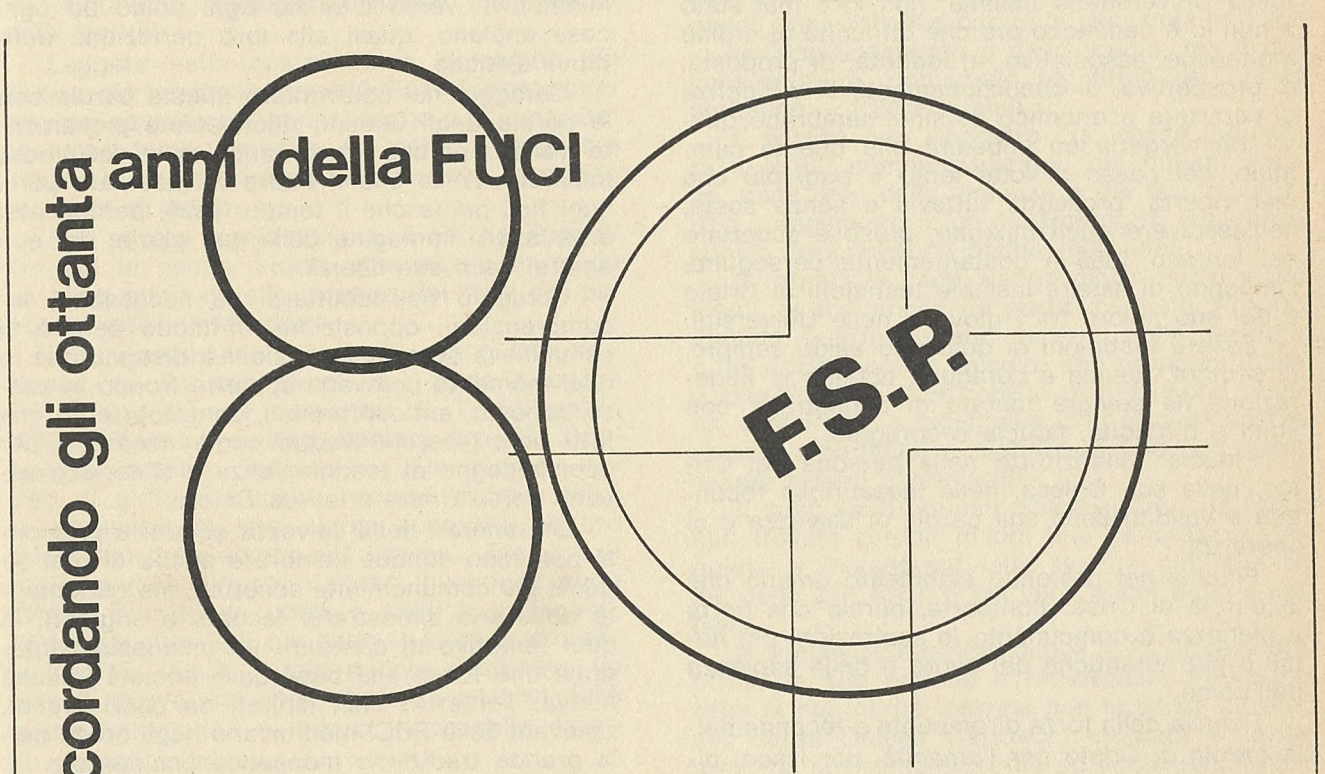
RICERCA

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



itinerari antichi e nuovi

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Anno XXXII - n. 11 - novembre 1976

Itinerari antichi e nuovi

Non è mai stato un cammino facile quello percorso, in ottanta anni di storia, nella Chiesa e nella società italiana, dalla Federazione Cattolica Universitaria Italiana: non lo è mai stato e non lo è nemmeno ora che difficoltà di ordine molteplice, associativo, di identità, di proposta, di prospettiva, di condizionamenti, di diffidenze di carattere economico persino, sembrano quasi sommergerla ed impedire che questo cammino, dal passo a volte lento e oggi più che mai incerto, prosegua tuttavia e senza soste, nell'assolvere quell'impegno, preso e accettato nel lontano 1896 e costantemente perseguito, l'impegno di essere insieme testimoni di Cristo e del suo amore tra i giovani, nelle Università.

Essere testimoni di qualcuno esige sempre, ci sembra, fiducia e coraggio: ebbene la Federazione ha sempre tentato di dimostrare, con limiti e difficoltà, fiducia e coraggio.

Fiducia, innanzitutto nella persona del Cristo, nella sua Chiesa, nella inesauribile fecondità e validità della sua parola di salvezza e di speranza.

Fiducia nel profondo significato umano che la parola di Cristo comporta, parola che porta a pienezza e compimento le aspirazioni più nobili e più autentiche del cuore e della sapienza dell'uomo.

Fiducia nella forza dirompente e feconda della parola di Cristo per l'umanità, per i suoi bisogni, le sue sofferenze, le sue speranze.

Coraggio nel portare un messaggio sconvolgente, il messaggio delle beatitudini evangeliche, contrario ad ogni logica umana di potere e di potenza, ma profondamente vicino all'uomo più autentico, a quell'uomo nuovo del quale Cristo è l'archetipo, il modello unico e inimitabile, verso il quale ogni uomo ed ogni cosa anelano, quasi alla loro perfezione definitiva e totale.

Coraggio nel confrontare questa parola con le parole degli uomini, riconosciute pienamente valide, perché frutto anch'esse dell'amore imperscrutabile che il Padre ha riservato per i suoi figli prima che il tempo fosse, perché essi divenissero immagine della sua gloria, del suo amore, della sua libertà.

Coraggio nell'accettare, se necessario, incomprensioni, opposizioni, difficoltà perché si camminava secondo intuizioni e disegni, che in quel momento potevano apparire troppo in senso opposto, anticonformisti, controcorrente, ma fatti propri perché veduti come necessari per quell'impegno di testimonianza e di fedeltà assunti verso Cristo e la sua Chiesa.

Gli itinerari della salvezza seguiti e promossi potevano dunque sembrare anche diversi da quelli più comunemente accettati, ma certamente dovevano dimostrarsi fecondi e originari, in quel tentativo di costruire un umanesimo integrale che fosse alla base della società italiana nuova. Tentativo che, ispirati da cuori grandi, i giovani della FUCI meditavano negli eremi della grande tradizione monastica occidentale.

E accadeva che scendessero, quei giovani studenti, dal cenobio per dare ascolto, in mattinate di 'pura e purificata luce settembrina' a una voce che, 'nelle sue marinaresche infles-

sommario

pag. 4 **Il pane della speranza,** di André Manaranche

pag. 6 **Il simbolo di fede - 5 Crediamo nello Spirito Santo,** di Giuseppe Ferrano

pag. 14 **Traccia di un itinerario spirituale,** di Franco Mosconi

-ricordando gli ottanta anni della Fuci-

sioni liguri' parlava di letteratura come vita e invitava a scoprire che 'l'arte non ha né il compito né il dovere di migliorare la natura, ma deve rispondere inequivocabilmente alla ricerca della Verità'.

Leggere nella nostra storia le pagine più belle e più luminose non significa rifugiarci dunque nel passato per consolazione o dispetto degli amari tempi presenti, ma capire meglio noi stessi, il nostro rinnovato impegno, le nostre proposte di oggi.

Può essere significativo che noi riepiloghiamo qui la nostra storia, rifacendoci in modo un poco originale alle vicende dei titoli del periodico della federazione.

E fu dapprima « Vita Nova », la rivista promossa da Romolo Murri, del quale ricordiamo le parole che pronunciò il 1° settembre 1896, nell'ultima seduta plenaria del XIV Congresso Cattolico Italiano. « ... Un piccolo nucleo di giovani studenti romani metteva fuori sommessamente una parola suggerita al loro spirito dal forte amore alla Chiesa... Era una di quelle parole che non cadono invano, appunto perché ispirata da nobili e santi intendimenti, potente a suscitare nei cuori la scintilla dell'entusiasmo... quella parola mirava a soffiare un alito di nuova vita negli studenti cattolici delle nostre università... fu intesa, fu raccolta da altri giovani coraggiosi... ».

E fu in seguito « Studium » quasi ad indicare lo sforzo quotidiano e faticoso dell'apprendere e del sapere, dell'imparare per servire, del conoscere per amare.

E quando « Studium » proseguì il suo cammino con il nuovo movimento che voleva continuare a seguire, anche dopo il tempo dell'Università, i giovani divenuti adulti, si scoprì in quegli anni difficili e oscuri la necessità non solo dell'apprendimento e dello studio, ma il dovere di agire, richiamato nel titolo del nuovo periodico: « Azione fucina ».

E perché non ricordare qui, senza indulgere a inutili commemorazioni, chi questa azione, negli anni della violenza e del terrore, portò a compimento in un movimento di resistenza contro l'oppressione anche morendo!

E tornata la pace, venuti giorni nuovi e più sicuri, si aprì anche un nuovo capitolo. Proprio quando si affacciavano gli anni della certezza e del potere, venne davvero una proposta umile e silenziosa di attenzione e di riflessione. Venne « Ricerca » a significare che ogni sicurezza andava rimeditata, a significare che occorreva essere attenti e preparati.

E sono venuti questi nostri giorni, che forse han trovato presso di noi una generazione inquieta e inquietante, alla ricerca continua di sé, delle sue sorti, e del vero, e del bello e del bene.

A queste generazioni nuove la FUCI desidera offrire le sue antiche e rinnovellate intuizioni, offre la sua carità insieme con la carità di questa Santa Chiesa Cattolica, « malata e ferita a morte, ma sempre pronta ad accompagnare e ad aiutare atei, lontani e comunisti, a dare quelle che ad essi non può dare la fede laica o politica ».

P. V. Aimone Braida

pag. 17 **I cattolici nella Resistenza - Lettera al direttore**, di Graziella Fraccon Farina

DOCUMENTAZIONE

pag. 19 **La realtà ecclesiale di fronte al trapasso di cultura**, di Paola De Biase Gaiotti

pag. 23 **La Chiesa e la società italiana**, di Achille Ardigò

pag. 26 **Per una pastorale universitaria**

Il pane della speranza

Chi di noi (1) non si è mai scoperto ad esprimere questa preghiera?

« Grazie, mio Dio ,per l'Incarnazione del tuo Figlio nella quale ci dici che ci ami, anche se, volendo parlare con tutta franchezza, talvolta io la trovi incredibile e mitica. Soprattutto inutile. So bene che è affare tuo dopo tutto; ma, senza volerti dare consigli, avresti potuto far le cose a minor costo. Il corpo di colui che si è presentato come tuo Figlio è commovente, ma troppo gravido di conseguenze: bisogna far cessare il sorriso greco e l'indignazione giudaica, giustificare i racconti dell'infanzia, non lasciarsi sviare dal Getsemani e credere nella risurrezione della carne. Altrettanti affronti per la nostra intelligenza. Bisogna soprattutto presentare una Chiesa che si dichiara come la Sposa senza rughe, celebrare l'Eucarestia senza sotterfugi e ritrovarsi durante un'oretta settimanale in compagnia di sedicenti fratelli mentre al di fuori ci sono dei colleghi non credenti coi quali ci si sente molto meglio in sintonia. E poi, carne e sangue, tu cadi nell'aneddoto, privilegi un colore della pelle, una certa epoca passati, non sei per niente attualizzabile; la vulnerabilità che tu hai voluto non resiste all'usura dei secoli: ci hai pensato, mio Dio, nella tua follia sconsiderata? I più benevoli ci rimproverano lo sguardo rivolto verso il passato, come un insulto al progresso del mondo. E quando rispondo loro che tu sei sempre presente alla nostra marcia, essi gridano al ricupero o alla pomposità ideologica. Io stesso mi interrogo in segreto, non senza angoscia, per sapere se tu hai maggiore consistenza di un meraviglioso ricordo...

« Non che io ricerchi le cose facili, mio Dio: la mediocrità mi esaspera. Tu sai tutto, sai bene che ti amo e che, per te, andrei alla morte. Ma perché questo Corpo tra noi due, questo Corpo ingombrante come tutti gli altri — il più difficile a far sparire dopo un delitto? Tu hai sottovalutato le nostre capacità, ti sei ingannato sulle nostre necessità. Un bel messaggio ci sarebbe ampiamente bastato, senza concezione verginale né tomba vuota. Un programma sociale che avremmo potuto opporre a tanti altri che ci seducono poiché avrebbe fatto presa nella mischia. Con un tale progetto di vita saremmo andati fino al limite delle nostre forze, ma intelligentemente, senza dover prendere le difese di misteri indefinibili e, in definitiva, poco operativi.

