avversari la sete di verità e di giustizia del popolo italiano » (p. 136).

L'Autore ha saputo cogliere le fondamentali caratteristiche della personalità, dell'azione politica e dell'esperienza umana di Luigi Sturzo: il suo attivo e partecipe meridionalismo, teso al riscatto delle popolazioni del Sud; le sue eccezionali intuizioni politiche, che contribuirono a dare ai cattolici italiani una coscienza civile ed un preciso ruolo nella vita pubblica come forza autonoma e laica, superando antiche remore e vecchi pregiudizi antiunitari; la profonda carica morale e democratica della sua avversione al fascismo al quale, tuttavia, si oppose con l'esemplare dignità di un sacerdote che non viene a patti con chi nega e combatte i principi del Cristianesimo; la sua profonda fede che gli consentì di rimanere sempre fedele alla Chiesa e di dare alla sua azione politica e sociale una intensità religiosa eccezionale.

E' un libro, quindi, che, benché modesto di mole, costituisce un fedele ritratto di un uomo politico e di un prete che tanta parte ha avuto nella storia del nostro Paese nella prima metà di questo secolo.

Giovanni Cagnetti

Francesco Malgeri
Profilo biografico di Luigi Sturzo
edizioni Cinque Lune, Roma 1975, pp. 159.

Cristologie a confronto

Alcuni teologi contemporanei hanno sentito il bisogno di scrivere una cristologia sistematica, dopo aver scritto sulla riforma e le strutture della Chiesa, nonché sulla sua natura e la sua missione. È impossibile, infatti, sapere chi sia il cristiano e che cosa sia la chiesa in cui lui vive, se non si scopre prima chi sia Cristo. Chi vive nella Chiesa e anche chi è al di fuori di essa è chiamato a interrogarsi sulla singolarità storica, il valore antropologico, la trascendenza divina della persona e del messaggio di Gesù di Nazareth. Ed è necessario rispondere positivamente a questa domanda, se si vuole legittimare una adesione totale a Cristo e dare ragione della propria fede.

In questo breve appunto bibliografico, vogliamo presentare la cristologia di tre di questi teologi contemporanei: W. Kasper, E. Schillebeecks, H. Küng, i quali si sforzano di capire che cosa Cristo abbia significato per l'uomo che ha creduto, amato e sperato in Lui nei venti secoli di cristianesimo e che cosa Cristo possa significare oggi per l'uomo pienamente cosciente del suo destino nel mondo, e disposto a vivere ed operare in esso con lucidità critica e come protagonista storico (1).

Le linee direttrici sulle quali il Kasper imposta la sua cristologia sono la storia e la salvezza. Anzitutto la storia. La cristologia deve essere storicamente determinata, sostiene il Kasper, perché si fonda sulla confessione di fede: Gesù è il Cristo. Essa è quindi riferita ad una storia assolutamente determinata e ad un desti-

no del tutto singolare. Non può venire ricavata dai bisogni dell'uomo o della società, né dedotta dai dati antropologici o da quelli sociologici. Deve narrare e testimoniare una storia concreta. Essa è universalmente responsabile, poiché si rende cosciente e responsabile delle difficoltà ed esigenze che angustiano gli uomini e si evolve in rispondenza ai problemi del tempo. Per principio, tuttavia, la cristologia non può adattarsi ad alcun sistema filosofico preesistente, né mirare ad applicare delle categorie filosofiche prestabilite. La fede in Cristo è una problematizzazione radicale di ogni pensiero chiuso in se stesso; essa è ispirata da un motivo di critica ad ogni ideologia.

In secondo luogo, la salvezza. La persona e la storia di Gesù sono indissociabili dal loro significato universale ed il significato di Gesù è indissociabile dalla sua persona e storia. Cristologia e soteriologia costituiscono un'unità. Nella confessione: Gesù è il Cristo, essere e significato sono inscindibilmente tra loro congiunti.

Non è dunque possibile conoscere il contenuto di fede se non come atto di fede; ma l'atto di fede perde ogni suo senso, quando non è orientato verso un contenuto di fede. Il dilemma tra una cristologia ontologica e una cristologia funzionale è quindi, dal punto di vista teologico, un problema fittizio, un'alternativa che la teologia dovrebbe energicamente respingere.

Per Küng, ciò che è distintivo dell'essere cristiani non è un'idea, una teoria, un principio, ma una persona, Gesù di Nazareth, il promotore della causa di Dio e di quella dell'uomo. Questo Gesù di Nazareth è l'uomo normativo, colui che è ultimamente decisivo, determinante per le relazioni dell'uomo con Dio, il prossimo, la società. Seguendo Gesù, conclude il suo libro il Küng, l'uomo è in grado nel mondo di oggi, di vivere, agire, soffrire e morire da uomo autentico: nella buona e nella cattiva sorte, nella vita e nella morte, sorretto da Dio e fecondo di aiuto per gli altri. Il Cristo di cui si è discepoli, non è il Cristo dell'oleografia o della devozione, non quello del dogma della Chiesa, non quello dei fanatici e neanche quello dei letterati, bensì quello dei vangeli. Dai vangeli e soprattutto da quello di Marco, si coglie un Gesù che non è un uomo dell'ordine costituito, né politico, né religioso. Non era un prete, né un teologo, né un religioso, né un asceta, né un rivoluzionario sociale, né un pio osservante della legge. Gesù è il suo programma ed il suo programma è la causa di Dio che si identifica con la causa dell'uomo. L'essersi fatto avvocato della causa di Dio e degli uomini ha portato Gesù ad un aperto conflitto con i tutori della legge e della religione e lo ha condotto alla morte in croce. Ma questo provocatore, questo falso dottore, condannato a morte infame, è diventato Messia d'Israele, e, dunque il Cristo, mediante la sua risurrezione dai morti.

Una domanda che ci viene spontanea è: ma perché proprio Gesù? Perché non Socrate, o Budda, o il maestro della giustizia di Qumran, o il giusto sofferente di Platone, o Che Guevara, o chialtri ancora? Se si nega la divinità di Gesù, come sembra fare Küng, non è possibile alcuna risposta valida. Non serve neppure fare ricorso alla risurrezione, concepita come morire in Dio. Negata infatti la continuità corporea tra Gesù di Nazareth e il Cristo glorificato della fede cristiana, in che cosa si differenzia la risurrezione di Cristo dalla morte di ogni altro credente, il quale pure muore in Dio e non nel nulla?

Lo Schillebeecks intende offrire un'intrepretazione cristiana di Gesù, non come apologeta che voglia legittimare il dogma ecclesiastico o presentarlo razionalmente come l'unica interpretazione valida di Gesù, ma come uomo credente che intende indagare criticamente l'intelligibilità umana della fede cristologica in Gesù, soprattutto nelle sue origini. A contatto diretto con i molti problemi reali, si vuole arrivare sia ad una fides quaerens intellectum che ad un intellectus quaerens fidem; ossia col medesimo rispetto della fede e della ragione umana, Schillebeeckx vuole cercare il senso intelligibile della fede cristologica in Gesù di Nazareth per gli uomini di oggi. Attraverso una ricerca metadogmatica, cioè passando sopra il dogma ecclesiastico, il noto teologo olandese, arriva alla conclusione, che, per quanto scrupolosamente sia eseguita la ricostruzione storica del cosiddetto «autentico» Gesù di Nazareth, il risultato scientifico non può fornire che un'immagine di Gesù, mai il vero Gesù di Nazareth. Il punto di partenza della cristologia, per Schillebeeckx, dati i presupposti metodologici della sua riflessione, non sarà dunque né il Gesù storico, né il kerigma primitivo, né il Nuovo Testamento in generale, bensì il movimento che prende avvio da Gesù di Nazareth. Dallo stu-

dio storico-critico di questo movimento e di quanto Gesù ha detto e compiuto, risulta che Gesù fu il profeta della prossimità e della prassi del Regno di Dio, e che in Lui alcuni uomini trovarono « salvezza da parte di Dio ». La sua persona è la rivelazione del volto escatologico di ogni umanità, la traduzione di Dio. Lo studio attento della persona di Gesù di Nazareth non è un diversivo accademico o una ricerca erudita, ma deve far scoprire quanto poco cristianamente viviamo, come sia rara, anche fra cristiani, la prassi coerente del Regno di Dio. La cristologia diventa spesso una questione di sistema e di sistemazione, in cui Gesù di Nazareth, il difensore degli uomini, narratore di parabole e benefattore, nonché mistico ed esegeta di Dio, serve solo da occasione. Occorre congiungere la teologia teorica sia con racconti, che, soprattutto, con l'ortoprassi, ossia la prassi del Regno di Dio, senza la quale ogni teoria ed ogni racconto perdono la loro credibilità, tanto più in un mondo dal quale si alza il grido impotente di giustizia e di liberazione.

Come si può constatare, ognuno dei tre autori risponde, con il suo stile, la sua esperienza religiosa, la sua metodologia critica, alla domanda vitale: « Voi chi dite che io sia? » Hanno dato una risposta valida? Sarebbe fuori luogo motivare qui per esteso alcune perplessità, circa la cristologia di Küng e di Schillebeeckx. Quello che solo ci preme precisare, in questa sede, è che qualsiasi risposta valida si voglia dare alla domanda, la si deve fare nella Chiesa, luogo ermeneutico d'ogni cristologia. È la Chiesa che, nell'ascolto della parola di Dio, nella celebrazione della memoria di Cristo, nella realizzazione del Regno di Dio in servizio di fraternità universale, offre un contesto di esistenza e di riflessione per il sorgere, il consolidamento e il portare frutto d'ogni umano sapere intorno a Cristo. L'esperienza ecclesiale del Cristo presente e vivo ci permette di recuperare il Cristo storico e ci dà la garanzia di sperare nel Cristo eterno.

Ignazio Sanna

---

(1) *W. KASPER*, Gesù il Cristo, *Queriniana Brescia 1975;*
E. SCHILLEBEECKS, Gesù, la storia di un vivente, *Queriniana Brescia 1976;*
H. KÜNG, Essere Cristiani, *Mondadori 1976.*

Dopo il convegno

Collocarsi all'interno del « *movimento* di evangelizzazione e di promozione umana » (1) e parteciparvi con convinta adesione è stato per la FUCI consapevole e matura condivisione della « scelta per l'evangelizzazione » che sta caratterizzando, con sempre maggiore evidenza, i piani pastorali dell'episcopato attraverso i quali quella scelta viene precisata e ritmata.