« Certo vi sono i vangeli, ma li si dice inseparabili da un Vangelo, avvenimento di molto anteriore alla redazione di documenti, apparizione di una Persona che non si può ridurre a un codice. D'altronde, lo vediamo bene: questi libretti sono pieni di racconti che fanno loro un immenso torto, anche solo quei miracoli buoni per della gente primitiva. Siamo obbligati a trarne dei brani scelti. Il Discorso della Montagna ci sarebbe stato più che sufficiente, con le invettive ai farisei e due o tre delle migliori parabole. E anche in ciò, mio Dio, andrò fino al limite della mia franchezza, come Giobbe: perché il tuo insegnamento si libra a grandi altezze, ovvero gli esempi utilizzati derivano da un mondo di relazioni così angusto? Perché non posso incontrarvi, nero su bianco, ciò che io desiderei incontrarvi per poterlo dire? Per fortuna ci sono dei passi più incisivi, dei quali approfitto per gridare agli altri ciò che non bisogna fare: ma per quello che bisogna fare, mio Dio?

« Infine, procediamo: bene o male ci si può cavar d'impiccio con un libro, anche se l'esegesi ci richiama all'onestà e ci spiega un testo che non è un pretesto. Tanto più che la tua morale è in genere bene accolta ai nostri giorni, almeno quella parte che concerne il servizio ai poveri. Ma questo Corpo, mio Dio, quale idea hai avuto di mettercelo tra le braccia? Invece di rivolgerti a Maria e di avviare nel suo grembo un malaugurato processo, tu avresti dovuto rivolgerti verso un profeta, un uomo grande, un uomo di Dio, ma non fare un Uomo-Dio. Un Cristo ariano o nestoriano sarebbe bastato ad accreditare la tua legge di amore, e con l'aiuto del tuo Spirito, il mondo avrebbe finito per credergli. Sia detto senza offesa, tu non hai avuto cura della tua credibilità, forse perché al tempo di Gesù gli uomini non erano molto esigenti in materia o perché consideravano prove ciò che invece oggi ci pare venga a complicare tutto. Perché oggi, con le scienze umane!... La vergine-madre è un tema banale che appartiene a tutte le mitologie del pianeta; il sacrificio è accusato di sadismo e di morbosità; la Chiesa si dissecca tra le mani dei sociologi, le tue stesse beatitudini hanno dovuto passare attraverso l'analisi del "risentimento"... Tuttavia, Signore, noi recitiamo coscientemente il credo nelle assemblee, rispondiamo "Amen" quando ci viene detto "Il Corpo di Cristo", proseguiamo a gettare un po' di acqua benedetta sul corpo dei nostri amici defun-

ti... Ma cosa hai voluto dirci, mio Dio? Non avresti potuto mostrarci in maniera diversa che tu sei l'Amore?... ».

Sarebbe tracotante voler immaginare la risposta di Dio: è da molto tempo che è data, e in vario modo commentata. Perché stupirsi, dopo tutto, che proviamo lo scandalo e la follia di cui parla Paolo? Non siamo noi i primi: a forza di rifiutare l'idolatria, il giudaismo si è chiuso nell'interdetto dell'immagine; a forza di fuggire il mito, la filosofia greca è evasa verso l'invisibile. Entrambi hanno cozzato contro l'Incarnazione (2) ... Ciò che talvolta ci trae in inganno è una miopia storica. Possiamo fare discorsi simili perché siamo sostenuti da venti secoli, non dico di "cristianesimo", ma di vita ecclesiale. Allora possiamo, in tempi pomposamente chiamati "post-cristiani", astrarre la quintessenza filosofica del Vangelo per rivolgerla contro l'Evento originario. Ma immaginiamo che tutto ciò non sia mai esistito... Come Dio avrebbe potuto liberare una tale energia di amore senza seminare il Corpo di suo Figlio nel solco della storia? Come avrebbe potuto, mentre tutto imponeva la sua distanza, farci credere alla sua prossimità vulnerabile: molte religioni non credono forse ancora in una trascendenza lontana, da non volersene staccare? Come avremmo potuto, senza l'Incarnazione, conoscerlo, come è stato scritto, "col cuore e col corpo"? Come la storia avrebbe potuto scuotersi senza la formidabile sortita di un Verbo fatto carne, dato che stenta ancora a lasciarsi sollevare dall'Evento compiuto? Se un individuo geniale avesse tenuto, molto tempo fa, dei discorsi sublimi, nella migliore delle ipotesi, cosa avrebbe lasciato attraverso i secoli, se non forse una esigua scia di luce che tocca alcuni iniziati? Procediamo oltre: senza l'Incarnazione non avremmo neppure la possibilità di esprimere i nostri dubbi attuali, poiché nulla sarebbe avvenuto che possa oggi suscitare qualche sospetto.

E pur supponendo che tutto sia andato per il meglio, come potremmo credere in un Amore creatore, impastoiati in uno straccio di carne che non c'entra per niente, e che, dopo anni di sofferenza non servirebbe ad altro che a produrre un mucchietto di terriccio per far crescere un po' di crisantemi? Da immortali, come non accusare di inettitudine un dio così stupido la cui opera sarebbe per metà un non-senso?

Paradosso Noi vogliamo misurare tutto con il nostro metro e, facendo ciò, impediamo a Dio di misurare se stesso nell'Incarnazione. Come Giuda diciamo: « Questa parola è troppo dura, chi la può accettare? ». Ma nello stesso tempo noi ci interdiciamo di riconoscere, in una preghiera estatica, che in definitiva, nel guazzabuglio dei sistemi esplicativi, « Dio solo è umano » (3). Si potranno enucleare delle "essenze del cristianesimo" con l'alambicco della critica; si potrà dissertare a perdita d'occhio sullo sviluppo della storia; si potrà celebrare l'autonomia gelosa di una soggettività ormai adulta (4); ci si potrà compiacere nel cantare l'assenza e l'abbandono: sulla tavola di Emmaus l'amore ci dà una lezione di concretezza in quel Pane spezzato, silenziosamente offerto...

André Manaranche

Note

(1) *Questa meditazione si rivolge soprattutto alla società industriale, la cui tentazione è 'post-cristiana', e quindi atea. In altre parti del mondo, la tentazione è 'precristiana', e quindi religiosa (pagana).*

(2) *HANS URS VON BALTHASAR,* La Gloire et la Croix, *t. III, 1, p. 67.*

(3) *Che nell'Eucarestia Dio usi con noi il linguaggio stesso dell'innamorato, questa era un'idea cara a Claudel: « Guardate, mio Dio, poiché questo è il mio corpo! Io ti accetto! » grida l'eroe appassionato del* Partage de midi *in presenza della donna che egli ama (Mercure de France, Paris 1948, p. 156). Cfr. pure la* Lettre sur Coventry Patmore, *in PAUL CLAUDEL,* Oeuvres en prose, *Pléiade, Gallimard, Paris 1965, p. 530.*

(4) *Cfr. R. BULTMANN,* L'Interprétation du Nouveau Testament, *tr. fr. di O. Laffoucrière, Aubier, Paris 1955, p. 144: « L'uomo moderno si considera responsabile di se stesso e non accetta che un battesimo di acqua gli possa comunicare qualcosa di misterioso che diventerebbe il soggetto della sua volontà e della sua azione. Non comprende come un pasto gli possa trasmettere una forza spirituale..., a meno che, per comprenderlo, non si rifugi nella suggestione ».*

teologia

Il simbolo di fede -5

La tripartita professione di fede ha al suo terzo punto la persona dello Spirito Santo: « crediamo nello Spirito Santo che è Signore e dà la vita e procede dal Padre e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato e ha parlato per mezzo dei profeti ». La lunga enumerazione di titoli è l'opera specifica del concilio di Costantinopoli. Il credo di Nicea diceva semplicemente: « crediamo nello Spirito Santo ». Negli anni intercorrenti tra i due concilii (325-381) insieme con la discussione teologica per l'accettazione o il rifiuto dello « homousios » attribuito al Figlio dal simbolo Niceno, nasce la discussione sulla divinità dello Spirito Santo. Si delinea l'eresia negatrice, dei « macedoniani »o « pneumatimachi » e conseguentemente si risveglia la riflessione teologica sullo Spirito Santo, che fin dal tempo di Origene era rimasto notevolmente indietro rispetto alla prassi del culto. Ario non si era molto occupato dello Spirito Santo, limitandosi a considerarlo dissimile dal Figlio, come il Figlio lo era dal Padre, una creatura del Figlio. A Nicea il problema dello Spirito non fu sollevato. La professione di fede nello Spirito; accostata a quella nel Padre e nel Figlio ne esprimeva a sufficienza nella vita cristiana la collocazione sulla sfera divina accanto e insieme al Padre e al Figlio. Cirillo di Gerusalemme nei suoi discorsi catechistici sviluppa considerevolmente l'esposizione della dottrina sullo Spirito Santo e Atanasio, spinto dalle prime polemiche, afferma esplicitamente che lo Spirito Santo è pienamente divino, consostanziale con il Padre e con il Figlio. All'opposto di Ario, egli afferma che lo Spirito Santo è della stessa essenza del Figlio come il Figlio è della stessa essenza del Padre. L'insegnamento di Atanasio sulla Trinità è completo. Esso sarà sviluppato e perfezionato dai Padri Cappadoci.

Nel presente studio daremo anzitutto un excursus della rivelazione biblica sullo Spirito Santo, da cui risulta la sua divinità e la sua distinzione reale personale dal Padre e dal Figlio. Su questo fondamento verremmo poi a commentare le singole asserzioni del Simbolo documentandole con l'insegnamento patristico che ne sta alla base nel drammatico travaglio dottrinale del secolo quarto.

1 La rivelazione biblica sullo Spirito Santo

Particolarmente difficile risulta delineare i tratti dello Spirito Santo. Il Figlio è apparso a noi nella sua umanità reale, visibile, tangibile, sensibile; del Padre possiamo trovare una analogia nell'esperienza della paternità umana. Ma lo Spirito non offre alcuna possibilità di immaginazione né alcuna evocazione di figura umana. In tutte le lingue il nome di persona ma un nome comune, che si riferisce ai fenomeni naturali della respirazione e del vento. Anche nella Bibbia è presente questo significato profano, benché sempre in connessione con Dio.

(a) lo Spirito nell'Antico Testamento

Consideriamo brevemente i suoi significati religiosi ,in relazione a Dio, nell'Antico Testamento. Lo Spirito ci viene rivelato soprattutto negli effetti della sua azione in una triplice linea messianica della salvezza, la linea profetica della parola, la linea sacrificale della consacrazione.

(1) lo Spirito e la linea messianica della salvezza

Lo Spirito viene rivelato come una forza divina che trasforma alcune persone umane per renderle capaci di azioni eccezionali, destinate a confermare il popolo eletto nella sua vocazione e a mantenerlo nel vero culto. Si manifesta nei giudici, nei re, nel messia.

— lo Spirito e i giudici

Lo Spirito suscita anzitutto i giudici in Israele. Senza che nulla li predisponga e senza poter opporre resistenza, i giudici di Israele vengono bruscamente trasformati e resi capaci di eccezionale forza e coraggio, quasi dotati di una nuova personalità, per compiere la missione di liberare il loro popolo. Per mezzo loro lo Spirito prolunga l'epopea dell'esodo e del deserto, assicura la salvezza permanente e si trova così alla sorgente del popolo eletto. La sua azione è interiore, benché descritta con immagini che lo rivelano soprattutto nei suoi effetti (1).

— lo Spirito e i re

I giudici hanno nel popolo un'azione temporanea, un compito che finisce. Le manifestazioni dello Spirito cessano quando è cessato il compimento della missione conferita. Succedono a loro i re, i quali invece hanno una funzione permanente. Essi vengono consacrati con il rito dell'unzione a cui è connesso il dono dello Spirito Santo. Esempio tipico è Davide: « Samuele prese il corno dell'olio e lo consacrò con l'unzione in mezzo ai suoi fratelli e lo Spirito del Signore si posò su Davide da quel giorno in poi » (2 Sam. 16, 13).

— lo Spirito e il messia

L'unzione rituale però non opera nei re che l'hanno ricevuta una automatica « fedeltà » a Dio, la capacità di assicurare al popolo di Israele la giustizia, la salvezza e la pace. Per assolvere questo compito occorre un'azione più penetrante dello Spirito. Perciò la linea dei re si colloca nella prospettiva del messia. La profezia dice del messia: « Su di lui si poserà lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di co-

Crediamo nello Spirito Santo

noscenza e di timore del Signore. Si compiacerà del timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire, ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese. La sua parola sarà una verga che percuoterà il violento e con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, cintura dei suoi fianchi la fedeltà » (Is. 11, 2-5). In questo testo messianico è espresso il dono dello Spirito che « riposa », cioè resta in permanenza sul messia e sono descritti i suoi effetti nella vita e nell'azione del re messianico il quale sarà in grado di assicurare la giustizia verso i poveri.

(2) lo Spirito e la linea profetica della parola

Lo Spirito si manifesta nei profeti. Essi sono persone con una determinata posizione sociale e vengono investiti della missione che è loro conferita in modo che non possono tirarsi indietro e sono come costretti a parlare, annunciando il messaggio di Dio Nei profeti si delinea il legame tra lo Spirito di Dio e la Parola di Dio. Mossi e ispirati dallo Spirito di Dio i profeti, nella varietà dei temperamenti personali e delle situazioni storiche in cui si sono trovati ad agire hanno costantemente richiamato e mantenuto il popolo sulle tre linee fondamnetali del monoteismo, della vita morale, della giustizia, dell'attesa della salvezza. Così il vero culto del vero e unico Dio, contro il culto di molti e falsi dei, l'osservanza della giustizia, specialmente nella equità e nella considerazione dei poveri, la proiezione verso la speranza della salvezza escatologica è frutto dell'azione operante dello Spirito. La seconda parte del libro di Isaia descrive con queste parole la vocazione profetica, che Gesù poi applicherà a se stesso: « Lo Spirito del Signore è sopra di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri e a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri e promulgare l'anno di misericordia del Signore, un giorno di vendetta per il nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti, per allietare gli afflitti di Sion » (Is. 61, 1-3; cfr. Lc. 4, 18-19). Come nel messia lo Spirito è all'origine della sua efficace azione di giustizia, così nel profeta lo Spirito è all'origine della sua azione di proclamazione della parola di Dio.

(3) lo Spirito e la linea sacrificale della consacrazione e del servizio

La funzione regale messianica di liberazione e la funzione profetica di testimonianza alla parola confluiscono e si unificano nella persona del Servo di Javé; in virtù dello Spirito, il profeta annuncia la giustizia, in virtù dello Spirito il re messianico la realizza; il servitore sofferente di Javé compie ambedue queste realtà di annuncio e di realizzazione, mediante lo stesso Spirito: « Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui, egli porterà il diritto alle nazioni ... proclamerà il diritto con fermezza, non verrà meno e non si abbatterà finché non avrà stabilito il diritto sulla terra » (Is. 42, 1, 3-4; cfr. 49, 1,6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12). Perfetto adunatore del suo popolo, il servo appare anche come mediatore attraverso la sua sofferenza innocente che diventa espiazione dei peccati della comunità. Compito profetico, messianico e sacrificale in lui si riuniscono sotto il dono dello Spirito.

Se lo Spirito ha peculiari manifestazioni in queste persone dotate di una missione in mezzo al popolo egli è anche destinato a tutto il popolo stesso. Geremia ed Ezechiele proclamano la nuova alleanza. Venuta meno l'alleanza del Sinai tra Dio e il popolo a causa dell'infedeltà del popolo ai comandamenti di Dio, Dio promette una nuova alleanza. Essa consisterà nell'interiorità e il segno è il dono di un cuore nuovo e dello Spirito, per cui la legge e la sua osservanza scaturiranno dall'interno: « Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro perché seguano i miei desideri e osservino le mie leggi e li mettano in pratica. Saranno il mio popolo e io sarà il loro Dio » (Ez. 11, 19-20). « Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo. ... Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi. ... Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio » (Ez. 36, 26-28). La restaurazione del popolo di Israele nella pratica dei comandamenti di Dio, nella rinnovazione dell'alleanza è il frutto del dono dello Spirito. Venendo da Dio e orientando verso Dio, lo Spirito è santo; consacrando Israele al suo Dio, lo Spirito è santificatore. Il Salmo 51 rappresenta un vertice nella rivelazione veterotestamentaria dello Spirito. Consapevole della propria peccaminosità, il salmista prega: « Crea in me o Dio un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo. Non respingermi dalla tua presenza e non privarmi del tuo santo spirito. Rendimi la gioia di essere salvato, sostieni in me uno spirito generoso » (Salmo 51, 12-14). La triplice domanda dello Spirito di saldezza, di santità, di generosità rappresenta il culmine delle preghiera dell'uomo e insieme il culmine dell'azione di Dio, nell'uomo.

Da questa rapida corsa nella rivelazione dell'Antico Testamento appare la congiunzione e insieme la distinzione tra lo Spirito e la Parola. La Parola penetra dal di fuori, attraverso l'orecchio, lo Spirito si infiltra interiormente. La Parola si fa sentire e conoscere, lo Spirito rimane invisibile. La parola è rivelazione, lo Spirito è trasformazione interna. Questa congiunzione e distinzione tra Spirito e Parola si ritroverà nel nuovo Testamento in cui le due realtà saranno rivelate come Persone divine.

(b) lo Spirito nel Nuovo Testamento

Nel nuovo Testamento lo Spirito Santo viene rivelato soprattutto in relazione a Gesù in modo tale che nella prima parte della vicenda, storica, umana, terrena, mortale del Signore egli appare come dipendente dallo Spirito: egli è colui che ne riceve il dono, e

che agisce in virtù dello Spirito; nella seconda parte, nella risurrezione, ascensione, glorificazione Gesù è il possessore e il donatore dello Spirito ai credenti.

(1) lo Spirito in Gesù

— Il concepimento di Gesù

Lo Spirito è già nominato ed è apparso per la prima volta nel nostro Simbolo di fede dentro la seconda parte del ciclo cristologico a proposito del concepimento di Gesù; « Per opera dello Spirito Santo si è incarnato da Maria vergine e si è fatto uomo ». Abbiamo già trattato questo punto e vi rimandiamo per il suo fondamento biblico nei testi di Luca e di Matteo.

— l'investitura messianica: il battesimo

Lo Spirito Santo conferisce a Gesù l'investitura messianica nella teofania battesimale :« In quei giorni Gesù venne da Nazaret di Galilea e fu battezzato da Giovanni. Uscendo dall'acqua vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come colomba e si sentì una voce dal cielo: — Tu sei il mio Figlio prediletto, in te mi sono compiaciuto — » (Mc. 9-10; Mt., 3, 13-17; Lc. 3, 21-22). Lo Spirito manifesta così la dignità messianica e la dignità filiale di Gesù e attraverso la sua azione la dignità profetica.

— Gesù agisce in virtù dello Spirito Santo

Gesù affronta il demonio: « Pieno di Spirito Santo si allontanò dal Giordano e fu condotto dallo Spirito nel deserto dove per quaranta giorni fu tentato dal diavolo » (Lc. 5, 3-2; Mt. 4, 1; Mc. 3, 12) e ritorna ancora « con la potenza dello Spirito Santo » (Lc. 4, 14). Nella sinagoga di Nazaret, inaugurando il suo ministero pubblico legge le parole del profeta e le applica a se stesso: « Lo Spirito del Signore è sopra di me per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato per annunciare ai poveri il lieto messaggio. ... Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi » (Lc. 4, 18-21; cfr. Is. 61, 1). Avendo affrontato il demonio in virtù dello Spirito nelle sue tentazioni, con lo stesso Spirito Gesù lo affronta in coloro che ne sono dominati: « Se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio è certo giunto fra di voi il regno di Dio » (Mt. 12, 28). Ispirato dallo Spirito egli esulta lodando il Padre per l'opera di salvezza: « egli esultò nello Spirito Santo e disse: — Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra... » (Lc. 10, 12).

Notiamo che negli ispirati di Israele le manifestazioni dello Spirito avevano un carattere occasionale e transitorio. In Gesù invece sono permanenti. Gli altri, quando sono sotto lo Spirito, sanno molto bene di essere afferrati da uno più forte di loro, in Gesù invece vi è una perfetta naturalezza, affinità, agio. Egli non avverte lo Spirito come uno che lo invada dal di fuori, ma è come di casa nello Spirito; gli è stato dato « senza misura » (Gio. 3, 34). L'assenza, in Gesù, delle ripercussioni abituali dello Spirito è un segno della sua divinità, della reciproca parità dei due.

— Gesù è posseduto dallo Spirito e insieme possiede lo Spirito

Giovanni Battista annunciando il Signore aveva detto: « Io vi battezzo con acqua per la conversione, ma colui che viene dopo di me è più potente di me, egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco » (Mt. 3, 11; Mc. 1, 8; Lc. 3, 16). La testimonianza del Battista viene così descritta nel quarto vangelo: « Ho visto lo Spirito scendere come una colomba del cielo e posarsi su di lui. Io non lo conoscevo, ma chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: « l'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è lui che battezza in Spirito Santo. E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio » (Gio. 1, 32-33).

Gesù, battezzato in Spirito Santo a sua volta battezza in Spirito Santo: cioè ne è il donatore. Egli lo ha promesso e compiuta la sua vicenda, nella sua risurrezione del Signore dice: « Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio, dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso come voi stessi potete vedere e udire » (Atti 2, 32-33) (2). Un uomo che muore, per quanto grande sia stato, per quanto a lungo duri l'effetto della sua azione e il suo ricordo, è necessariamente destinato a entrare nel passato. La sua azione è finita e comunque non ne può più disporre. Gesù invece quando muore, e proprio nell'atto in cui muore « rende lo Spirito » (Gio. 19, 30) cioè consegna il suo spirito e Dio Padre e insieme effonde lo Spirito sulla Chiesa. Durante la vita terrena, mortale di Gesù, lo Spirito sembrava circoscritto nei limiti normali della sua individualità umana e del suo limitato raggio di azione. Ora che Gesù è Signore assiso alla destra del Padre nella gloria egli alita sulla Chiesa lo Spirito prolungando così la propria presenza e universalizzandola. Il rapporto tra Gesù e lo Spirito appare in una luce che fa risaltare la divinità e la personalità distinta dello Spirito in relazione al Padre e al Figlio.

(2) divinità e personalità dello Spirito Santo

La rivelazione dello Spirito Santo è progressiva dall'Antico al Nuovo Testamento e all'interno del Nuovo Testamento stesso. Nell'Antico Testamento, attraverso alla sua azione lo Spirito Santo è stato rivelato come elemento divino, come forza divina mediante cui Dio agisce. Questa rivelazione prosegue nel Nuovo Testamento, riguardo alla persona di Gesù. Nella riflessione dopo la risurrezione e sotto l'influsso del dono ispirante dello Spirito gli agiografi portano avanti questa rivelazione. Nel libro degli Atti lo Spirito appare nella grandezza e molteplicità della sua azione dentro la chiesa nascente. San Paolo ha una ricca e abbondante dottrina sullo Spirito, in cui i significati della parola « spirito » sono molto veri, anche se sempre connessi. Chi porta al culmine la rivelazione personale dello Spirito Santo è il quarto vangelo. Non possiamo diffonderci nella vastità della materia, procediamo perciò scegliendo alcuni testi dell'epistolario paolino e poi del quarto vangelo e traendone alcune conseguenze in modo didatticamente propressivo.

— lo Spirito Santo è elemento divino

Parlando della vita cristiana, Paolo scrive: « Voi non siete sotto il dominio della carne ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. ... Se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi

mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi » (Ro, 8, 9-11). « Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché il tempio di Dio che siete voi » (1 Co. 3, 16-17). « Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio e che non appartenete a voi stessi? ... Glorificate dunque Dio nel vostro corpo » (1 Co. 6, 19-20).

Dalla molteplice ricchezza di questi tasti ricaviamo un tema che è ad essi comune: lo Spirito Santo abita in un tempio, che siamo noi, la nostra persona, il nostro corpo. Ora, la categoria tempio è una realtà a cui nella mente ebraica è legata necessariamente la divinità. Il tempio è l'abitazione di Dio. Ne segue che se lo Spirito abita nel tempio, egli appartiene alla sfera di Dio, è egli stesso Dio.