Non poteva essere altrimenti, del resto, se appena si pensi che con il progetto episcopale di un convegno ecclesiale venivano messi a tema molti dei problemi che la Federazione stava vivendo in università e nelle chiese locali. Sicché l'idea del convegno costituiva per la FUCI il compimento di una attesa e le offriva anzi utili e necessari punti di riferimento nel comune cammino della Chiesa italiana.

Il convegno ecclesiale era, perciò, atteso con enorme speranza, nonostante lo scetticismo diffuso in ambienti ecclesiali e in certi settori dell'opinione pubblica.

1

Alle preoccupazioni della vigilia è succeduta una euforia generale. Il clima spirituale, l'andamento del dibattito, le conclusioni provvisorie, insomma la complessiva celebrazione del convegno ecclesiale su « evangelizzazione e promozione umana » sono stati vissuti dai partecipanti come una reale *esperienza positiva* per tutta la Chiesa italiana e come inaugurazione di un diverso e più consapevole stile ecclesiale.

Nato da un gesto di coraggio pastorale della presidenza della CEI, preparato tra la diffidenza di non pochi e l'indifferenza di molti altri, il convegno ecclesiale ha finito col sorprendere un po' tutti: ha stimolato le diocesi recalcitranti, che si erano limitate a prepararlo con qualche conferenza celebrativa, com'è ancora uso per tante altre consimili iniziative; ha smascherato l'insidiosa pretesa di innocenza di quanti, per un ormai consueto schema ideologico, avevano ravvisato nel progetto episcopale la volontà di ricostruire compattezze politiche, temute o auspicate a seconda dei casi; ha imposto, se così posso dire, la necessità di criteri, altri e diversi da quelli normali per qualsiasi altra espressione di vita associata, per giudicare senso e finalità di un evento ecclesiale.

Di tale sorpresa è stato segno l'atteggiamento della grande stampa, di partito e no (2), rivelatasi puntualmente incapace di capire e di leggere un fatto

ecclesiale su "Evangelizzazione e promozione umana

ecclesiale. Certo, al di là di divertite constatazioni e sotto pena di rinchiuderci in orgogliose sufficienze, resta ovviamente da chiederci il perché di tale incomprensione, troppo inveterata per non far pensare a seri motivi e tale da meritare una riflessione più meditata che qui non è possibile fare.

2

Qui preme piuttosto rilevare il senso più vero, e per certi aspetti l'unico, di questa singolare e « atipica » (come acutamente è stato detto) assemblea di cattolici.

Tale senso pare vada individuato nel fatto che la celebrazione del convegno è stata, nel suo complesso, una collettiva « presa-di-parola » della base ecclesiale, pur nelle contraddizioni e nei limiti (o, forse, proprio a causa di questi) che le stesse previsioni è verosimile non volessero misconoscere. Gli interventi, che in commissione e in assemblea si succedevano, hanno obbedito più di quanto non se n'era consapevoli alla logica liberatoria e consolatoria del poter finalmente parlare in una sede quasi ufficiale: problemi per i quali nella quotidiana vita ecclesiale si perde la pace e ci si divide su fronti contrapposti, hanno trovato nel convegno una sede garbata se non rarefatta di discussione, un trattamento intriso di tenerezza serena, quasi salottiera. V'è chi pensa che la regia dei promotori si sia per l'appunto manifestata nel convogliare accortamente il confronto su temi sociologici peraltro dai contorni incerti (3).

E tuttavia, ricomporre un quadro ecclesiale, in cui ciascuno ascoltasse le altrui ragioni, è stata grossa e meritevole impresa. In questo senso, il convegno è stato un *evento linguistico*, un evento cioè che dice ed esprime la Chiesa italiana nel suo reale e attuale spessore storico: ne ha fatto emergere le incertezze e i timori come pure ne ha denunciato la crisi di identità più di quanto non abbia indicato linee di soluzione. Certo ha pure messo in luce le ansie di comune rinnovamento che attraversano il tessuto ecclesiale italiano e le istanze di più incisiva presenza nella società. Paradossalmente, anzi, il convegno ha rispecchiato una Chiesa che ha ancora necessità di valorizzare « tutte le parole » e di tutte relativizzarle nel manifestarsi originata e sostenuta dalla Parola.

Tutto sommato, non si poteva avere un convegno diverso: avrebbe riflettuto una chiesa diversa da quella in cui siamo e per cui viviamo.

3

Forse (lo si annota non in funzione riduttiva ma nella prospettiva laboriosa del dopo-convegno, che esige ancora concorso di riflessione) *è mancata una idea architettonica* che, non mortificando la serenità della ricomposizione ecclesiale di cui pure il convegno è stato provvido germe, innescasse un processo qualitativamente diverso nel cattolicesimo italiano, da sempre (anche se son diversi esiti) segnato dal vizio di piegare ogni sua istanza a esigenti ragioni politiche.

Non pare infatti che possa arrogarsi il ruolo di idea architettonica l'affermazione del pluralismo delle scelte storiche, intese in coerenza con la fede e dentro alla comunità cristiana. Il variegarsi di presenze e di voci e di carismi e di ministeri all'inter-

Note

(1) *Così preferiva esprimersi mons. Enrico Bartoletti per sottolineare con forza le reali dimensioni e prospettive che il tema poneva, e pone, alla Chiesa italiana: cfr. la sua relazione al consiglio nazionale dell'Azione Cattolica Italiana, in:* Presenza Pastorale, *anno 46, numero 1/2, gennaio/febbraio 1976, pp. 45-59.*

Per quanto riguarda l'impegno della FUCI nella sensibilizzazione e nell'approfondimento dei temi del convegno ecclesiale, ci si permetta di segnalare, oltre alla prassi e al lavoro teorico dei Gruppi di base, le iniziative prese a livello nazionale: l'assemblea federale di Loreto nel marzo 1975 (sul tema: « Una organizzazione per l'evangelizzazione »: cfr. Ricerca, *anno 31, n. 4, aprile 1975), il 43° congresso nazionale nel dicembre 1975 (sul tema « Evangelizzazione e promozione umana in università »: cfr.* Ricerca, *anno 32, n. 1/3, gennaio-marzo 1976), e inoltre due fascicoli monografici dello stesso giornale (il n. 5 del maggio 1975 e il n. 6 del giugno 1976), saggi e documentazione su temi attinenti al convegno.*

(2) *Angelo Bertani ne fa accurato (e polemico) inventario in un fondo su* Avvenire, *domenica 7 novembre 1976.*

(3) *Meriterebbe d'essere sviluppata l'annotazine di Ruggero Orfei (in* Repubblica, *domenica 7 novembre 1976, p. 6) a proposito di « un certo cinismo sociologico ».*

(4) *Al di là degli sbocchi verso cui orientano le sue argomentazioni, l'avvertenza di Piero Pratesi (in* Paese sera, *domenica 7 novembre 1976, p. 2) è seria e testimonia che lo stesso pluralismo non ha in sè ma* altrove *la sua radice positiva di validità.*

no della Chiesa ha bisogno di un « significato costruttivo » (4) ulteriore e più radicale, per cui l'attestarsi sull'affermazione del pluralismo, come se fosse l'ultima spiaggia del rinnovamento ecclesiale, si rivela operazione di difesa e di rammodernamento secondo schemi di aggregazione di un consenso sia pure minimale.

La « risposta » che la Chiesa italiana ha da costruire, dandole consistenza pastorale-operativa e consapevolezza teologico-spirituale, ha un diverso e capitale interrogativo cui fare riferimento e fornire riscontro, ed è l'interrogativo riguardante la stessa ragion d'essere della Chiesa, il suo ruolo, la sua missione.

A ben vedere, nella sua omelia ai convegnisti in S. Pietro, Paolo VI sollecitava, con delicatezza ma con vigore, ad assumere il compito della « missione » come idea architettonica di tutto il convegno: « Noi qui radunati siamo, per grazia di Dio già credenti, e non ci soffermiamo questa volta a discutere circa la nostra fede cattolica, ma la professiamo, e ne consideriamo una sua essenziale esigenza, quella di annunciarla, all'interno del perimetro delle nostre rispettive comunità locali, e poi all'esterno alla più larga cerchia della società profana che ci avvolge e tanto ci stimola e ci turba con la sua vertiginosa e complessa evoluzione... Perché, Fratelli e Figli nostri, questa è la nostra sorte stupenda e drammatica, quella di essere coinvolti in un mirabile disegno divino, che ci vuole non solo favoriti e partecipi del regno di Dio, ma testimoni e diffusori altresì... E' questo dunque il momento, è questa la sede in cui ciascuno di noi, secondo la forma e la misura delle proprie condizioni, deve lasciarsi penetrare dalla coscienza di questo dovere, che ci investe in profondità... Il risveglio della vocazione apostolica, missionaria e operativa in seno alla Chiesa... » (5).

Interpretato da convegnisti e da osservatori come un discorso quasi di convenienza, spoglio di qualsiasi prevaricante intenzione di far valere le ragioni gerarchiche dell'istituzione, l'omelia papale conteneva invece una formidabile provocazione per il convegno; su di essa va condotto un più meditato bilancio dell'esperienza del convegno: per verificare in quale misura è stata accolta o se viceversa, più radicalmente, non sia stata disattesa.

4

La scelta consapevole di una idea architettonica avrebbe probabilmente costituito un salto di qualità per la complessiva e globale realtà ecclesiale italiana, fornendo tra l'altro un « luogo » per relativizzare le attuali « querelles » intraecclesiali e per sottrarre persone e gruppi alla logica dello schieramento e delle contese di bandiere ridotte a brandelli. Ci saremmo trovati tutti fuori gioco. E sarebbe stato, per davvero, un momento di verità salutare.

Questo non significa che si sarebbero dovuti eludere i problemi e le tensioni che attraversano la Chiesa italiana nelle sue articolate e complessive realtà. Se mai, avrebbe significato il collocarsi da parte di tutti in una prospettiva reale di superamento e di soluzione di quelle che, anche dopo il convegno, rimangono *questioni aperte.*

In tal senso, ora che si è stabilito un clima di serenità e che il dibattito può nutrirsi di fiducia reciproca, bisognerà dar vita a un vasto e rigoroso lavoro di discernimento. Anche a proposito (visto che è l'argomento preferito dalla pubblicistica) del pluralismo delle scelte politiche, perché l'affermato criterio della coerenza con la fede non sia formale e quindi copertura nominalistica per nessuno.