— lo Spirito è personalmente distinto dal Padre

Contrapponendo il tempo della grazia al tempo della legge nella sua famosa polemica, dopo aver parlato della legge come tutore e pedagogo, Paolo scrive: « Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò suo Figlio nato di donna nato sotto la legge per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siate figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abba, Padre. Quindi tu non sei più schiavo ma figlio » (Ga. 4, 4-7). Oltre a confermare la dottrina precedente sulla inabitazione dello Spirito Santo in noi, questo testo esprime un chiaro parallelismo tra l'azione del Figlio e l'azione dello Spirito in relazione al Padre. Tale azione è espressa dal verbo « mandare ». Il Padre manda il Figlio per operare l'adozione filiale, il Padre manda lo Spirito per confermare questa stessa adozione filiale. Perciò come il Figlio mandato dal Padre è Dio come il Padre, è distinto dal Padre, così lo Spirito, mandato dal Padre è Dio come il Padre, La stessa dottrina, ottiene conferma dal testo nel quale si parla dei differenti carismi, con enumerazione di Dio Padre, del Signore Gesù e dello Spirito: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti. Se a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune; a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza, a un altro invece per mezzo dello stesso Spirito il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito, e un altro il dono di fare guarigioni per mezzo dell'unico Spirito, a uno il potere dei miracoli, a un altro il dono della profezia, a un altro il dono di distinguere gli spiriti, a un altro la varietà delle lingue, a un altro infine l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose è l'unico e medesimo Spirito che le opera distribuendo a ciascuno come vuole » (1 Co. 12, 4-11). L'attribuzione allo Spirito della libertà nel distribuire grazie e favori divini come vuole è proprietà tipicamente personale e divina che rivelandolo sullo stesso piano di dignità del Figlio e di Dio Padre lo manifesta anche come personalmente distinto da loro (3).

— rivelazione completa dello Spirito Santo nel quarto Vangelo

La più alta e matura rivelazione della divinità e della distinzione personale dello Spirito dal Padre e dal Figlio ci è data dal quarto vangelo, nei testi contenuti entro i discorsi di Gesù nei quali dà l'addio ai suoi discepoli e insieme promette di ritornare presso di loro con una presenza nuova. Giova avere presenti i testi, per ricavarne poi la dottrina sintetica .

« Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce, voi lo conoscete perché egli dimora presso di voi e sarà in voi » (Gio. 14, 16-17). « Il consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (Gio. 14, 26). « Quando verrà il consolatore, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza » (Gio. 15, 26). « E' bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado non viene a voi il consolatore, ma quando me ne sarà andato ve lo manderò. E quando sarà venuto egli convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio. Quanto al peccato perché non credono in me; quanto alla giustizia perché vado al Padre, e non mi vedrete più; quanto al giudizio perché il principe di questo mondo è stato giudicato. Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità egli vi guiderà alla verità tutta intera perché non parlerà da sé ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future. Egli mi glorificherà perché prenderà del mio e ve lo annuncerà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve lo annuncerà » (Gio. 16, 7-15).

Nei testi riferiti prescindiamo dalle differenti denominazioni che troviamo: Spirito di verità, Spirito Santo, Consolatore. Riceviamo invece tre ordini di rapporti dello Spirito Santo: a Dio Padre, al Figlio, ai credenti.

— rapporti dello Spirito al Padre

I rapporti sono designati dai verbi che hanno come soggetto il Padre e come termine lo Spirito o hanno come soggetto lo Spirito e come riferimento il Padre. In ogni caso è designata una realtà reciproca. Schematicamente prendiamo come soggetto lo Spirito e come punto di riferimento il Padre:

— 1° - lo Spirito sarà dato dal Padre ai credenti su preghiera del Figlio;
— 2° - lo Spirito sarà mandato dal Padre nel nome del Figlio;
— 3° - lo Spirito procede dal Padre;
— 4° - lo Spirito dirà ciò che ha udito (dal Padre).

Lo Spirito si trova dunque nei confronti del Padre in una situazione simile e quella del Figlio nei confronti del Padre. Anche il Figlio infatti è dato, è mandato dal Padre, e ascolta il Padre. Come dunque il Figlio è Dio ed è distinto dal Padre, così lo Spirito è Dio ed è distinto dal Padre.

— rapporti dello Spirito al Figlio

Anche in questo caso nella complessità della relazione, prendiamo come soggetto lo Spirito e come punto di riferimento il Figlio.

— 1° - lo Spirito è mandato dal Figlio da presso il Padre ed è mandato (dal Padre) nel nome e su preghiera del Figlio;

— 2° - lo Spirito renderà testimonianza al Figlio;
— 3° - lo Spirito glorificherà il Figlio;
— 4° - lo Spirito prenderà dal Figlio (ciò che è del Padre).

Lo Spirito si trova, in relazione al Figlio, in una situazione analoga a quella del Figlio in relazione al Padre, poiché anche il Figlio è mandato dal Padre, gli rende testimonianza, lo glorifica, prende dal Padre. Perciò come il Figlio è Dio ed è distinto dal Padre, così lo Spirito Santo è Dio ed è distinto dal Figlio.

Tale rapporto tuttavia, pur simile, non è identico. Infatti mentre il Padre nel dare e mandare lo Spirito non dipende da nessuno, il Figlio nel mandare lo Spirito dipende dal Padre. Perciò lo Spirito, distinto dal Figlio, non è però egli stesso Figlio. Tocchiamo qui la complessità misteriosa della vita divina del mistero di Dio.

— rapporti dello Spirito ai credenti

— 1° - Egli è il Paraclito che ci è dato, che rimane con noi per sempre, che è conosciuto da noi, che dimora presso di noi, che sarà in noi: singoli e comunità ecclesiale;
— 2° - Egli è colui che ci insegnerà ogni cosa e ci ricorderà tutto ciò che ha detto Gesù;
— 3° - Egli è colui che renderà testimonianza a Gesù presso di noi;
— 4° - Egli è colui che ci guiderà a tutta la verità, ci annuncerà le cose future, glorificherà Gesù presso di noi.

La relazione che lo Spirito ha con noi nei confronti di Gesù è simile a quella che Gesù ha con noi nei confronti del Padre. Perciò la sintesi della vita cristiana e della salvezza dei credenti può essere espressa così: lo Spirito ci conduce al Figlio il quale ci conduce al Padre il quale ci fa suoi figli. Ciò veniva mirabilmente espresso da Ireneo vescovo di Lione e martire: « L'uomo da sé non vede Dio. Egli, volendo, è però veduto dagli uomini, da quelli che egli vuole e quando egli lo vuole e nel modo come egli vuole. Dio infatti può tutto. E' stato visto un tempo per mezzo dello Spirito in modo profetico, è stato veduto anche per mezzo del Figlio secondo l'adozione; sarà veduto nel regno dei cieli secondo la paternità; lo Spirito prepara l'uomo per il Figlio, il Figlio lo conduce al Padre, il Padre poi dona l'incorruttibilità per la vita eterna, che è data a ognuno per il fatto di vedere Dio » (4).

Da quanto abbiamo detto risulta sufficientemente che la rivelazione contenuta nella Sacra Scrittura esprime la personalità divina dello Spirito Santo, distinta dal Padre e dal Figlio.

La rivelazione dello Spirito era stata progressiva e solo con il vangelo Giovanneo aveva raggiunto nel Nuovo Testamento la sua maturità. La fede della chiesa vi rimase costantemente aderente, tuttavia la riflessione teologica sullo Spirito Santo si mantenne per lungo tempo a uno stadio primitivo. Essa cominciò a svilupparsi sotto la provocazione dell'eresia degli pneumatomachi che negavano la divinità dello Spirito. Il Concilio di Costantinopoli e il simbolo da esso promulgato ha come peculiarità precisamente la proclamazione della divinità dello Spirito Santo.

2 La dottrina del simbolo sullo Spirito Santo

Per proclamare che lo Spirito Santo e Dio non era possibile partire, come per il Figlio, dalla filiazione divina propriamente detta, che implica vera generazione dall'essenza del Padre e conseguentemente l'eguaglianza e identità di essenza in forza di questo modo di origine. La dottrina del concilio di Costantinopoli, espressa nel simbolo, si rifà all'insegnamento dei Padri che in quel tempo scrissero per combattere l'eresia nascente. Il modo come il simbolo afferma la divinità dello Spirito è una condensazione e una concentrazione dell'insegnamento dei Padri. Perciò spiegare le affermazioni del Simbolo significa chiarirle alla luce degli scritti patristici di quel tempo, soprattutto di Atanasio di Basilio e di Gregorio Nazianzeno. La divinità dello Spirito Santo, viene affermata nel simbolo mediante i cinque appellativi: « Signore » « Vivificatore » « procedente del Padre » « con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato » « ha parlato per mezzo dei profeti ».

(a) Signore

Notiamo anzitutto che nel testo greco alla parola « Kyrios » « Signore » che è di genere maschile precede l'articolo « to » che è di genere neutro. Questo errore grammaticale è voluto e ha significato dottrinale, di assimilazione del titolo di « Kyrios » al nome di Spirito Santo, che in greco è di genere neutro « pneuma hagion ».

« Kyrios » era nome divino, dato nell'Antico Testamente a Yahvé e nel Nuovo Testamento al Figlio. Anche il secondo articolo del nostro credo, come abbiamo visto a suo tempo, comincia con questo titolo dato a Gesù. Allo scopo di evitare la confusione con il Figlio, il simbolo non dà allo Spirito il titolo di Signore preceduto da articolo maschile, ma usa l'articolo neutro; con il titolo di Signore vuole affermare la sua dignità divina, alla pari con il Padre e con il Figlio. Anche la traduzione italiana dice: « crediamo nello Spirito Santo che è Signore », non dice « che è il Signore ». Potremmo rendere questo appellativo in quanto attribuito allo Spirito con una parafrasi: « colui che appartiene alla categoria di Signore ». Ciò si basa su quanto scrive Basilio nel suo libro terzo contro Eunomio. Dopo aver citato la formula battesimale finale del vangelo di Matteo: « nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » (Mt. 28, 19) scrive: « Poiché vi sono due classi di cose: la divinità e la creazione, la signoria e la servitù, la potenza santificatrice e l'essere santificato, quella che di natura sua possiede la potenza e quella che la riceve; in quale categoria collocheremo lo Spirito? Tra coloro che sono santificati? E' lui la santità stessa; tra coloro che sono servi? Altri sono gli spiriti che servono e che sono stati inviati per il servizio. Non ci è dunque consentito di denominare 'compagno di servitù' colui che per natura domina né di mettere nel numero della creazione colui che è associato alla divina e beata Trinità » (5).

In questo testo Basilio pone una netta distinzione tra Dio unico signore per natura e la creazione di

condizione servile; il titolo di « signore » attribuito allo Spirito Santo significa dunque la sua appartenenza alla sfera divina, a Dio unico Signore per essenza (6).

Quando il nostro simbolo dello Spirito dice che è Signore intende attribuirgli un titolo strettamente divino, che appartiene al Padre e al Figlio e che conviene in egual modo allo Spirito Santo.

(b) Vivificatore

Colui che dà la vita è, secondo il pensiero biblico, Dio stesso. Questa attribuzione tocca la sua stessa essenza profonda .Ora, come il titolo « Kyrios » nell'Antico Testamento era stato dato a Dio e nel Nuovo viene attribuito anche al Figlio e il nostro simbolo decreta allo Spirito Santo significandone la divinità, così accade per l'attività vivificatrice. Nel discorso sulle opere essa appare come propria sia del Padre che del Figlio. Spiegando la sua affermazione: « Il Padre mio opera sempre e anch'io opero » (Gio. 5, 17) Gesù dice che tale operare consiste nel dare la vita (zoopoiei) a quelli che vuole » (Gio. 5, 21). « Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso » (5, 26). Ora, questa attività di dare la vita, questo titolo di « vivificatore » allo Spirito Santo è dato già all'interno del Nuovo Testamento nel quarto vangelo. Al termine del suo discorso sul pane della vita Gesù dichiara: « E' lo Spirito che dà la vita (to pneuma estin to zoopoioun) » (6, 63).

Commentando quest'ultimo passo, Basilio scrive: « Come dunque togliere allo Spirito il potere di vivificare per metterlo insieme alla natura che ha bisogno di ricevere la vita? Quale uomo può essere a tal punto estraneo al dono celeste e senza gusto delle parole eccellenti di Dio, a tal punto privo della speranza eterna da collocare lo Spirito insieme con la creatura, sottraendolo alla divinità? » (7).

Dire che lo Spirito Santo è vivificatore, è colui che dà la vita è attribuirgli una capacità, un'operazione, un titolo propriamente divino, è l'equivalente della proclamazione della sua vera divinità insieme con il Padre che dà la vita e il Figlio che vivifica quelli che vuole.

(c) procedente dal Padre

Anche questa espressione ha il suo fondamento biblico che abbiamo veduto nei testi del quarto vangelo. Promettendo lo Spirito Gesù dice: « Quando verrà il consolatore, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre » (Gio. 15, 26). Il quarto vangelo intende il procedere nel senso della derivazione dello Spirito Santo dal Padre per la missione temporale salvifica. Il nostro simbolo invece va alla radice della missione e intende il procedere nel senso dell'origine eterna dello Spirito dal Padre, che sta a fondamento della sua missione temporale.

Gli avversari della divinità dello Spirito Santo proponevano questo dilemma:

— Per essere Dio lo Spirito Santo bisogna che sia:
  — o ingenerato, cioè senza principio;
  — o generato;
— Ma lo Spirito non può essere:
  — ingenerato ,perché vi sarebbero due ingenerati, due senza principio, il Padre e lo Spirito;
  — generato, perché sarebbe o generato dal Padre, e allora vi sarebbero due figli e non si potrebbero distinguere, o generato dal Figlio e sarebbe Figlio del Figlio;
— Quindi lo Spirito Santo non è Dio.

A questa argomentazione risponde san Gregorio Nazianzeno rigettando il dilemma e affermando che tra l'« ingenerato » e il « generato » vi è in Dio il « procedente » dal Padre, appellandosi al testo giovanneo sopra citato e interpretandolo nel senso di ontologia intradivina. In questo procedere dal Padre lo Spirito non è creatura ma è della stessa essenza del Padre; in quanto non è generato, egli non è il Figlio di Dio. Quanto poi al modo di questa processione divina, san Gregorio la dichiara egualmente misteriosa che la generazione del Figlio. Non manca nulla allo Spirito come non manca nulla al Padre; come non manca nulla al Figlio; soltanto le relazioni reciproche tra questi tre fondano la loro distinzione personale al di dentro dell'eguaglianza nella dignità divina. S. Gregorio attribuisce allo Spirito anche l'appellativo di « consostanziale » « homousios » e spiega facendo questo esempio: sia Eva che Set sono della stessa natura umana di Adamo, consostanziali ad Adamo nella natura umana, e tuttavia Set, il figlio, lo è in virtù della generazione, Eva invece non lo è in virtù della generazione. Così in Dio: il Figlio è consostanziale al Padre e lo Spirito è consostanziale al Padre, tutti e tre sono Dio, ma il Figlio è consostanziale al Padre in virtù della generazione, lo Spirito è consostanziale al Padre non in virtù della generazione (8).

Nella sua versione latina il simbolo è stato integrato con l'aggiunta del « Filioque » che ha la sua origine in Spagna: « Lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio ». L'aggiunta « Filioque » cominciò nel secolo sesto ad essere cantata nella liturgia latina nella versione mozarabica. Essa divenne una pietra di scandalo che ha suscitato e alimentato la divisione fra Oriente e Occidente fino ai nostri giorni. Nel Concilio di Firenze fu dichiarato e accettato dagli Orientali il senso della processione dello Spirito anche dal Figlio come da un unico principio insieme con il Padre e fu egualmente promulgata la legittimità dell'aggiunta nel credo in liturgia latina. Non possiamo ora soffermarci a fare la storia e la teologia del Filioque. Diciamo solo a modo di sintesi: i Padri greci hanno espresso l'origine dello Spirito Santo per lo più dicendo che; lo Spirito procede dal Padre; oppure: lo Spirito procede dal Padre mediante il Figlio; i Latini hanno espresso questa origine dicendo: lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio. La dottrina soggiacente ai diversi modi di esprimersi è la stessa anche se non si può trovare un modo di esprimerla che sia comprensivo delle due mentalità. Il Concilio di Firenze nella sua definizione e dichiarazione ha messo in luce chiaramente tutto questo: « In nome della Santa Trinità Padre Figlio e Spirito Santo con l'approvazione di questo santo concilio universale di Firenze, poiché tutti i cristiani credano, ricevano e professino queste verità di fede che lo Spirito Santo è eternamente dal Padre e dal Figlio, che egli ha la sua essenza e il suo essere sussistente insieme dal Padre e dal Figlio e che egli procede eternamente dall'uno e dall'altro come da uno solo principio e mediante una sola spirazione dichiariamo che ciò che hanno detto i santi dottori e padri: che lo Spirito Santo procede dal Padre mediante il Figlio tende a far capire che con ciò si vuole dire che il Figlio, come il Padre, è causa secondo i Greci e principio secondo i Latini della sussistenza dello Spirito Santo. E perché tutto

ciò che è del Padre, il Padre stesso lo ha dato al suo Figlio generandolo eccetto che essere Padre, questa stessa processione dello Spirito dal Figlio il Figlio la riceve dal Padre dal quale è eternamente generato. Inoltre definiamo che la spiegazione data mediante l'espressione Filioque è stata aggiunta legittimamente e con ragione al simbolo per chiarire la verità e a causa di una necessità allora urgente » (9).

(d) « con il Padre e con il Figlio adorato e glorificato »

Il significato dell'espressione: « con il Padre e con il Figlio è adorato e glorificato » è che con lo stesso atto di adorazione adoriamo indissolubilmente il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo e con lo stesso atto di glorificazione li glorifichiamo tutti tre. Adorazione e glorificazione sono atti del culto rivolti esclusivamente a Dio. Di conseguenza lo Spirito Santo a cui tale atto è dovuto, appartiene alla divinità, è Dio come il Padre e il Figlio.

Si opera qui lo stesso processo accaduto per il titolo di Signore e per quello di vivificatore Attribuiti esclusivamente a Dio nell'Antico Testamento, nel Nuovo sono stati dati anche a Gesù riconoscendone la dignità divina e da Gesù sono passati allo Spirito. Anche per quanto riguarda l'onore divino nel discorso sulle opere Gesù dice: « Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre. Chi non onora il Figlio non onora il Padre che lo ha mandato (Gio. 5, 22-23). L'onore divino attribuito al Padre e al Figlio, il simbolo lo attribuisce anche allo Spirito Santo; la stessa dignità è espressa in un unico atto che adora e glorifica insieme le tre persone (10).

Nelle affermazioni precedenti: Signore Vivificatore Procedente dal Padre, la divinità dello Spirito Santo era proclamata a partire dall'alto, da Dio stesso nel rapporto interpersonale della sua vita intima e nel rapporto salvifico con i credenti e redenti; nella presente affermazione la dignità divina dello Spirito è affermata a partire dal basso, dagli uomini, dai credenti, i quali rendendo il culto a Dio Padre e al Figlio rendono culto con lo stesso atto allo Spirito Santo. Anche questo passaggio ha il suo modello evangelico nelle parole di Gesù sull'onore al Padre e al Figlio che abbiamo sopra citato (Gio. 5, 22-23).

(e) « ha parlato per mezzo dei profeti »

L'attività dello Spirito ispiratrice dei profeti viene nel simbolo a dare conferma della sua divinità contenuta nelle espressioni precedenti. A questo proposito sant'Atanasio scriveva nella sua lettera a Serapione: « Lo Spirito è così inseparabile dal Figlio che ciò che abbiamo detto precedentemente non consente di avere dubbi. Poiché quando il Verbo veniva presso il profeta, il profeta parlava nello Spirito ciò che egli riceveva dal Verbo » (11).

Dalla parte attiva che lo Spirito Santo aveva, insieme al Verbo, nell'ispirazione dei profeti, Atanasio conclude alla sua divinità. In quest'azione dello Spirito si ha la conferma di ciò che viene rivelato nelle altre attività a lui attribuite.

Conclusione

Il simbolo definisce la divinità dello Spirito Santo attribuendogli:

— un nome divino « Signore » nel suo significato più alto e denso;

— funzioni e azioni propriamente divine:

* dare la vita concedendo ai credenti per grazia la vita divina che egli possiede per natura;
* parlare mediante i profeti;

— una origine immanente dal Padre che non è effezione né creazione, non atto transitorio ma è « processione » termine misterioso che nella teologia significa la nota caratteristica dello Spirito Santo, la sua venuta interiore dal Padre, con il quale egli è consostanziale insieme al Figlio;

— un culto supremo eguale a quello dato al Padre e al Figlio, una stessa adorazione e glorificazione che viene riferita unitamente ai Tre senza distinzione di grado.

In questo modo il simbolo concentra la ricchezza dei dati scritturistici attraverso l'interpretazione patristica e afferma per sempre la divinità di lui come verità di fede: lo Spirito Santo è Dio.

Avviene così il progresso nell'esplicitazione del dato rivelato ,proprio secondo la promessa di Gesù riguardante lo Spirito: « Lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (Gio. 14, 27); « Egli vi guiderà alla verità tutta intera » (Gio. 16, 13). A proposito di questo progresso nell'esplicitazione della divina rivelazione, insegna san Gregorio Nazianzeno: « L'Antico Testamento ha annunciato chiaramente il Padre, più oscuramente il Figlio: il Nuovo Testamento ha rivelato il Figlio e ha insinuato la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito è in mezzo a noi e si manifesta più apertamente. Non era cosa sicura, infatti, predicare chiaramente il Figlio quando la di-

Note

(1) E' qui da leggere il libro dei Giudici, cfr. specialmente 3, 10; 6, 34; 11, 29; 14, 6; cfr. anche 1 Sam. 11, 6.

(2) Cfr. J. GUILLET, *Esprit Saint, dans l'Ecriture, Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire,* IV, Paris 1961, 1246-1257.

(3) Cfr. O. KUSS, *La lettera ai Romani,* (7-8) Brescia 1969, 156-157.

(4) *Adversus Haereses,* 4, 20, 5; PG 7, 1035, IRENEE DE LYON, *Contre les Héresies,* livre IV, édition critique sous la direction de A. Rousseau, tomeII, teste et traduction Sources Chrétiennes 100, Paris 1965, 638-641.

(5) S. P. N. BASILII Caesareae Cappadicuae Archiepiscopi, *Adversus Eunomium,* 1. III, 2; PG 29, 659-660.

(6) Cfr. BASILE DE CESAREE, *Traité du Saint Esprit,* introduction traduction et notes par B. Pruche, Sources Chrétiennes 17, Paris 1945, 208-210; 217-218.

(7) *Ibid.* 217-218.

(8) S. P. N. GREGORII THEOLOGI Nazianzeni Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XXXI theologica quinta de Spiritu Sancto,* PG 36, 133-172.

vinità del Padre non era ancora professata, ne caricarsi — se così posso dire, del fardello più pesante dello Spirito Santo quando la divinità del Figlio non era ancora ammessa. Altrimenti come uomini appesantiti con voli troppo forti o per i quali la luce del sole non farebbe che guastare ancora di più la vista già malata, le nostre capacità sarebbero state compromesse. Ma occorreva piuttosto che per mezzo di sviluppi, di ascensioni, di progressi da chiarezza in chiarezza sempre più luminosa zampillasse la luce abbagliante della Trinità » (12). Un esegeta contemporaneo, trattando della rivelazione dello Spirito Santo nell'epistolario paolino, esprime molto bene qual'è il rapporto tra il dato della Sacra Scrittura e la successiva esplicitazione dogmatica: « Lo sviluppo dottrinale ha preso le mosse dalle affermazioni circa lo Spirito di tutto il Nuovo Testamento e non solo da quelle delle lettere principali di Paolo; su questo complesso formarsi del dogma, poi ,oltre all'esegesi biblica hanno influito ancora altri fattori. E' questo il caso di ricordare, una volta di più, che la dottrina della chiesa non può limitarsi ad essere una teologia del Nuovo Testamento e nemmeno un ingrandimento di questa realizzato con una specie di pantografo. Rammenteremo pure che non si deve pensare al 'progresso dogmatico' — fenomeno che la chiesa pone sotto l'influsso diretto dello Spirito Santo — come alla marcia serrata di un esercito; piuttosto esso viene realizzandosi come quando in un'arena si svolge una corsa durante la quale gli atleti si distanziano; pur rimanendo tutti sulla pista, le loro posizioni reciproche vanno cambiando, finché si delineano chiaramente le posizioni finali, espressione dei genuini rapporti di potenza » (13).

La professione di fede nella divinità e nel carattere personale dello Spirito Santo giunge a noi intatta, attraverso i secoli e si ripete e rinnova nella proclamazione del Simbolo. Nelle difficoltà di fede del tempo presente Paolo VI ha voluto fare risuonare questa proclamazione antica con nuovo linguaggio: « Noi crediamo in un solo Dio, Padre Figlio e Spirito Santo.

... Noi crediamo nel Padre che genera eternamente il Figlio, crediamo nel Figlio Verbo di Dio che è eternamente generato, crediamo nello Spirito Santo, persona increata che procede dal Padre e dal Figlio come loro eterno amore. ... Noi crediamo nello Spirito Santo che è Signore dà la vita che è adorato e glorificato con il Padre e con il Figlio. Egli ci ha parlato per mezzo dei profeti, ci è stato inviato da Cristo dopo la sua risurrezione e la sua ascensione al Padre; egli illumina vivifica protegge e guida la chiesa, ne purifica i membri, perché non si sottraggano alla sua grazia. La sua azione che penetra nell'intimo dell'anima rende l'uomo capace di rispondere all'invito di Gesù: — Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt. 5, 48) — » (14).