Mentre (è appena il caso di notarlo) il linguaggio della fede sta per diventare, o lo è già, linguaggio-metafora per l'attività politica e, più in genere, cul-

Note

(5) Cfr L'osservatore romano, *mercoledì 3 novembre 1976, p. 1. Tutto il discorso è dominato da questa intenzionale sottolineatura del « risveglio della vocazione apostolica e missionaria ».*

(6) *Jean-Marie Domenach, « La storia non è*

turale, forse è tempo (l'evento del convegno ne è l'inizio) di rigorizzare i discorsi e ritrovare il coraggio di deludere coloro per i quali le esigenze dell'azione prevalgono su quelle della riflessione.

E' un severo ammonimento per tutti, quanto ha scritto Domenach: « Oggi si sente una parola nuova: l'*ortoprassi*, che si opporrebbe alla *ortodossia*. Ma questo concetto di un'azione vera è inconsistente... L'azione non è mai un criterio di verità, al contrario essa presuppone una scelta di valore e una lettura della storia. L'ortoprassi presuppone una operazione intellettuale e non può vantarsi di alcuna superiorità sulla riflessione. Proprio perché si legge in un certo modo il vangelo, perché si analizza in un certo modo il dato storico, si sceglie in un senso o nell'altro. Questa lettura dev'essere discussa, sia riguardo ai testi sia all'efficacia politica, e non può avvalersi di alcuna immunità... I cristiani dovrebbero essere i primi a discernere le motivazioni culturali e spirituali che fanno la storia almeno quanto le determinazioni economiche. Niente infatti è più irreale di certi realismi » (6).

Dalla esperienza storica del popolo di Dio nascono questioni teologiche, nel senso più forte del termine. Sottovalutarle o eluderle non è forse una strada percorribile per ricomporre una comunione ecclesiale *nella fede*.

5

Che cosa può significare, per la FUCI, la stagione ecclesiale che si apre dopo il convegno « evangelizzazione e promozione umana » lo potrà dire in maniera compiuta la prossima assemblea federale.

La « scelta per l'evangelizzazione », di cui parlammo a Loreto e al Congresso di Roma, nel Convegno ecclesiale trova nuovi positivi riscontri e provoca la FUCI ad una revisione di vita, in quanto per un verso reclama, per così dire, una ricentrazione evangelica sia del suo modo di essere e di presenza in università e sia del contenuto stesso dell'annuncio; per altro verso indica e prospetta l'assunzione della « missione » come specifica finalità della Federazione, nel suo insieme e nelle articolate realtà di base.

In ordine alla *ricentrazione evangelica*, pare si debba approfondire la nostra consueta metodologia di mediazione fede-storia, correttamente individuata negli anni scorsi e che altra volta abbiamo visto faticare ad emergere integra nella completa prassi dei nostri gruppi. Il metodo è certamente importante ed ha avuto una sua fruttificazione, da tenere ben salda, nell'evitare alla nostra presenza una soluzione integrista.

Oggi ci troviamo a dover « riempire » di contenuto i termini tra i quali va compiuta la mediazione. Dovremmo riflettere su cosa sia la fede, anzitutto: quale sia e come si moduli il suo essenziale riferimento cristologico ed ecclesiale (e, radicalmente, trinitario) (7).

Si tratta di un lavoro previo ineludibile se non si vuole che la fede si dissolva in un generico invito alla responsabilità verso la storia, che Cristo diventi un'esemplare esperienza di « pazienza » rivoluzionaria o un puro riferimento nominalistico e quindi insignificante, e che la Chiesa da grazia visibile (e la grazia non è se non visibile) sia vanificata in funzione di critica sociale.

S'impone, poi, una ripresa rigorosa della teologia dei « segni dei tempi », con più accurate e meno frettolose criteriologie per il suo esercizio nella comunità cristiana.

Si dovranno pure analizzare i nuovi e correnti « concordismi » che quasi canonizzano la sacralità rimontante da ogni parte e in canali e sedi che dovrebbero avere garantita una loro laicità.

Si dovrà, ancora, prestare attenzione alle forme presenti e diffuse di « mondanizzazione » dell'annuncio cristiano, che si verifica sia quando la fede viene imposta e sia laddove si riduce il suo spessore per renderla accettevole a tutti e adattata alle ipotesi storicamente emergenti: in ambedue le versioni, infat-

---

il nostro assoluto », in Humanitas, *anno 29, numero 8/9, pp. 591-600.*

(7) *Cfr. il saggio stimolante di M.-J. Le Guillou,* Le mystère du Père, *Fayard, Paris, 1973. E' stupefacente che di questo lucidissimo teologo nulla sia tradotto in italiano.*

ti, viene misconosciuto il mistero della Croce, centro vitale dell'evangelizzazione, e pare quindi « cambiato » il senso dell'offerta salvifica cristiana.

6

Non è sufficiente rifugiarsi nell'idea della valenza critica della fede, che vieti alla storia umana di cogliersi come assoluto, per ritenere assolto il compito e rispettato il contenuto dell'evangelizzazione. La fede, in tal caso sarebbe un stimolo mai soddisfatto a sempre ricercare; ed è modulo che, preso in maniera esclusiva, la risolve nell'idea illuminista del progresso mai conchiudentesi, per cui nessun punto dello spazio e del tempo può essere salvezza di tutta la storia. Viceversa la fede ha reali implicazioni antropologiche, se in Gesù Risorto ci viene svelato il volto del Padre come pure quello dell'Uomo.

Questa consapevolezza, che nasce dal tessuto stesso della fede cristiana, apre lo spazio a un lavoro di mediazione culturale: un lavoro sempre invocato che è tempo di operare concretamente, ben sapendo che è necessario anche se provvisorio, attraverso adeguate iniziative di promozione culturale che, in maniera profondamente rinnovata, configurino una *presenza pubblica*, non integrista e nemmeno dimissionaria e catacombale, della Federazione.

Proprio nella misura in cui riscopriamo la missione come nostro specifico compito, non possiamo rimandare una riflessione sulle varie proposte culturali e antropologiche.

L'antropologia (come prassi e come discorso) sembra infatti profilarsi come il moderno « preambolo alla fede »: qui trova forse contenuto e concreta determinazione la scelta religiosa e pastorale che ci qualifica, al di là delle necessarie ma insufficienti connessioni e distinzioni di metodo fin qui esplorate circa il rapporto fede-storia.

Del resto gli attuali termini della questione giovanile nella società italiana e la condizione degli studenti rendono urgente una formazione culturale che privilegi l'elaborazione, lo spirito critico e insieme una originale creatività. A tale scopo ricche indicazioni sono venute dal convegno ecclesiale attraverso le relazioni di Paola Gaiotti, Achille Ardigò, Giuseppe De Rita e Giuseppe Lazzati.

Ovviamente questo lavoro culturale ha per noi un senso nella misura in cui è collegato organicamente alla necessità di « dare figura a un nuovo Areopago, che è il contesto odierno dove è urgente annunciare il Vangelo », come direbbe Italo Mancini. Ciò pare implicare un serio confronto critico (non solo come enunciato di principio) con i cosiddetti « assoluti terreni »; un fare i conti con i contenuti culturali che in Università (pur così dequalificata come a molti oggi appare) vengono tuttavia forniti e trasmessi; un cogliere la mentalità e i costumi degli studenti, analizzando le variazioni della coscienza collettiva ai vari livelli, individuando e valorizzando le possibili linee di crescita; un leggere con amore e con discernimento le culture studentesche, intese e purificate come concreto esistere dell'uomo.

7

In questi anni abbiamo lavorato per aprire la fede a consapevolezza storica, per fare assumere alla nostra fede il senso della responsabilità verso la storia degli uomini, in profonda solidarietà con la vicenda mondana, in Cristo Risorto già fondamentalmente redenta. Lavoro necessario e doveroso.

Dal convegno ecclesiale, dalle sue istanze e dalle sue carenze oggettive, viene l'indicazione che il nostro impegno pastorale (proprio perché siamo un movimento apostolico) vada finalizzato decisamente al lavoro di evangelizzazione « fuori delle mura » **(extra moenia)**, affinando la capacità di ridire il mistero trinitario in modo che sia percepito e accolto come salvezza e verità per e dell'uomo.

Il che comporta: per un verso, la necessità di cogliere i contenuti dell'annuncio con un serio studio teologico e soprattutto attraverso una forte esperienza di comunione con Gesù Salvatore; per altro verso, il coraggio apostolico di innestarsi sui nessi che la vicenda dell'uomo propone *(praeparatio evangelica)*, impegnandoci a decifrare la domanda di fede che oggi esiste (se esiste) tra gli universitari, a risvegliarla dov'è latente, a sollecitarla quando è inespressa, a crearla se non esiste.

Guido Mazzotta

La pubblicazione integrale (1) degli atti del 46° corso di aggiornamento culturale, promosso dalla Università Cattolica sul tema « Cristianesimo e cultura » e tenutosi a Loreto nel settembre 1975, offre una mappa significativa delle presenze e dei problemi che articolano il nodo del rapporto dialogico che la intelligenza cristiana ha da intrattenere con la cultura o le culture contemporanee.

Un rapporto dialogico che avremmo desiderato maggiormente verificato nella sola comunicazione dedicata a « Strutturalismo e cultura » (pp. 214-233) letta da Giuseppe Grampa, assistente di filosofia della storia in Cattolica.

Il giovane autore, che si dimostra particolarmente attento alle intuizioni che animano la critica sviluppata da Paul Ricoeur (2), propone una lettura, filologicamente limitata a Claude Lévi-Strauss, dell'antropologia strutturalista « come espressione ad un tempo coerente ed inquietante dello strutturalismo » (p. 117). Certo è necessario tentare di « individuare il modello teorico soggiacente » al modello strutturale per poter comprendere la risposta che l'antropologia strutturalista offre alla crisi dell'occidente dalla cui consapevolezza essa muove (cfr. p. 230).

Si ha l'impressione che la ricognizione proposta sia animata dal rimpianto che una tale visione dell'uomo, negatrice di una storia "sensata" e quindi della libertà e del soggetto, sia potuta nascere, per cui non resta che individuare quanti con i credenti hanno obiezioni da muovere allo strutturalismo e costituire un comune "fronte di lotta" (cfr. soprattutto le conclusioni: pp. 230-233).

Ora a noi pare che l'intelligenza credente debba cominciare col riconoscere tutta la verità *messa in luce da questa visione dell'uomo. Certo la risposta cristiana deve sottolineare la libertà dell'uomo e la sua coscienza responsabile come pure la capacità della storia d'essere datrice di senso. E tuttavia « prima di sferrare l'attacco, come dice Charles Moeller, bisogna capire e assumere » una particolare affinità che lo strutturalismo possiede con un versante ineludibile del discorso cristiano, ed è la consapevolezza che l'uomo è "sottoposto" a strutture non fatte da lui. Anzi, dire "sottoposto" è insufficiente. Bisogna dire: prigioniero, perché è di una reale prigionia che si tratta. Questa prigionia va tematizzata: sta qui probabilmente la sfida che la mentalità strutturalista pone alla coscienza cristiana mentre le ragioni della storia e il fascino dell'ottimismo creativo e felice sembrano far obliterare la verità cristiana di una prigionia dell'uomo dalla quale nulla di puramente umano può liberare.*

La rivelazione parla di una forma di prigionia che rinchiude l'uomo nel ciclo senza speranza dell'eterno ritorno, nel carcere delle cose: il linguaggio "stoico" di Paolo (Galati 4,3: *« noi eravamo prigionieri degli* elementi del mondo »), *al di là e attraverso la sensibilità culturale del suo tempo, ne è precisa testimonianza. Certo l'annuncio cristiano è annuncio di resurrezione, di vita nuova, di libertà ritrovata, di storia che corre verso il suo adempimento: la fede "confessa" che il mattino di pasqua il cerchio del non-senso è stato rotto (« circuitus illi rupti sunt », direbbe Agostino). Ma non è possibile accogliere il* senso *della resurrezione come liberazione se non si tematizza il* da-che-cosa *si viene liberati: è il motivo, a ben vedere, del progressivo appuntarsi della riflessione cristiana, sin dalle primissime generazioni, sul tema del peccato originale.*

Una maggiore attenzione allo strutturalismo ha, tra l'altro, il felice esito di vaccinare contro frettolose consumazioni di nozze ideologiche.

g. m.

Note

(1) In *Vita e Pensiero*, anno 59, n. 1-2-3 (gennaio-giugno 1976). Le relazioni fondamentali di Adriano Bausola, Italo Mancini, Giuseppe Lazzati, Filippo Franceschi, Pietro Rossano erano già state offerte nel primo volume della nuova collana « Le api »: AA.VV., *Cristianesimo e cultura*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1975.

(2) Le annotazioni critiche di Ricoeur, inizialmente apparse in *Esprit* e nei *Cahiers internationaux du symbolisme*, sono ormai raccolte in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Parigi, 1969, pp. 31-97.

Il nuovo cinema tedesco: W. Herzog

A Roma, a cura del Goethe Institut, sono stati presentati una serie di films del regista tedesco W. Herzog. Herzog appartiene al cosiddetto "nuovo cinema tedesco" che si sta proponendo come una delle cinematografie più interessanti dell'ultimo decennio e al quale appartengono autori come A. Kluge e W. Fassbinder.

La settimana romana ha presentato quasi l'intera opera di Herzog, un autore singolare e affascinante, che ha delle idee e delle proposte da far conoscere attraverso il cinema.

Vorremmo qui brevemente presentare tre films che abbiamo veduto.

In *Jeder für sich und Gott gegen allen* (Ciascuno per sé e Dio contro tutti) viene riproposta la storia di Kaspar Hauser, un misterioso personaggio, apparso a Norimberga nel 1828 incapace di parlare e di muoversi perché tenuto in completo isolamento fin dall'infanzia, come è scritto nella lettera che stringe tra le dita. Inserito dapprima in una povera famiglia, portato in un circo e infine adottato da un borghese benestante che lo educherà alla vita sociale della Germania dell'800, viene misteriosamente ucciso dalla stessa persona che lo aveva liberato dalla cantina nella quale era sepolto vivo.

La stupenda interpretazione dell'attore non-professionista e protagonista nella vita di una storia per certi aspetti simile a quella del personaggio del film, contribuisce a farne un autentico capolavoro, nel quale Herzog riesce a mettere in luce la profonda disumanità e grettezza della società tedesca dell'800, non dissimile pertanto da quella nazista, nella quale i deboli e i diversi erano, anzi dovevano essere eliminati. Come acutamente ha notato Moravia per Herzog ogni società è nazista ed è compito di ogni uomo combattere una simile società, dare almeno come dice Herzog, dei segni di vita.

Lebenszaichen (Segni di vita) è appunto il titolo e il tema di un altro film, in bianco e nero, girato nell'isola di Coos. Siamo durante la guerra l'isola è occupata dai soldati tedeschi. Ma la situazione è tranquilla, i partigiani non si fanno vivi e l'unico compito è custodire una polveriera. Ma un soldato, già ferito alla testa in guerra e ora convalescente ,di fronte ad una distesa di mulini a vento impazzisce e minaccia, dopo averla occupata, di far saltare la polveriera. Poiché il comandante e tutti ritengono che essendo pazzo farà saltare la polveriera, si dà inizio allo sgombero degli abitanti. Ma gli unici botti saranno quelli dei fuochi artificiali, che partiranno dalla polveriera come « segni di vita ».

Anche il terzo film insiste nell'idea che nella nostra società no nc'è spazio per i diversi, i mostri e di esso sono appunti protagonisti, dei diversi. *Auch die Zwerge haben klein angefangen* (Anche i nani hanno iniziato da piccoli) ha per protagonisti solamente dei nani, che si ribellano e distruggono ogni cosa. È un film ossessivo e durissimo, provocatorio e insopportabile: proprio come duro, provocatorio, e insopportabile è sovente il nostro modo di vivere, il nostro stare con gli altri, la società che ci siamo costruiti.

La lezione di Herzog è dunque terribilmente radicale; una denuncia spietata, ma, nessuno lo può negare, anche profondamente vera.

E se può a volte apparire senza speranze, restano però presenti dei simboli, dei segni, che, anche se labili (pensiamo ai fuochi d'artificio), pongono le premesse di una presa di coscienza e quindi di un superamento del male.

P. A. B.

Cenni

Non è facile definire lo Strutturalismo nelle sue componenti, nel suo spazio teorico, nel suo oggetto specifico: la nostra pur limitata esperienza di lettura ci insegna come vi sia una linguistica strutturale, una semiologia, una antropologia strutturale ed altro ancora.

Lo Strutturalismo più che una teoria linguistica o filosofica è una *metodologia* e per questo è aperta a tutte le discipline che presentino una costante dell'oggetto e della condizione della ricerca: la *struttura* intesa come sistema di elementi. « Sotto il nome di strutturalismo si riuniscono le scienze dei segni, dei sistemi di segni ». (AA. VV. *Che cos'è lo strutturalismo* trad. it. Mi 1971, p. 5).

Lo strutturalismo nasce nei primi anni del novecento insieme con una scienza nuova, la linguistica, ad opera del ginevrino Ferdinand de Saussure.

Raccogliendo l'eredità neogrammatica della linguistica storica ed opponendosi ad essa, Saussure elabora la teoria linguistica che i suoi discepoli e editori Bally e Sechehaye pubblicheranno postuma e ricostruita nel *Corso di linguistica generale* del 1916 (trad. it. Bari 1967).

La teoria linguistica saussuriana si sviluppa partendo da un nuovo concetto di lingua: non vi è dipendenza della lingua dal pensiero, la lingua non è la rappresentazione, non necessaria, della struttura del pensiero come risulta dalla teoria comparatista (Bopp, Schleicher) e dalla grammatica di Port Royal. Secondo Saussure il pensiero preesistente alla lingua è una "massa amorfa", una "nebulosa", la lingua è un *sistema* (insieme organizzato) *di segni* esprimenti idee, con la funzione della comunicazione. Il termine sistema sarà in seguito spesso sostituito dai saussuriani col termine *struttura*. La lingua è dunque una struttura di significazione, gli elementi di questa struttura hanno realtà nella loro reciproca relazione.

L'elemento linguistico di cui parla Saussure è il *segno*, la combi-

sullo strutturalismo

nazione di un suono (immagine fonoacustica) ed un senso (concetto), denominati rispettivamente *significante* e *significato*. Il legame tra significante e significato è puramente arbitrario.

I segni si combinano in *rapporti sintagmatici* in praesentia (cioè il discorso è l'insieme degli elementi pronunciati uno dopo l'altro in una serie, il *sintagma*, composto da due o più unità significative. Saussure, op. cit. p. 149-150). Ogni segno però può richiamare per associazione altri segni assenti dal sintagma. Le serie mnemoniche virtuali dei segni si chiamano *paradigmi* o *rapporti associativi* e « fanno parte di quel tesoro interiore che costituisce la lingua di ogni individuo » (op. cit. p. 150).

Da questo cenno emerge un altro concetto operativo ed è quello dell'opposizione *Langue / Parole*. Saussure afferma che « se potessimo abbracciare la somma delle immagini verbali immagazzinate da tutti gli individui toccheremmo il legame sociale che costituisce la *Langue* ». La *Parole* è l'atto concreto del parlare, atto individuale, volontario di significazione. La Langue è un dato sociale, la Parole è un atto individuale, la Langue è essenziale, la Parole è accessoria, in altri termini, la Langue è il *codice*, la Parole è il *messaggio* ed il messaggio è comprensibile perché tutti "passivamente" ne possediamo il codice, la Langue, il patrimonio linguistico collettivo.

Abbiamo accennato, della teoria linguistica saussuriana, soltanto tre concetti fondamentali: *Significante/ Significato, Sintagma/Paradigma, Langue/Parole* che però costituiscono criterio di distinzione dell'applicazione del metodo strutturale ad altre discipline.

Rimanendo nell'ambito della Linguistica, Hjelmslev, con la teoria Glossematica, si associa a Saussure nella teoria del segno producendo una nuova distinzione della lingua in *piano dell'espressione* e *piano del contenuto* ed una rielaborazione del principio saussuriano « la lingua è forma e non sostanza » con una minuta suddivisione dei piani della lingua in materia, sostanza, forma ecc.