La necessità di conservare integra questa fede e di esporla senza interpretazioni riduttive è stata autorevolmente richiamata, nel tempo nostro, da una dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede. In essa si espongono i punti forti riguardanti i due misteri principale della fede, la Trinità e l'Incarnazione e riguardo allo Spirito Santo si dice: « E' contraria alla fede l'opinione secondo cui la rivelazione ci lascerebbe in dubbio sull'eternità della Trinità e particolarmente sull'eterna esistenza dello Spirito Santo come persona distinta, in Dio, dal Padre e dal Figlio. E' vero che il mistero della Santissima Trinità ci è stato rivolto nell'economia della salvezza, soprattutto in Cristo che è stato mandato nel mondo dal Padre e che insieme al Padre manda al popolo di Dio lo Spirito che vivifica. Ma da questa rivelazione è stata data ai credenti anche una certa conoscenza della vita intima di Dio nella quale 'il Padre che genera, il Figlio che è generato e lo Spirito Santo che procede sono della stessa sostanza, eguali, onnipotenti ed eterni' (cfr. Concilio Lateranense IV: costituzione 'Firmiter Credimus', Dz. 800). Ciò che è espresso nei documenti conciliari sopra riportati sull'unico e medesimo Cristo Figlio di Dio nato prima dei secoli secondo la natura divina e nel tempo secondo la natura umana e sulla persona eterna dello Spirito Santo appartengono all'immutabile verità della fede cattolica (15).

Nella scena turbata del mondo occorre professare le verità fondamentali della fede esultando interiormente. L'uomo di oggi, abituato a misurare tutto in funzione dell'utilità può chiedersi in che cosa queste realtà e verità servono per la soluzione degli assillanti problemi che premono sull'immediata e concreta esperienza. Ora, la verità di fede è di per se valore supremo, che è degno e perciò esige il nostro atto di contemplazione, di ossequio, di proclamazione; inoltre proprio nell'adesione alla verità di fede l'uomo può trovare anche oggi i principi risolutivi e operanti per i problemi che gli stanno a cuore e lo impegnano. Questa è la nostra vittoria, la nostra fede (cfr. 1 Gio. 5, 4).

Giuseppe Ferraro

---

(9) Bolla « *Laetentur Coeli* » di unione con i Greci, Firenze sessione solenne del 6 luglio 1439, Dz 1300-1302; Cfr. J. GILL, *Constance Bâle Florence*, Paris 1965, 355-359.

(10) Su l'adorazione dovuta allo Spirito Santo, cfr. BASILE DE CESAREE, *Traité du Saint Esprit*, Introduction, traduction et notes par B. Pruche, Paris 1945, 109; S. P. N. GREGORII THEOLOGI Nazianzeni Archiepiscopi Constantinopolitani *Oratio XXXI theologica quinta de Spiritu Sancto*, PG 36, 145-165.

(11) ATHANASE d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint Esprit*, Introduction traduction de J. Lebon, Sources Chretiennes 15, Paris 1947, lettera III, S. p. 170.

(12) S. P. N. GREGORII THEOLOGI Nazianzeni Archiepiscopi Constantinopolitani, *Oratio XXXI, theologica quinta de Spirito Santo*, PG 36, 161-164.

(13) O. KUSS, *La lettera ai Romani*, (7-8) Brescia 1969, 157-158.

(14) PAOLO VI, *Credo del Popolo di Dio, Insegnamenti di Paolo VI*, 1968, *Soma* 1969, 302-304.

(15) Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Declaratio ad fidem tuendam in mysterio Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, nn. 5-6, Acta Apostolicae Sedis 64 (1972) 239-240.

spiritualità

Traccia di un itinerario

Premessa

Tutti i cristiani sono chiamati alla santità e allo zelo apostolico per il Regno di Dio.

Questi obiettivi possono essere raggiunti da ogni credente, in ogni professione e situazione di vita che sia eticamente ammissibile.

Ogni chiamata essendo collocata in una concreta situazione di vita umana ed esprimendo certe esigenze morali è in qualche modo di significato esistenziale. Il soggetto umano è essenzialmente uno « spirito nel mondo ». Tra Dio e lo spirito umano sono possibili relazioni, in quanto l'uomo è una realtà dinamica, che in virtù della sua stessa struttura, secondo una terminologia rahneriana è una « potenza obedienziale » per la recezione della Parola di Dio.

La conoscenza del Dio che si rivela è correlata alla misura con cui l'uomo si apre a riceverla.

Componenti di una crescita spirituale

Da queste premesse si deve affermare che ogni uomo è chiamato alla santità, a vivere in piena comunione con Dio. Ogni uomo è chiamato a vivere la sua amicizia con Dio, a crescere progressivamente in Lui. Dio stesso si svela nella fede al credente nella sua Parola e si rende lui stesso soggetto e oggetto di amore e di amicizia. Per cui riflettere su questa Parola, custodire questo « donum Dei » che è Dio stesso, entrare in questo rapporto per sperimentarne la presenza, è incluso nella risposta che il credente dà al suo Dio accettandolo. Gesù infatti ha insistito su questa relazione tra una fede amorosa, un ascolto osservante della sua parola e una crescita della sua presenza nella coscienza del credente: Se uno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio l'amerà e verremo a lui e faremo dimora presso di lui. (Gv. 14, 23).

Una fede viva in questa promessa, in questa possibilità, trasforma l'uomo in un tempio vivo e include Dio in sé. L'inabitazione della Santissima Trinità nella coscienza del credente, dogma fondamentale del cristiano, fa della Chiesa il vero sacramento di Dio e del credente consapevole, un vero adoratore in spirito e verità. Il dinamismo di questa rivelazione porta spontaneamente alla ricerca della Parola di Dio, a una lettura assidua, alla meditazione, alla adorazione, alla contemplazione.

Senza voler esagerare, questa è la *componente teologica* di un itinerario spirituale che ogni credente ha la possibilità di percorrere, rimanendo al suo posto, incarnato nella concreta sua situazione vitale. Arrivare ad avere l'esperienza viva e vitale di questa permanenza in Cristo e di Cristo in noi e nel Padre è contemplazione, è la realtà della Chiesa come mistero, è l'essenza del cristianesimo e perciò il contenuto teologico dell'itinerario spirituale del credente.

Questa realtà apre le strade a tutte le vocazioni cristiane nell'ambito della Chiesa.

A questo punto si potrebbe accennare ad una *componente « sociologica »* cioè i modi diversi per arrivare a vivere la componente teologica, l'esperienza profonda di Dio attraverso un rapporto personale con Cristo. « Tutti i fedeli, di qualsiasi stato o grado (L.G. 40) sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità... per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché seguendo l'esempio di Lui e fattisi conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con piena generosità si consacrino alla gloria di Dio e al servizio dei fratelli ».

Se c'è una diversità di modi per crescere nella profonda amicizia di Dio, questo fatto è dovuto al motivo che ogni crescita si inscrive nell'uomo, nella persona umana, ricca dei suoi doni, delle sue generosità ma anche limitata; a questo punto potremmo parlare di una *componente personale*. C'è una varietà di strade per andare a Dio e senza dubbio in ognuno c'è la grazia di Dio, ma essa agisce nella libertà e mediante la libertà umana.

Dio stesso non designa o limita la scelta di una chiamata ed è soltanto mediante una scelta libera e intelligente che gli diamo gloria e contribuiamo alla nostra crescita nella sua amicizia.

Ogni chiamata è semplicemente lo sbocciare della nostra amicizia con Dio in una via determinata. È evidente che non possiamo cercar Dio nel vuoto. Questo fiorire è certamente condizionato dalla nostra educazione, dall'ambiente, da un numero infinito di sottili influssi. Tuttavia nella nostra crescita verso Dio non possiamo sfuggire a delle scelte mature.

Tutta l'azione della grazia nel campo delle varie chiamate è di provocare una scelta veramente personale; in questo modo la nostra « vocazione » sarà veramente e interamente di Dio, ma nello stesso tempo è veramente e totalmente nostra.

È questo mirabile connubio del divino e dell'umano che è all'opera in ogni vocazione e nessun sforzo teologico potrà mai sciogliere il mistero.

Forse non c'è ancora una « teologia della vocazione », tuttavia nell'esposizione del mistero delle scelte umane non si dovrebbe mai caricare le coscienze di imperativi che semplicemente non esistono. La nostra teologia sta acquistando una visione assai più ricca della relazione dell'uomo con Dio e una comprensione assai più vasta dei passi e delle scelte umane che ci portano più vicini a Lui e al nostro destino finale.

Come discernere la nostra scelta

Diciamo subito che per discernere in verità la nostra vera scelta dobbiamo vivere secondo lo Spirito, condurre una vita secondo lo Spirito. Il discernimento spiritua-

spirituale

le non è una tecnica che un certo numero di persone hanno imparato dai libri e che essi possono insegnare agli altri, è una educazione al giudizio, cioè una lenta educazione che unifica la persona in una prospettiva, in una scala di valori. Formare al discernimento è unificare una personalità in un dinamismo spirituale, in una prospettiva spirituale: allora si potrà giudicare secondo lo spirito.

Si devono sempre tener presenti due poli: la Parola di Dio e l'attenzione al reale, alla storia e alla vita dell'uomo.

La volontà di Dio non è una realtà che sia estranea o ci raggiunga dall'esterno, è un invito che nasce e cresce nell'intimo delle nostre vite, è la voce in noi dello Spirito che ci è più intimo di noi stessi. Lo Spirito che abita in noi, si esprime nella nostra intelligenza, nel nostro giudizio, nella nostra sensibilità.

Ma qui nasce il problema di come raggiungere quella lucidità e chiarezza interiore che ci fa cogliere in modo vivo la presenza dello Spirito in noi.

Esigenza di spazi di silenzio

Uno dei più gravi pericoli che corre il cristiano d'oggi è lo svuotamento e l'inaridimento del suo spirito, la perdita della dimensione interiore e personale della fede e della vita cristiana, quindi l'annebbiamento delle realtà spirituali. Infatti, Dio, la vita interiore, la preghiera, la vita di grazia, l'unione con Dio ecc. ecc., rischiano oggi di perdere consistenza e spessore, e diventare evanescenti e marginali. A ciò contribuisce enormemente il modo di vivere proprio del nostro tempo. La frenetica vita moderna non lascia spazio a Dio, alle realtà spirituali; essa è strutturata in modo tale che l'uomo di oggi non ha nella sua esistenza « spazi vuoti » cioè momenti o periodi in cui non abbia qualcosa di urgente da fare, in cui non sia sollecitato da mille cose, distratto da mille immagini. Avviene così che l'uomo del nostro tempo vive perennemente « fuori di se stesso » e sia talmente abituato a questo da trovare una grandissima difficoltà nell'entrare in se stesso, nel concentrarsi, nel fare silenzio di sé, per potersi incontrare ed ascoltare.

L'uomo non può normalmente incontrare Dio se non lo cerca « dentro di sé » perché Dio è dentro l'uomo, abita nelle realtà più profonde ed intime del suo spirito.

Se vive abitualmente « fuori di sé » non si può ascoltare la voce di Dio che parla dentro, né sentire la sua presenza.

Perciò una delle più grandi necessità del cristiano di oggi è quella di riuscire a creare nella propria vita spazi più o meno ampi di silenzio interiore, dove poter entrare in se stessi, ritrovare la propria unità interiore, e soprattutto incontrare Dio, trattenersi con Lui, gustarne la presenza, sperimentarne la forza, ascoltarlo e parlargli come un figlio parla al Padre o un amico ad un amico.

Se nella nostra vita mancano questi spazi di silenzio interiore, queste aree di deserto, la nostra fede illanguidisce, la vita spirituale svanisce nella freddezza e nell'apatia. Dio piano piano scompare dall'orizzonte e le realtà spirituali perdono il loro contorno.

Come allora capire se stessi? Come fare con coerenza le proprie scelte, soprattutto le scelte fondamentali?

S. Efrem siro, afferma che Dio, quando creò l'uomo, pose nella sua parte più profonda del suo essere, tutto il Regno, e che il problema della vita umana consiste nello scavare abbastanza profondamente per raggiungere il tesoro nascosto proprio al centro del nostro essere, dove avviene l'incontro fra Dio e noi.

Il mezzo migliore per questa ascesa è la preghiera e il silenzio. Abbiamo un esperienza molto limitata di cosa significhi un profondo silenzio del corpo e dello spirito, quando cioè una completa serenità riempie l'anima ed una completa pace invade il corpo, quando non c'è agitazione, né turbamento di alcun genere e noi stiamo alla presenza di Dio completamente disponibili a Lui in un atto di adorazione continua.