Nell'ambito dello strutturalismo linguistico è anche il Funzionalismo che dichiara appunto essenziale alla lingua la sua funzione di comunicazione e ne studia le funzioni distaccate dagli altri meccanismi della lingua. Questa scuola è caratterizzata per la particolare attenzione dedicata ai fenomeni fonici della lingua, disciplina denominata *fonologia* da Trubeckoj e sviluppata da Martinet, Jakobson e dalla Scuola di Praga.

Storicamente estraneo al saussurismo ma non estraneo allo strutturalismo è il Distribuzionalismo di Harris e Well che, basandosi sulla sistematicità del corpus linguistico, scompone gli enunciati in Costituenti Immediati e li classifica in base alla loro identica distribuzione (indipendentemente dal significato) in Classi Distribuzionali.

Un altro campo di applicazione dello strutturalismo e non del tutto estraneo alla linguistica è l'ambito della poetica. Quella che Todorov denomina *Poetica Strutturale* è una disciplina nuova, promettente, nata in polemica contro la critica letteraria della descrizione limitata dal soggettivismo.

La Poetica Strutturale si pone nell'ottica del problema saussuriano Langue/parole, Codice/ Messaggio.

Dice Todorov *(Che cos'è lo strutturalismo* p. 107) che questo approccio all'opera « considera l'opera letteraria come la manifestazione di "altro" ed ha molte probabilità di accostarsi alla scienza. Qui infatti si parte da manifestazioni particolari quali le opere per arrivare a strutture (o proprietà, essenze) astratte ». « L'opera letteraria (p. 108) è l'espressione di "qualcosa" attraverso il codice poetico ».

Questa è la poetica strutturale: essa ricerca nell'opera letteraria il *messaggio*, che appartiene ad un codice il quale riunisce in sé tutte le proprietà del discorso letterario, lo specifico letterario, la letteralità. Todorov aggiunge che « perché una poetica possa essere detta strutturale deve conformarsi anche ad altre esigenze che, per la linguistica sono state così riassunte da Benveniste: La coscienza del sistema, la preoccupazione di spingere l'analisi fino alle unità elementari, la scelta esplicita delle procedure... ».

Propp, nella *Morfologia della fiaba* trad. it. To 1966, fa un tentativo di strutturalizzazione della favola di magia, enucleando da un campione di cento favole, un modello organizzato in un primo tempo intorno a sette personaggi e sintetizzato e rappresentato poi in trentuno funzioni.

Il numero otto di Communications (1966) è tutto dedicato a *L'analyse structurale du récit:* Greimas analizza le componenti strutturali del mito in « *Elementi per una teoria dell'interpretazione del racconto mitico* », Bremond traccia una *Logica dei possibili narrativi*, Todorov stabilisce *Le categorie del racconto letterario* e Barthes cerca di unificare questi apporti in una distinzione completa di unità strutturali: i livelli di senso, le funzioni, le azioni del racconto.

Si potrebbero fare molti altri nomi, Lotman, Jakobson, Mukarovski, Genette, Cohen senza avere però la pretesa di mettere un punto fermo e di essere esaurienti: la poetica è, insieme all'antropologia di Lévi-Strauss, il campo in cui lo strutturalismo oggi opera nella maniera più feconda ed entusiasmante.

L'antropologia strutturale si pone come oggetto di studio la diversità delle manifestazioni umane per condurle ad una classificazione, un inventario, un paradigma che possa essere termine di confronto con singole manifestazioni.

Lévi-Strauss ne *L'antropologia strutturale* (trad. it. MI 1966) fa un'operazione strutturale in questo senso: ricostruisce e stabilisce la casistica, il sistema, il ciclo, (il *Codice)*, di varie manifestazioni sociali quali ad esempio il matrimonio, l'iniziazione, dopo averne ov-

viamente stabilito i limiti storici e geografici particolari, in base all'informazione proveniente da singole manifestazioni *(Messaggio)*.

Lévi-Strauss nelle *Mitologiques (Dal miele alle ceneri* trad. it. MI 1970, *Il crudo e il cotto* trad. it. MI 1966 ecc.) fonda il suo discorso sul mito ed è un discorso nuovo, una maniera operativa di applicare il metodo strutturale: i miti appartengono, tutti, ad un *sistema simbolico*.

Lévi-Strauss raccoglie i miti e le loro varianti e attraverso la loro collezione giunge alla struttura comune (come già il Dumezil) generata dallo stesso dispositivo mentale che opera nella genesi di tutte le versioni del mito. La struttura comune delle varianti di un mito è messa in relazione con altre strutture mitiche e insieme formano il sistema simbolico. Nel sistema simbolico ogni elemento è necessario all'altro e non può venire modificato senza che la modificazione interessi il sistema e può chiarire e spiegare altri miti: così ad esempio il mito della scoperta del fuoco può spiegare il mito del giaguaro.

Si possono trovare contatti anche tra psicoanalisi e strutturalismo ed è pertinente a questo proposito riprendere brevemente il discorso di Safouan *(Che cos'è lo strutturalismo* p. 267) che può essere in questo caso esemplare: « E' nostro scopo mostrare che l'Edipo (freudiano) non è il mito in cui si denudano le sue linee di forza e ancor meno il dramma che esso determina nel vissuto di ciascuno, ma una *struttura* secondo cui si ordina il desiderio nella misura in cui costituisce un effetto del rapporto dell'essere umano, non già al sociale, ma al linguaggio ».

E qui vorremmo concludere questa breve informazione sullo strutturalismo e sulle sue applicazioni, consapevoli delle lacune dei vuoti lasciati e della falsa semplicità della posizione del problema. Che sia almeno un invito ed una traccia di lettura.

Anna Turra

Il colloquio di Venezia su Jacques Maritain

È stato un fatto abbastanza singolare che un laico, il vice-direttore del Corriere della Sera, Barbiellini-Amidei sia intervenuto nel colloquio di Venezia su Jacques Maritain chiedendosi per quale ragione il nome di Maritain sia poco presente nella cultura cattolica italiana. Rifacendosi a un dibattito sulla cultura (in senso antropologico) svoltosi in Italia dopo le elezioni del 20 giugno si è infatti chiesto perché quell'unico nome, secondo Barbiellini, autorevole e significativo nella cultura cattolica, non sia stato molte volte ricordato di fronte alla cultura marxista e democratico-liberale oggi presenti e dominanti (in modo egemone quella marxista) in Italia.

In effetti la comunicazione su « Maritain e Marx » ha subito animato e quasi catalizzato la discussione che è seguita, anche se altre relazioni, in particolare quella del prof. Lacombe sull'itinerario spirituale di Maritain fossero state di ben altro tenore e degne di un dibattito approfondito.

Ma era inevitabile che anche un convegno strettamente culturale sulla persona del pensatore cristiano francese non potesse, una volta posta la questione, disinteressarsi del presente e dei problemi che il presente pone: tanto più che il tema generale del convegno verteva su « J. Maritain e la società contemporanea ». E a questo interrogativo rispondevano piuttosto le numerose comunicazioni delle tre giornate.

Le relazioni dei primi due giorni hanno invece avuto una prospettiva più generale e hanno cercato di delineare la figura di Maritain di fronte alla vita culturale francese, soprattutto negli anni '20 e '30 e di fronte al magistero ecclesiastico. Gli studiosi francesi di Maritain che hanno svolto con rigore scientifico e lucidità storica il compito non facile sono stati ben capaci di raggiungere questo scopo e la loro profonda conoscenza di Maritain (la relazione di E. Borne ne è un esempio emblematico) ha permesso una analisi pressoché completa. Analisi che le comunicazioni successive hanno esteso a tutta l'Europa e alle Americhe. Sarebbe impossibile in una breve nota dar conto di tutto un convegno: è perciò nostra intenzione soffermarci su alcuni punti, a nostro avviso più fecondi e più attuali.

Una breve considerazione sull'itinerario spirituale di Maritain: la relazione di Lacombe viene pubblicata nella parte di documentazione, ed è un testo da meditare profondamente per chi voglia meglio capire anche il pensiero filosofico e politico di questo "vecchio laico cristiano" al quale Paolo VI consegna il messaggio del Concilio agli uomini di cultura nel dicembre 1965, che muore "piccolo fratello" nel mezzogiorno contadino della Francia. A leggere le pagine di Lacombe la figura dell'uomo di pensiero scompare di fronte all'uomo di fede, al cristiano, al santo.

E' infatti Maritain uomo di fede che la relazione del prof. Nicolas su Maritain e il magistero ecclesiastico ha soprattutto presente, il Maritain che propone una riconciliazione tra fede e cultura, che opera per quella che viene chiamata la Chiesa del dialogo (in contrapposizione alla Chiesa della condanna, del Sillabo e alla Chiesa dell'alternativa, di Pio XI e Pio XII, che propone un modello di società), la Chiesa di Giovanni XXIII e di Paolo VI, che nell'enciclica "Ecclesiam suam" ha aperto la strada al documento "Gaudium et Spes" sui rapporti tra la Chiesa e il mondo del Concilio Vaticano II.

Ebbene la fedeltà di Maritain al magistero resta opera più dell'uomo di fede che del pensatore, se si ricorda che una larga parte della

Curia Romana, operò per una condanna del pensatore francese e che da alcuni prelati italiani si chiese, nella fase preparatoria del Concilio, che il Concilio condannasse Maritain. E se è vero che nel pensiero di Maritain non fu esplicita quella distinzione tra dottrina e movimenti storici della "Pacem in terris" è altrettanto vero che il pensiero generale di Maritain fu in quella direzione, quando proponeva la distinzione tra comunismo come dottrina e filosofia della vita e comunismo come sistema economico e movimento di lotta contro le ingiustizie sociali. Una distinzione ancora una volta proposta non per dividere e allontanare ma per unire: unire non nella confusione e nel pressapochismo ma nella verità, nel dialogo, nella comprensione. Una distinzione circa la ideologia, ma una possibile unità di lotta contro le ingiustizie sociali.

E ci pare perciò necessario ritornare al dibattito proposto da Barbiellini-Amidei e ampiamente ripreso, soprattutto per l'Italia, da altri relatori, quali Elia, Baget-Bozzo e Ardigò.