I Padri del monachesimo paragonano questo silenzio, (esichia), questo stato, alle acque di uno stagno. Fin quando la loro superficie è increspata, nulla può esservi riflesso con chiarezza né gli alberi, né il cielo; quando la superficie è completamente tranquilla, il cielo vi è riflesso con perfetta nitidezza, gli alberi sulla riva ed ogni cosa vi si possono distinguere proprio come nella realtà.

Un'altra similitudine dello stesso genere di cui si servono i Padri è che sin tanto che il fango si trova al fondo di uno stagno non si è sedimentato, l'acqua non è chiara e non vi si può scorgere nulla. Queste analogie si riferiscono alla condizione del cuore dell'uomo, « Beati i puri di cuore perché vedranno Dio ». Sin tanto che il fango è in movimento nell'acqua, non è possibile una chiara visione in essa, e sin tanto che la superficie è agitata non possiamo vedere riflesso con chiarezza ciò che circonda lo stagno. Fin che l'anima non è tranquilla non può esistere visione, ma quando la tranquillità ci ha messo alla presenza di Dio, allora si manifesta un'altra sorta di silenzio, che ora è assoluto; il silenzio di un'anima che non solo è tranquilla e raccolta in sé, ma che è in continuo atto di adorazione nella presenza di Dio, un silenzio nel quale la preghiera impegna l'anima con Dio.

L'importanza della preghiera

Continuando a delineare una traccia del nostro itinerario spirituale per saper fare le nostre scelte esistenziali, dobbiamo vedere come la preghiera sia uno degli elementi sostanziali e imprescindibili.

Ua volta creata una certa chiarezza e purità del nostro cuore non ci rimane che metterci in atteggiamento di ascolto e di preghiera; metterci in atteggiamento di preghiera di silenzio per capire quello che Dio vuole da noi. Nella preghiera non si tratta di fare pressione su Dio finché Lui capisca quanto noi vogliamo, ma al contrario si tratta di porsi in ascolto per capire quanto Lui vuole da noi. Pregare è collocarsi nel piano di Dio, nel disegno di Dio, consapevoli che Dio ha un piano su ciascuno di noi; pregare è accordare la propria volontà con quella di Dio; aprirsi a Lui, offrirsi per essere l'uomo che Lui

vuole, per fare ciò che Lui vuole, in una parola non si tratta di pregare fino a che Dio senta quello che gli domandiamo, ma fino a che noi intendiamo quello che Dio chiede a noi. La preghiera quindi è vera se include la coerenza e la trasformazione della vita nella giustizia e nell'amore secondo la volontà di Dio.

Nel dialogo con Dio l'uomo prende coscienza della sua missione, matura le sue scelte, tenta di capire il significato della propria vicenda umana. Pregare diventa un misurarsi con le esigenze di Dio. La verità è che la preghiera cambia noi e ci rende responsabili del cambiamento della realtà storica. La preghiera ci mette in contatto con le nostre forze più profonde: con l'ispirazione creatrice dello Spirito Santo, capace di rinnovare senza sosta la faccia della terra. La preghiera è quel momento in cui noi esaudiamo Dio che ci chiede di cambiare, cambiare noi stessi, il mondo, gli uomini per i quali egli soffre e prega più di noi.

Pregare è vivere davanti a Dio, stare dinanzi a Dio, coscienti del nostro essere creaturale. Ma questo stare davanti a Dio ed averne coscienza, che cosa significa se non saper che Dio ancor oggi è all'opera in noi nonostante le nostre infedeltà, le nostre debolezze. Questo atteggiamento del credente riguardo all'opera di Dio che ancor oggi si attua non può essere che quello della disponibilità e della speranza.

La coscienza che Dio agisce ancora, che Egli chiama e interpella l'uomo continuamente, attraverso le azioni del giorno, le più diverse, ci deve trasformare in ascoltatori partecipi. Ascoltare con il cuore significa ascoltare per capire, per vedere. Per un linguaggio biblico, pregare significa in primo luogo ascoltare la parola, e poi ascoltando la parola e capendola, vedere! Questa in fondo è ciò che fu denominata vita contemplativa, preghiera contemplativa, questo per esempio fu l'atteggiamento orante dei profeti biblici. Isaia, in una situazione politica disastrosa, vede nella nascita di un successore al trono un segno della benevolenza di Jahwè per il suo popolo. Egli prega: Il popolo che camminava nelle tenebre vide una gran luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse. Hai moltiplicato la gioia, hai aumentato la letizia. Gioiscono davanti a te come si gioisce quando si miete e come si gioisce quando si spartisce la preda. Poiché il giogo che gli pesava e la sbarra sulle sue spalle, il bastone del suo aguzzino tu hai spezzato come al tempo di Madian. Poiché ogni calzatura di soldato nella mischia e ogni mantello macchiato di sangue sarà bruciato, sarà esca del fuoco. Poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace. (Is. 9, 1-5). Questo testo è una preghiera, che è fatta di un racconto storico di ciò che realmente accadde. Il profeta vede nell'accaduto il decreto di Dio che muta la sorte politica e prepara al popolo e al regno pace eterna. Il profeta scorge in questo evento l'azione di Dio non solo quale aiuto provvisorio per una situazione di emergenza, ma come prova di costante benevolenza, quale segno di ulteriori manifestazioni di grazia da parte di Dio a favore del suo popolo eletto.

La realtà storica, considerata alla luce della fede e della ricerca di Dio, è divenuta trasparente per colui che prega, per l'orante; dalla realtà concreta traluce per lui il governo di Dio, l'intervento di Dio in tutta la sua pienezza, in modo che l'orante, scrutando la realtà ne coglie il senso profondo: gli ulteriori disegni di Dio si svelano a lui e alle sue attese. L'orante diventa veggente, il profeta del Vecchio Testamento non è solo veggente di cose trascendenti ma lo è anche del governo delle cose concrete. Egli « vede » perché conosce Dio, il modo di agire di Dio, la sua opera che si realizza ulteriormente in esso, è lui stesso coinvolto con la sua umanità e la sua fede.

La Parola, specchio di noi stessi

Divenuti « veggenti » in quanto oranti ed aperti all'azione del Padre, è attraverso un ascolto assiduo e meditativo della Parola che possiamo avere la possibilità di saper cogliere l'azione dello Spirito in noi che ci guiderà alla scoperta giorno per giorno del piano di Dio su di noi. La Sacra Scrittura, scriveva S. Gregorio Magno, è come uno specchio messo davanti agli occhi della nostra mente, perché in essa vedessimo il nostro volto interiore (Moral, 2, 9).

È solamente in Dio che l'uomo può conoscere se stesso. S. Agostino direbbe appassionatamente « noverim te, noverim me (Sol. II 1, 1).

È soltanto nello specchio della Parola di Dio che l'uomo può vedere il suo volto interiore.

Ma con quale atteggiamento ci si deve mettere davanti a questo specchio che è la Bibbia? S. Gregorio ci dice che non si deve interrogare la Bibbia per avere una risposta e una soluzione per tutti i problemi che assillano ciascuno di noi. L'atteggiamento di S. Gregorio e dei Padri in genere è un altro. Anziché interrogare, egli si lascia interrogare dalla Parola di Dio che è sempre una parola viva, una parola vera, che ci rivela la nostra identità più intima.

Il costante ascolto della Parola, la costante lettura dei testi sacri, ci dovrà portare a fare una osmosi: lo spirito che anima le scritture deve diventare il nostro Spirito.

Come c'è stato un progresso nella formazione della Sacra Scrittura, perché la conoscenza e l'esperienza di Dio è andata crescendo

(continua a pag. 18)

I cattolici nella resistenza

Gentile direttore,

ho letto tempo fa su « Ricerca » la richiesta di notizie sull'attività dei fucini nel tempo dell'occupazione nazi-fascista in Italia.

Le racconto questo mio ricordo.

Nell'estate 1944 mio padre, Torquato Fraccon, ed io (allora presidente della FUCI di Vicenza) in bicicletta, come di consueto, avevamo raggiunto Padova. Egli doveva avere sempre molta attenzione negli spostamenti per la sua pota posizione di cattolico antifascista, incarcerato per favoreggiamento ed espatrio clandestino di ebrei e di recente liberato.

Dopo essere andata all'Istituto Universitario di Farmacologia dal professor Meneghetti (Partito d'Azione) e dal professor Zancan (Democrazia Cristiana) per ritirare la stampa e gli ordini da consegnare a Vicenza al Comando Militare Partigiano, ho raggiunto mio padre, che partecipava ad una riunione del Comitato Regionale della D.C.: questa si teneva in una zona sinistrata di Padova, all'Arcella presso una fabbrica di gres.

Il « libero accesso » era indicato dalla posizione verticale di un rotolo di « grisole ». Sono passata avanti ed ho visto varie biciclette ammucchiate a ridosso della casa: in quell'ora erano riuniti i maggiori esponenti della resistenza cattolica veneta.

Tra gli altri ho presente:

— il prof. Ponti di Venezia, membro del C.L.N. Regionale e incaricato dei collegamenti col Patriarca;

— il prof. Zancan membro del Comanto Militare Regionale Veneto;

— l'ing. Giacomo Prandina, fucino di Padova, membro del Comando Militare Provinciale di Vicenza (deceduto poi a Mauthausen e decorato di Medaglia d'Oro al valor militare).

Nell'atrio ho trovato altri amici fucini: Angelo Gaiotti, collaboratore del prof. Ponti ed Ermes Farina, collaboratore dell'ing. Prandina. Poi dall'attigua stanza piena di fumo abbiamo visto uscire Ida D'Este della FUCI di Venezia, staffetta della D.C. regionale.

Eravamo felici di rivederci e di constatare la totale adesione della FUCI alla resistenza. Ognuno di noi ha tirato fuori dal risvolto il distintivo della FUCI e ci siamo scambiati informazioni su tanti altri fucini impegnati attivamente nelle formazioni partigiane.

Si è parlato di Gino Massignan, ex presidente della FUCI di Vicenza (internato poi a Mauthausen); di don Mario Bolfe, assistente della FUCI vicentina (poi arrestato); di Michelangelo Dall'Armellina, già impegnato nella Val dell'Agno con Luigi Pierobon (fucino, Medaglia d'Oro al valor militare, fucilato a Padova); di Maria Teresa Ranzato ed Evangelista Groppo (caduto alla liberazione), ambedue presidenti della FUCI di Vicenza; di mio fratello Franco, fucino (Medaglia d'Argento al valor militare, caduto poi a Mauthausen); e di Coatto della FUCI di Venezia, fucilato; dell'ing. Giacomo Chilesotti, fucino di Genova, comandante di una grande formazione partigiana (fucilato alla liberazione, Medaglia d'Oro al valor militare); di Aldina Quattrin, della FUCI di Vicenza, e di vari altri.

Ci siamo fermati a conversare per un po' di tempo senza preoccuparci, come invece era consueto, di possibile spie o di SS, che ci avessero da individuare.

Da Padova ho portato con me parecchia stampa, alla cui distribuzione collaboravano varie fucine. Mio padre si preoccupava, che i partigiani in montagna fossero istruiti su idee politiche e su un programma di attività pubblica. Così veniva distribuito, insieme ad altre pubblicazioni clandestine, il « Momento » organo (anche attuale) della D.C. vicentina, fondato da mio padre.

Tale attività è durata fino al 26 ottobre 1944, giorno in cui tutta la mia famiglia è stata arrestata dalle SS tedesche: portati alle carceri di S. Biagio a Vicenza, mia madre, mia sorella ed io vi siamo rimaste fino alla liberazione. Mio padre e mio fratello, matricola di medicina, dopo interrogatori e sevizie sono stati deportati a Mauthausen, dove morirono di stenti l'8 e il 4 maggio (il « lager » è stato liberato il 5). Soltanto la Fede ha potuto farci superare questa terribile prova.

Graziella Fraccon Farina

Bibliografia

Luigi Pierobon di PAOLA ZANCAN - Collana della cospirazione dell'Università di Padova - Ed. Zanotto - Padova.

Giacomo Chilesotti di ANNA CHILESOTTI - Collana e Ed. idem.

La resistenza vicentina e padovana di autori vari - Ed. « Cinque Lune » - Roma - monografie di fucini ed altri.

Croce sulla schiena di IDA D'ESTE - Ed. « Cinque Lune » - Roma.

La resistenza dei cattolici nel padovano di GIORGIO ERMINIO FANTELLI - Ed. Seminario - Padova 1965.

Il clero vicentino durante l'occupazione nazifascista di GIOVANNI BATTISTA ZILIO - Ed. Rumor - Vicenza 1975.

(continua da pag. 16)

attraverso i tempi così c'è un progresso nella comprensione della scrittura, che è proporzionata al progresso stesso del lettore. « La Parola di Dio infatti cresce insieme con chi la legge. Quanto più progredisce nello studio e nella comprensione della Scrittura, tanto più questa progredisce in Lui » (S. Gregorio in Ez. I, VII, 8).