La relazione del prof. Elia ha portato a conclusioni molto significative. L'influsso di Maritain è più vivo di quanto non si pensi, soprattutto perché si è tradotto a livello giuridico-costituzionale. Il pensiero di Maritain è presente nella nostra carta costituzionale, che in minima parte è stata attuata e che deve ancora mettere in atto tutta la potenzialità che essa contiene.

Sarà proprio nell'attuazione a livello concreto dei principi costituzionali programmatici che si può e si potrà ancora constatare quanto il pensiero maritainiano riesca ancora a dire al nostro tempo. E in questo senso la cultura cattolica è anche presente tutt'oggi in Italia; anche se altri aspetti di questa cultura sono meno rilevanti e soccombono di fronte all'emergere di culture dominanti, nella nostra Costituzione, che richiede di essere attuata, essa è senza dubbio presente. Una Costituzione che sia la cultura marxista che quella radicale-laica riconoscono come valida e impregnata di potenzialità programmatiche del tutto positive. Ma non si può negare che questa Costituzione sia nata con l'apporto essenziale e insostituibile della cultura cattolica, senza dubbio influenzata in quel primo dopoguerra dalla figura del filosofo francese.

Ma dobbiamo veramente considerare Maritain soprattutto un filosofo? La risposta è certamente negativa per Baget-Bozzo, che ha trovato modo, anche nel Convegno su Maritain, di portare avanti quel suo progetto alternativo di "escatologismo apocalittico" di fine definitiva della cristianità e di possibilità di salvezza nella mistica e più generalmente nella santità cristiana. Ecco allora Baget-Bozzo denunciare l'indebito uso ideologico di Maritain, che è stato essenzialmente un teologo, ancor meglio un santo.

In fondo l'interpretazione singolare e forse non del tutto storicamente fondata che il teologo genovese ha voluto dare di Maritain, esprime in qualche modo una esigenza che oggi tutti sentiamo vivamente di fronte alla realtà e alla società italiana. Ma tutto questo non può impedire di affrontare in un convegno di studio l'insieme dei problemi che la figura di Maritain impone, senza ridursi ancora una volta, "al caso italiano", come gentilmente ma risolutamente richiamava il prof. Lacombe, ricordando che il colloquio era internazionale.

P. Aimone Braida

Itinerario spirituale di Jacques Maritain

A ventiquattro anni, nel 1906, Jacques Maritain entrò nella Chiesa cattolica insieme a sua moglie Raissa e sua cognata Vera.

Era una conversione nel senso più forte della parola. Venti anni più tardi questo avvenimento spirituale aveva conservato per colui che era stato scelto tutta la sua forza sconvolgente: « Chi sono io? un convertito. Un uomo che Dio ha rivoltato come un guanto. Tutte le cuciture sono al di fuori, la scorza è all'interno, non serve più a niente. Un tale animale fatica a stimarsi qualche cosa, desidera domandare perdono agli altri di esistere. Le loro pellicce, i loro gusci, lo impressionano » (1).

Jacques Maritain appartiene dunque a questa pleiade di pensatori, di scrittori, di artisti cristiani che hanno segnato la storia di Francia prima e dopo il 1900. Claudel, Péguy ne fecero parte.

Intera, senza dubbi, è necessariamente la fede di un uomo che è stasto immerso d'un solo colpo nelle profondità del mistero divino: che dire, se egli ha avuto per padrino Leon Bloy, il pellegrino dell'Assoluto?

Il relativismo dell'insegnamento ufficiale aveva condotto J. Maritain ad un agnosticismo accompagnato da una disperazione che non era semplicemente disincantamento romantico ma ferita mortale inflitta ad una anima e a un cuore fatti per la verità e l'amore assoluti. L'impotenza orgogliosa dell'epoca a superare il dubbio e l'assurdo, queste piaghe dell'intelligenza, a rendere conto della sofferenza e a riparare nella dignità l'infelicità dei diseredati, a lui faceva orrore.

Senza dubbio Bergson pure aveva in seguito aperto la via all'irruzione della grazia, nel rispondere, il primo tra i pensatori del tempo, al « desiderio profondo di verità metafisica » che riempiva il giovane filosofo e a liberare in lui « il senso dell'assoluto » (2).

* * *

Ma nel periodo che segue immediatamente l'accesso di J. Maritain al cristianesimo, un grande silenzio

Note

N.B. Certe referenze qui segnate: *OE. Ch. I,* rinvengono alla seguente edizione: JACQUES MARITAIN, *Oeuvres (1912-1939). Choix, présentation et notes par* HENRY BARS. Tome I. Paris. Desclée De Brouwer, 1975.

(1) J.M., *Réponse à Jean Cocteau,* OE. Ch. I, p. 363.

(2) J.M., *Confession de foi,* OE. Ch. I, p. 1261.

(3) RAÏSSA MARITAIN, *Les Grandes Amitiés,* Paris DDB, 4ème ed., p. 240.

L'itinerario spirituale

filosofico si fece nel suo pensiero: Bergson stesso non era più in grado di soddisfare la sua intelligenza battezzata.

Certo, la pienezza traboccante del dono spirituale che gli era stato accordato non addormentava la sua attività razionale: la sua fede cercava l'intelligenza, secondo il celebre adagio, ma senza febbre né fretta nella gioia e nella serenità venute dall'alto e in una specie di neutralità filosofica temporanea (3).

D'altra parte, egli continuava a darsi agli studi biologici perché ammirava tanto più la probità, la purezza, il disinteressamento e la fecondità della scienza genuina che egli percepiva chiaramente di fronte alla vuotezza del positivismo scientista.

Allora S. Tommaso venne, e la rivelazione della « santità dell'intelligenza ». Si era fra il 1908 e il 1910. « Io che avevo viaggiato con tanta passione attraverso tutte le dottrine dei filosofi moderni e non vi avevo trovato nient'altro che delusione e grandi incertezze, scriverà egli più tardi, trovai allora come una illuminazione della ragione; la mia vocazione filosofica mi veniva restituita in pienezza (4).

Il teologo e lo spirituale Tommaso d'Aquino facevan scoprire a J. Maritain l'ampiezza e la profondità della filosofia dell'essere, della metafisica realista incentrata su di una veritiera intuizione intellettuale dell'esistenza, non empirica ma ontologica, veritiera benché sfumata dal chiaro-scuro della condizione umana.

Egli gli faceva vedere pure come la filosofia trovi la sua giusta autonomia nel concerto della saggezza cristiana integrale, una, attraverso la distinzione dei suoi tre ordini: saggezza razionale culminante nell'approccio metafisico di Dio, saggezza della fede teologale esplicantesi per mezzo della ragione, saggezza della fede resa come sperimentale dall'approfondimento della carità nel movimento dei doni dello Spirito Santo.

Così la fede, lungi dall'opporsi alla ragione appariva come sua migliore amica, come « generatrice di razionalità », dal momento che il filosofo non si accontenta di riverire da lontano la dottrina sacra e le vie spirituali, ma si sforza di vivere secondo i suoi bisogni e il suo modo proprio.

Queste riflessioni permetteranno forse di meglio comprendere ciò che fu realmente l'intellettualismo di J. Maritain. E' chiaro che l'intelligenza è per lui la ragione intuitiva, che essa ha la vocazione dell'essere e che, nei suoi momenti di attività suprema trascende il tempo e il divenire. Non è meno chiaro che ai suoi occhi, quando si tratta di Dio che ci trascende totalmente, l'amore val più dell'intelligenza, che la contemplazione cristiana è per Colui che è contemplato, e che la parola per la quale noi Lo conosciamo, ci rendiamo trasparenti a Lui si trasforma, in amore di amicizia, in amore di carità: *verbum spirans amorem.*

Quel che ne sia della sua viva amicizia di allora per Henry Massis, fondatore del *Partito dell'intelligenza* (1919) e della sua collaborazione di alcuni anni alla *Rivista Universale* dove egli tenne la rubrica di filosofia J. Maritain non ha mai perduto di vista l'appartenenza dell'intelletto umano all'ordine dello spirito. Quando venne la crisi dell'Action française, si vide bene che egli non riteneva sufficiente l'empirismo organizzativo e che alla *Politique d'abord* maurassiana bisognava rispondere con il *Primato dello spirituale.* Jacques è sempre stato del partito della santità dell'intelligenza.

* * *

Il ritorno alla filosofia grazie alla confidenza ritrovata nel potere dell'intelletto che non è più considerato come murato nella relatività delle apparenze, non ha diminuito presso il nostro filosofo il richiamo alla vita di preghiera. Al contrario lo ha rafforzato.

E' dunque soprattutto della cultura spirituale e delle sue incidenze umane che dobbiamo ora parlare, senza perdere di vista i passi filosofici maggiori in unione con il suo sviluppo.

La decina d'anni che seguì al battesimo di Jacques Maritain può essere considerata da questo punto di vista come un tempo di *noviziato.* Il giovane cristiano ha attinto, non fa bisogno di dirlo, a tutte le sorgenti della Scrittura e della Tradizione. Ma la sua maniera d'essere profondo, fu subito e lo sarà sempre più sensibile all'ispirazione evangelica: « ogni volta che si rilegge l'evangelo appare una nuova faccia delle sue esigenze e della sua libertà, terribili e dolci come Dio stesso. Felice chi non si smarrisce in questa foresta di luce, è preso nella trappola dell'Assoluto risplendente nell'umano (5).

La pace benedettina ha subito sostenuto e addolcito i passi del noviziato. Si sa che fu oblato di S. Benedetto.

D'altra parte, dal 1908 al 1914, il Padre Clerissac fu per lui e Raissa la guida portatrice di luce nell'alta tradizione di S. Tommaso. Il Padre Dehau, pure lui domenicano riprese la fiaccola dietro di loro in uno stile forse ancor più segnato di contemplazione mistica.

L'abbondante lettura dei maestri della vita spirituale, antichi e moderni, e delle vite dei santi, questi grandi amici di Dio, come la pratica sacramentale e la preghiera assidue, popolano con il lavoro le pene le preoccupazioni quotidiane questa vita quasi monastica.

La pietà mariana di Maritain fu pure intensissima e purissima segnata volta a volta come in dittico dalla gravità dolorosa e pressante del messaggio di N.S. della Salette e dalle dolci esigenze del « Trattato della vera devozione alla S. Vergine » composto da San Luigi Maria Grignon de Monfort che liberano l'anima di ogni proprietà dei suoi beni anche spirituali.

* * *

Con la morte di Léon Bloy (3 novembre 1917) il tempo del noviziato finisce; bisogna, nella sollecitudine materna della Chiesa che il Padre Clerissac gli ha insegnato a venerare sotto le immagini della *Sponsa Christi* e della *Communio Santorum* e non secondo le prospettive di quella che si chiama (e terribilmente) oggi la Chiesa sociologica; bisogna che

(4) J.M., *Confession de foi*, OE. Ch. I, p. 1261.
(5) J.M. *Les chemins de la foi*, dans *Le Philosophe dans la Cité*, ch. IX, p. 197. Alsatia, Paris.
(6) JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *De la vie d'oraison*, A l'Art Catholique, Paris, 1933 (Nouvelle édition revue et augmentée).
(7) Op. cit., p. 3.
(8) Op. cit., p. 14.
(9) Op. cit., p. 16.
(10) HUMBERT CLERISSAC, *Le Mystère de l'Eglise.*

di Jacques Maritain

J. Maritain assuma responsabilità spirituali sempre più gravi e che egli accetti di farsi carico di anime.

La fondazione dei « Circoli Tomisti » completati dai loro ritiri annuali, inaugura in qualche modo questo nuovo periodo (1919-1939) che si può anche chiamare semplificando « gli anni di Meudon » o ancora poeticamente con Raissa, « una primavera in Francia ».

Il Direttorio redatto nel 1922 per i membri del circolo è apparso in seguito sotto il titolo « La vita di preghiera » (6), autori Jacques e Raïssa Maritain. Gli autori « hanno lavorato per sviluppare, secondo lo spirito della tradizione cristiana e di S. Tommaso, e nel modo più semplice, le grandi direzioni che sembrano convenire alla vita spirituale di persone che vivono nel mondo e che svolgono lavoro intellettuale » (7).

Essi ci insegnano che solo la vita di preghiera permette di unire la fedeltà indefettibile alla verità e la carità verso gli altri, « in particolare una grande carità intellettuale » (8), che conviene a quelli la cui vocazione è di svolgere insieme l'esercizio dell'intelligenza purificata della carità soprannaturale, di appoggiarle l'una all'altra, sapendo bene che « la seconda vale infinitamente più della prima », e restando « sempre pronti a lasciare tutto per l'amore divino » (9).

La « lectio divina », vale a dire lo studio della Santa Scrittura, continuata con la riflessione teologica è la porta reale della contemplazione che non consiste nella ricerca di carismi straordinari ma si schiude al termine del cammino di perfezione — « Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre Celeste » — compimento al quale tutti i cristiani sono chiamati; esas non è nient'altro che la nostra risposta d'amore, nella carità teologale, all'Amore increato che ci ha amati per primo.

A partire dal *Primato della spirituale*, la carità intellettuale comanda a J. Maritain di aprire all'influenza cristiana i campi della filosofia politica, della filosofia sociale, della filosofia della cultura. Si dirà, con ragione, che questa ricerca dottrinale rigorosa in vista di un inserimento del lievito evangelico nell'uomo totale nella società e nella storia, contiene una reminiscenza e curata e trasfigurata del « socialismo » naif della sua prima giovinezza, con la sua generosità tanto ardente quanto inavvertita.

« Umanesimo integrale », per non citare che quella più conosciuta delle opere di questo filone, è un atto di carità intellettuale nella verità alla dimensione della chiesa militante, dell'umanità e della loro storia, come la casa di Meudon fu un luogo privilegiato dell'accoglienza cristiana per tanti pensatori ed artisti, di un'accoglienza personale, cuore a cuore, spirito a spirito, nella discrezione attenta, segnata dal dono di sé presso coloro che accoglievano.

Nelle due dimensioni, l'esigenza della Croce di Cristo si è fatta sentire per essi con forza perché il principe di questo mondo veniva attaccato nei suoi domini preferiti l'impero degli uomini presi collettivamente, l'impero su ciascuna anima nella sua propria unica singolarità.

Ben inteso il lavoro continuava nell'ordine della filosofia speculativa *« Les Degrés du Savoir »*, nei suoi legami con la vita teologale *(la filosofia cristiana)*. Come nell'ordine delle ricerche concernenti l'ascetica e la mistica: è il tempo della collaborazione intima con la *Vie Spirituelle* e gli studi carmelitani. Non c'è il rischio in tal modo di ricadere nella *politique d'abord*?

Senza dubbio questo esercizio della carità tendente alla perfezione comporta dei passi e delle modalità diverse. Ma bisogna almeno « aver liberato il passo » secondo l'espressione del p. Lallemant, autore spirituale francese del XVII secolo: detto altrimenti essersi liberati di se stessi e donati a Dio. Bisogna rendersi liberi per Dio — *vacare Deo* — e pregare senza posa nel proprio cuore, in modo che le opere necessarie della vita attiva cessino di essere un ostacolo alla preghiera, ma al contrario derivino dalla sua sovrabbondanza. Bisogna lasciarsi condurre dallo Spirito che soffia dove vuole, accettare l'apparente passività di un'anima docile alle sue ispirazioni, e quello che ne costi alla nostra natura, fosse anche al prezzo delle notti dei sensi e dello spirito. E' necessaria una configurazione consentita alla croce di Gesù. Non bisogna rifiutare, se ci viene offerta, la sostituzione nel nostro essere del « modo sopraumano di agire » al modo umano. Bisogna guardarsi non solo dalla compiacenza di sé, nelle proprie qualità, nei propri meriti, ma anche di ciò che vien chiamato « lo spirito riflesso », di ogni ritorno curioso su di sé, sui propri progressi, così sottili che possono essere questa curiosità e l'attaccamento che essa ingenera. Bisogna infine che la nostra vita spirituale sia insieme personale ed ecclesiale perché le « grazie di preghiera e gli stati mistici hanno il loro modello e la loro sorgente nella vita ieratica della Chiesa, sono una rifrazione nelle membra dell'immagine del Cristo che è perfetto nel Corpo » (10).

La spiritualità dei Maritain si trova a suo agio sia negli scritti di Denys che nell'insegnamento della Somma Teologica e la dottrina di San Giovanni della Croce. L'accentuazione di Denys, nota Raïssa è più ontologica, quella di San Giovanni della Croce più psicologica.

Quanto a San Tommaso egli dà le chiavi di una spiegazione universale rispettosa della singolarità delle esperienze personali e delle vie di Dio in ciascuno.

Seguono poi il tormento e l'orrore della seconda guerra mondiale, che non è solamente una guerra politica, ma un conflitto spirituale d'una profondità indicibile. Satana getta la maschera. Gli ebrei sono offerti in olocausto. Dio e l'uomo sono traditi e vilipesi. Esiliato negli Stati Uniti d'America, che gli sono ospitali e prestano attenzione alla sua pena così come all'alto significato del suo messaggio, J. Maritain è attivo più che mai per difendere con la parola e con la penna le cause giuste e le causa sante crocifisse. Per Raissa e per lui, la compassione, nel senso più forte e più cristiano della parola — soffrire passione con Cristo e con gli uomini — fu la chiave spirituale di questi oscuri anni.

Poi tornò il sole con la vittoria. A 62 anni e, bisogna dirlo, contro la sua volontà. J. Maritain diviene Am-

Note

MARITAIN, *Liturgie et Contemplation*, Paris, DDB, 1959,
(11) JACQUES ET RAISSA Coll. Présence chrétienne.
(12) Op. cit., p. 79.
(13) Op. cit., p. 27.
(14) Op. cit., p. 7.
(15) Op. cit., p. 76.

basciatore di Francia presso la Santa Sede. Palazzo Taverna, allora ceduto all'ambasciata, risplende di una intensa e discreta spiritualità alla quale Mons. Montini è molto sensibile: l'amicizia del futuro Papa Paolo VI per il filosofo diplomatico è suggellata in quel momento.

Lavoratore accanito, quest'uomo di puro pensiero, riesce a conciliare i doveri della sua carica con la composizione di opere propriamente filosofiche, tra le quali il prezioso « Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente ». La sua partecipazione alla seconda conferenza generale dell'Unesco farà pure epoca.

La preghiera non perde i suoi diritti, per tanto, e il non-conformismo, l'umore gioviale, la libertà assoluta di San Filippo Neri incantano l'alto dignitario. Quanto al santo vagabondo, il francese Benedetto Labre, povero tra i più poveri di Roma, a qual migliore intercessore confidare gli interessi spirituali della Francia?

Nel 1948 J. Maritain lascia Roma per Princeton dove vivrà fino al 1960, dapprima come professore all'Università, poi come emerito. Malgrado un grave attacco cardiaco nel 1954, questi anni sono filosoficamente parlando, meravigliosamente fecondi: *Approches de Dieu, Creative intuition in Art and Poetry, Nove lezioni sulle nozioni elementari della filosofia morale, Man and the State* e altri. Ma è di *Liturgia e Contemplazione* (11), pubblicato da J. e R. Maritain nel 1959 che conviene ora parlare. Un piccolo libro, molto denso, simile in qualche modo all'opuscolo *La vita di preghiera,* scritto 35 anni prima.

L'Enciclica *Mediator Dei* sostiene il proposito degli autori nella loro definizione della vita liturgica e loro permette di superare la falsa opposizione tra liturgia e contemplazione.

La liturgia è un atto della virtù morale soprannaturale di religione, esercitata dalla comunità ecclesiale, ma essa « trascende essenzialmente ogni aspirazione comunitaria naturale » (12). Essa ha il suo centro nella Santa Messa che è « un atto d'un valore infinito,... un atto propriamente divino, non misurabile con le più alte opere della grazia nell'anima umana: è infatti un atto di Dio (che utilizza la strumentalità del sacerdote), non un atto dell'uomo » (13).

La contemplazione è un atto del tutto personale, un solo a solo con Dio, ma dentro alla comunione dei santi: appartiene, come già abbiamo detto, all'ordine delle virtù non più soltanto morali ma teologali, giunte al loro perfetto compimento e la grazia vi conduce l'anima secondo un modo più che umano, quello dei Doni dello Spirito Santo.

La liturgia, scrive nella prefazione il cardinale C. Journet, « chiede di provenire dal silenzio e dall'amore per adempiersi nell'amore e nel silenzio » (14). La liturgia non va dunque contrapposta all'orazione mentale, ma ambedue vanno praticate nell'unità della vita evangelica. Anzi, « il grande bisogno del nostro tempo, in ciò che riguarda la vita spirituale, è di mettere la contemplazione sulle strade » (15). La preghiera può prendere forme segrete e quasi mascherate, che si potranno giudicare atipiche qualora le si paragoni alle forme tipiche descritte da san Giovanni della Croce e santa Teresa d'Avila, che si rivolgevano soprattutto a religiosi e religiose di clausura.

Ma santa Teresa di Lisieux, senza che il suo insegnamento e il suo esempio differiscano sostanzialmente dal loro, ha fatto vedere che l'anima può camminare verso la carità perfetta malgrado l'assenza dei « segni » privilegiati che i suoi predecessori carmelitani hanno indicato.

Così nella contemplazione sulle strade l'attenzione amorosa e ininterrotta alla presenza di Gesù, dentro a una maniera di vivere fraternamente con e come i poveri, sembra debba far parte della stessa via che conduce alla preghiera infusa, secondo l'intuizione che guida i Piccoli Fratelli di Charles de Foucauld.

Dopo la morte di Raissa, Jacques Maritain viene accolto proprio dai Piccoli Fratelli di Gesù. (Trascorreva i mesi in Alsazia presso gli amici Grunellius, nel villaggio di Kolbsheim, dove il suo corpo ora riposa insieme con quello della sua sposa).

L'esempio e gli scritti di Charles de Foucauld, eremita nel Sahara (1853-1916), hanno ispirato parecchie fondazioni religiose dai destini diversi. Fin da prima della guerra del 1914, Jacques Maritain aveva stretto amicizia da una parte con Louis Massignon, che considerava il padre de Foucauld come suo « venerabile amico », e dall'altra con Charles Henrion, che si sarebbe alcuni anni più tardi lui pure ritirato nel Sahara (tunisino) a Sidi Saad, sotto l'abito bianco contrassegnato dal cuore e dalla croce in tessuto rosso. All'inizio degli anni trenta René Voillaume e un piccolo numero di compagni fondavano i Piccoli Fratelli di Gesù nel Sahara (algerino) a Sidi Cheikh el Abiod: pur essi, almeno due tra di loro, erano strettamente legati a Jacques Maritain.

Tutte queste relazioni personali lo predestinavano in qualche modo ad accettare l'ospitalità dei Piccoli Fratelli allorché il suo focolare fu distrutto nel 1960. Essi lo circondarono di affetto e di attenzioni, che lo aiutarono a poco a poco a superare la sua durissima pena. Come abbiamo appena detto, la loro forma di vita contemplativa, il loro attaccamento a san Tommaso, la loro vocazione a vivere assieme ai più diseredati del mondo intero gli rendevano la loro spiritualità molto vicina e familiare.

Così il « vecchio laico, il filosofo cristiano che aveva imparato con Raissa a portare la contemplazione sulle strade, cambiò alla fine la sua condizione di ospite nella fraternità di Tolosa e di contadino della Garonna, in quella di novizio poi di religioso professo sotto l'abito di Charles de Foucauld.

Allora egli poteva dire il suo *Nunc dimittis* e riunirsi alla Chiesa del cielo, dopo aver così a lungo lavorato e combattuto per la Chiesa della terra.

Olivier Lacombe

Del pane e delle rose

Forse può essere stimolante interrogarci sul significato e le implicazioni del dibattito che da qualche tempo è sorto attorno al cosiddetto rapporto tra « pubblico e privato ».

Questo non solo come notazione esterna nei confronti della svolta che si va verificando in quelle che sono le modalità di impegno, ma soprattutto come presa di coscienza di qualcosa che ci coinvolge in prima persona nella misura in cui la nostra vita è « impegnata » a livello di società civile e nella comunità ecclesiale.

Al di là di quelli che possono essere vistosi slogans e titoli di cronaca, ci richiamiamo a quello che pare il nocciolo fondamentale sotteso ai nuovi modelli giovanili: è il problema della felicità dell'uomo, è la necessità di capire il perché di una lotta, di recuperare senso e fine dell'impegno.

E' la ricerca di un nesso vitale tra sensibilità e ragione, tra particolare e universale, tra dover essere e felicità.

Molta stampa quotidiana ha accolto riduttivamente questi segni di fermento, non è difficile immaginare un sospiro di sollievo in chi sembra registrare in assoluta oggettività il « ritorno al disimpegno » la « crisi della militanza » il « ritorno alla coppia », intesa come entità chiusa, e in definitiva l'avvenuto rientro del '68; ma accanto a quelli che sono i giudizi più diffusi nella stampa borghese, si è sviluppato, anche, un certo interesse per le sollecitazioni provenienti dall'area giovanile.

Basti pensare al dibattito che ha suscitato « porci con le ali » un libro non di giovani, ma sui giovani. In tutto questo pare importante chiedersi allora, chi sono oggi e, tralasciando per ora di fare un'analisi della condizione giovanile, prendere in esame alcuni aspetti fondamentali.

Innanzitutto i riflessi della crisi della società italiana si ripercuotono profondamente sulle nuove generazioni: sul piano della condizione materiale di vita per l'aumento della inoccupazione e la conseguente emarginazione di massa dei giovani, per la vita sempre più disgregata socialmente, per il processo di frammentazione culturale e sociale della scuola e dell'università. A questo proposito ricordiamo che la generazione del '68 ha avuto nei confronti della scuola un atteggiamento distruttivo nel quale però era presente anche un'istanza di rifondazione (contro-corsi sperimentazione commissioni di studio ecc.) oggi l'atteggiamento passivo nei confronti della scuola è assai diffuso, il che è estremamente pericoloso, perché nel momento in cui la scuola perde il ruolo di luogo di socializzazione, non vi sono più le condizioni necessarie che permettono la nascita di un movimento degli studenti e quindi di una possibile risposta in positivo dall'interno dell'istituzione. Le gravi conseguenze di ciò è già possibile coglierle nell'università dove di fatto i progetti di riforma sono elaborati in modo verticistico venendo a mancare completamente un interlocutore studentesco.

Sul piano della situazione morale vi è da notare che la nostra società non solo non favorisce la partecipazione giovanile alla gestione delle strutture, ma addirittura continua ad impedirlo favorendo in definitiva il conformismo, l'evasione, una permissività tesa ad ottenere falsi consensi, insieme a forme di individualismo disperato.

All'interno di questo quadro vediamo però farsi strada l'idea di un impegno nuovo: cambiare la società e la propria vita. Il rinnovamento dell'una come momento specifico del globale mutamento dell'altra. In questo senso è allora positivo parlare di riappropriazone della sfera del personale a partire dalla quale ricostruire un nuovo rapporto tra militanza e gioia di vivere.

Manifestazioni come quella dei « collettivi giovanili » che nei giorni festivi riescono a raccogliere migliaia di giovani e praticano l'autoriduzione nei cinematografi in nome, e di una riappropriazione della cultura e del rifiuto della produzione pornografica imposta dalla società dei consumi, o come la discussione, in sede di assemblea di un presunto « caso » di violenza nei confronti di una ragazza, al mercatino dei libri di Milano, sono sintomi dell'ambiguo coesistere di istanze nuove accanto a possibili regressioni: il desiderio di rinnovamento dei valori morali, dei rapporti interpersonali e tra sessi è soggetto anche al rischio della « riprivatizzazione del privato » con la pericolosa conseguenza di scadere nel qualunquismo.

E' possibile sciogliere questa ambiguità e permettere un'armonica ricomposizione tra sfera del privato e momenti collettivi, rifiutando sia il modello di riduzione del personale al politico, quanto il rissolvimento del politico nel personale?

E' anzitutto importante sottolineare che la tensione verso una nuova socialità e verso modelli più ele-

Continua a pagina 32

Continua da pagina 31

vati di solidarietà è proprio originata dalla sempre crescente atomizzazione sociale e distruzione delle condizioni concrete di vita collettiva.

Il cosiddetto ritorno al personale avviene allora non nei termini negativi della passività e qualunquismo di fronte alla crisi sociale; non è fuga e ricerca di un « rifugio », ma nasce come reazione costruttiva e si struttura nella ricerca di un « nuovo individualismo di massa, fatto non di individui atomizzati nella società civile, ma di individui sociali » come dice Badaloni riprendendo una tesi gramsciana.

E' questo certamente il rifiuto di un certo modo marxista di intendere l'impegno politico, che vedeva il processo rivoluzionario diviso in due tempi: prima si conquista il potere si cambiano i rapporti di produzione e poi, quasi per meccanico effetto, si rigenera lindividuo nei suoi rapporti empirici. In questo modo il far politica diventa una prassi separata, quasi un sacrificio della propria felicità personale alle necessità del « dovere ».

Ricordiamo queste significative parole di Vittorini: « Bisogna che gli uomini possano essere felici. Ogni cosa ha un senso solo perché gli uomini siano felici... E' necessario trovare un modo di impegno che dia agli uomini di farsi una cosa vera in ogni loro cosa ». (Elio Vittorini, *Uomini e no*).

E visto che di questi tempi si parla spesso di « pane e rose » forse si potrebbe anche dire che il pane è per le rose!

Laura Rozza

Assemblea Federale Roma 27/30 dicembre 1976

- annuncio di fede-
- culture giovanili
- impegno associativo

Sede dell'assemblea:

Istituto Madonna del Carmine - Via Doganale, 1
00040 Sassone - Frattocchie (Roma)
telef. 67.10.185 - 61.70.247

Per prenotazioni, notizie, chiarimenti:

Segreteria F.U.C.I. - Via Conciliazione, 1 - 00193 - Roma
telef. (06) 655.621 - 65.61.948

RICERCA

Direttore: Giuseppino Monni. Responsabile: Marco Ivaldo. Redazione: Il gruppo di presidenza. Direz. e Amministraz.: Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 655.621. c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca ». Fuci. Sped. abb. post. Gruppo III 70%. Litotip. « Nova A.G.E.P. » 00186 Roma. Tel. 65.65.262. Abbonam. annuo L. 3.500, estero L. 5.000, un numero L. 350, arretr. L. 400. Autorizz. del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.