Il cristiano è colui che consuma le scritture.

Quando Dio Padre ha voluto manifestarsi a rivelarsi in un modo pieno ha scelto l'uomo Cristo. Dio non si è mai rivelato così profondamente, né così pienamente come nell'uomo Gesù. « Dio che anticamente aveva parlato a più riprese in varie maniere ai Padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi tempi ha parlato anche a noi per mezzo del Figlio » (Eb. 1, 1-2). Quanto più l'uomo incarna in se stesso la Parola, tanto più realizza se stesso e testimonia o meglio ancora, rivela Dio! Non è un paradosso, se veramente il fine dell'uomo è la sua divinizzazione, è diventare Dio.

Ripercorrendo assieme il cammino fatto fin d'ora si potrà notare come si arriva a questa crescita reale, concreta attraverso una apertura e disponibilità a Dio, attraverso una rigorosa spogliazione nel silenzio, nella preghiera, per poter accogliere in noi il germe della Parola che ci porta a maturazione, fino alla statura di Cristo.

Ruolo della Comunità

Ed ora accenno ad un altro elemento che dovrebbe entrare abitualmente in un itinerario di fede e non solo di fede: parlo della comunità cristiana come elemento di verifica delle mie scelte ed elemento di mediazione alla mia crescita umana e spirituale. I privilegiati sono coloro che hanno la possibilità di vivere abitualmente in una comunità che diviene un normale canale di discernimento alle proprie scelte più profonde. L'isolamento può favorire facili illusioni, orientamenti poco sicuri e progetti sbagliati.

La vita comunitaria con le sue assemblee, consigli e riunioni a vari livelli, se ben sfruttati sono di valido aiuto non solo alla comunità quale tale ma anche ai singoli, consapevoli che negli incontri comunitari, avviene qualcosa che supera il fatto umano, perché riuniti in nome di Cristo si è in qualche modo Chiesa di Cristo e lo Spirito Santo opera in questa comunità ecclesiale.

Il caso personale di un giovane che aspira ad una vita monastica, rischierebbe di illudersi se non ci fosse una comunità, che vuole il suo bene e che periodicamente si raduna per una verifica. Se il chiamato persiste nell'avvertire in sé la chiamata, e dall'altra parte la comunità conferma questo orientamento del candidato alla vita monastica dopo una sua esperienza concreta in essa, risulta chiaro come questa conferma suoni quale volontà di Dio nei riguardi del chiamato.

L'individuo e la comunità si confrontano e crescono in questa dialettica di fraterno confronto nella fede.

Se oggi permane molto disorientamento nelle scelte di un itinerario di fede, nelle scelte fondamentali di una esistenza, parte di questa responsabilità ricade sulla mancanza di una viva comunità ecclesiale, di comunità parrocchiali in grado di assolvere la funzione che invece si può trovare in una comunità religiosa. La nascita di nuove comunità più o meno « spontanee » possono essere un segno di questa esigenza vitale, tuttavia nella misura in cui saranno vere comunità di fede e di amore, nelle quali si manifesta lo Spirito del Signore.

Conclusione

Questo cammino passerà poi necessariametne attraverso il mistero pasquale. Lo Spirito conduce Gesù alla Pasqua, alla Croce. Agire secondo lo Spirito di Gesù è necessariamente agire attraverso una morte e resurrezione, accettando le dimensioni pasquali di ogni esistenza umana. Voler vivere la propria dimensione umana nella sua pienezza senza conversione, voler la risurrezione senza la Croce, voler rinascere a vita nuova senza accettare di perdere la propria vita, sarebbe un tentare Dio.

In fondo l'essenziale del nostro cammino, del nostro itinerario di fede e di crescita nel Signore è accettare di lasciarsi continuamente rimettere in questione dal Vangelo. Siamo sempre peccatori, che devono lasciarsi convertire, lasciarsi fare dalla Parola; dobbiamo continuamente purificare le nostre scelte e approfondirle.

Dobbiamo accettare concretamente che lo Spirito Santo ci rimetta continuamente in questione. Il Regno è una luce lontana che ci attira, ma la strada che ci porta ad essa la dobbiamo scoprire ogni giorno, nella laboriosità delle nostre scelte, spesso sofferte, ma nella verità e alla luce della Parola che ci edifica e ci salva.

Franco Mosconi
camaldolese

Dal testo ciclostilato distribuito durante il Convegno ecclesiale su « Evangelizzazione e promozione umana » pubblichiamo alcuni brani dell'intervento di Paola Gaiotti « La realtà ecclesiale di fronte al trapasso di cultura » e la relazione di Achille Ardigò « La Chiesa e la società italiana ».

La realtà ecclesiale di fronte al trapasso di cultura

Una prima questione da ricavare dalla vasta documentazione pervenuta potrebbe riguardare i contenuti con cui le Chiese locali identificano il trapasso di cultura in atto e l'atteggiamento con cui viene giudicato. Va rilevato in primo luogo che le Chiese locali, in generale, se hanno spesso premesso alle loro riflessioni analisi anche puntuali e rigorose delle trasformazioni sociali avvenute localmente (segno esso stesso, quanto gusto della analisi di una qualificazione culturale dell'approccio pastorale) hanno però — pare saggiamente — evitato tentazioni generalizzatrici, facilmente approssimative. La seconda notazione generale è che non si trovano che tracce minime di un atteggiamento pregiudizialmente pessimistico, di prese d'atto in chiavi prevalentemente nostalgiche del processo di scristianizzazione in atto: se qualche tentazione di questo genere riemerge è più nelle pieghe della insufficienza degli strumenti di analisi, come esito emotivo delle proprie incertezze, che come valutazione consapevole e riflessa.

Nell'insieme sembra che attraverso l'analisi dei singoli ambienti trovi conferma un giudizio sulle ambiguità e ambivalenze del processo di mutamento culturale in atto. Lo riflette efficacemente questo giudizio sintetico dell'Aiart: « una nuova cultura ricca di conoscenze (anche se spesso disorganiche, frazionate, confuse, superficiali), di valori (libertà, uguaglianza, progresso, giustizia, sicurezza economica), vissuti in chiave non meramente intellettualistica ma vivacemente dinamica, secondo una scala spesso confusa di preferenze rivendicazioniste egoistiche assieme ad aspirazioni di carattere sociale, e d' impegno alla partecipazione impregnata di modelli consumistici che coesistono con la condanna del consumismo ».

Se questo tipo di giudizi suggeriscono l'ampiezza degli spazi ancora aperti all'intervento dei cristiani per sciogliere in senso positivo le contraddizioni e le potenzialità dell'esistente, più severe appaiono le valutazioni che emergono da aree simbolo della emarginazione, dalle Chiese sconvolte dalla emigrazione e dalle periferie urbane. La Chiesa sarda denuncia « le gravi patologie di sradicamento culturale che ha esposto una gioventù impreparata a un impatto violento e denaturante con ambienti livelli sociali e culturali, tempre morali troppo diverse e superiori all'armatura psicologica derivante da un'ambiente tradizionale tutto sommato protettivo e di cui sono « conseguenza » i 1000 emigrati affetti da turbe neuro-psichiatriche ».

Il gruppo quartieri operante nella periferia romana vede nello stato di abbandono in cui è tenuta la periferia la ragione del « latente anarchismo che vi emerge insieme ad una etica di deresponsabilizzazione, di consumismo che vi si va delineando ». « Se negli anni '60 — conchiude il drammatico documento — la fase del dissenso fu per molti un tramite per una nuova consapevolezza religiosa oggi, per circostanze che non possiamo qui analizzare, il dissenso non esercita alcun fascino sulle masse, è un fatto che non tocca nemmeno lontanamente la gioventù della periferia romana. Questa passa ad una vita naturalistica, priva di tensioni, di progressivo sganciamento dalla Chiesa... ed infine all'ateismo, non certo quello di attacco, che potrebbe porci e porsi dei problemi, ma fatto di indifferenza pura e semplice ».

Sono certo questi i test estremi della analisi compiuta dalle Chiese, ma sarebbe un modo infedele di vivere la speranza non mettere al centro delle nostre valutazioni le provocazioni più inquietanti.

Emerge certamente da molte analisi anche una consapevolezza positiva: le cause della diminuita incidenza del messaggio cristiano non stanno nella minore disponibilità dell'uomo moderno ai valori religiosi. Il riconoscimento generale dei valori di libertà, giustizia apre nuove possibilità di impegno, di riflessione di fede per i cristiani; « nella crisi generale delle ideologie c'è un nuovo spazio per la ricerca religiosa ». Talora tuttavia anche chi accentua le potenzialità positive della crisi che attraversiamo, la quale mette in evidenza valori come l'equalitarismo, la socialità, la partecipazione, sembra riconoscerli più come valori di classe che come portatori di risonanze religiose.

E certamente non è in genere frequente la registrazione di potenzialità religiose legate ai nuovi bisogni, alla nuova cultura, giovanile, alla ricerca di motivazioni proprie della crisi del nostro tempo.

Si è portati a chiedersi se ciò dipenda più da un carattere massificante e di nuovo materialismo assunto nel nostro paese dal mutamento culturale o dal fatto che la comunità cristiana fatichi a trovare i criteri per la identificazione del bisogno religioso esistente.

Eppure pare accoglibile come indicazione di segno anche se non come dato esclusivo la sintesi della diocesi di Ferrara che avverte: « L'essere diventato secolare se ha dato risultati negativi, ha dato certo all'uomo più coscienza di avere in gestione tutta la sua vita... L'esperienza sindacale come democrazia diretta ha lasciato segni profondi. L'uso dei media non solo ha messo a disposizione di tutti l'informazione: ma a tutti ha dato coscienza che problemi locali e problemi mondiali ubbidiscono alle stesse leggi e sono interdipendenti nelle soluzioni ».

Una Chiesa passsiva o protagonista di fronte al trapasso di cultura?

Nella riflessione sul nesso evangelizzazione-promozione umana e nell'interrogarsi penitenziale e propositivo della Chiesa italiana, non potrebbe essere considerato fuori luogo il domandarsi quale ruolo abbia svolto la Chiesa, almeno nel periodo più recente, a proposito del trapasso di cultura in atto.

Ebbene va rilevato che, nell'insieme, le risposte dei documenti tendono a sottrarsi ad una analisi storica puntuale, per lasciare spazio ad una sorta di implicita, inespressa e generica auto-critica negativa.

Solo per rari cenni i documenti che riconoscono esplicitamente la funzione attiva svolta dalla Chiesa o dai cristiani negli anni recenti. Citeremo fra questi un documento lucano, anche se per una osservazione che a torto può essere considerata marginale: « L'Azione Cattolica e la Gioventù femminile hanno contribuito alla emancipazione della donna lucana, promuovendo in un contesto di arretratezza culturale e sociale quelle forme di associazionismo che hanno permesso e favorito la trasformazione della mentalità e del costume coinvolgendo donne di tutte le età e condizioni sociali, e contribuendo non solo alla diffusione del messaggio, ma assolvendo anche ad un compito culturale ».

L'impressione generale è tuttavia che si oscilli fra un giudizio di quasi totale passività della Chiesa — una Chiesa quasi sorpresa e stupita di quanto è avvenuto — e un giudizio di sbrigativa negatività — una Chiesa complice delle deviazioni economicistiche e del potere e perciò battuta dalle esigenze culturali emergenti.

E', del resto, attraverso questa condanna sbrigativa che si rischia di assumere il mutamento socio-culturale del paese sotto il segno — che rischia l'integralismo — di una generica condanna quasi che nel nostro passato civile e religioso tutti i valori, di cui registriamo oggi la labilità, fossero solidamente ancorati e difesi.

Dobbiamo essere credo consapevoli, che lo stesso generale sentimento di insoddisfazione è a suo modo il frutto di una sensibilità più acuta e di più severe esigenze cristiane.

Pare infatti che un approccio più distaccato avrebbe anche potuto mettere in evidenza che la Chiesa italiana, lungi dall'essere stata un fattore solo passivo e trainato del mutamento culturale in atto, vi abbia svolto un ruolo importante.

Negli anni 50, ad esempio, la legittimazione netta, operata dalla gerarchia, dei diritti sociali, al lavoro, alla casa, all'istruzione, la sottolineatura dei problemi del mezzogiorno, il riconoscimento esplicito dei valori della democrazia, della libertà, dell'impegno sociale del singolo hanno rappresentato altrettante accelerazioni del movimento della società italiana, consolidando la democrazia nel nostro paese, e contribuendo all'affermarsi delle spinte alla giustizia.

Oggi certo possiamo rilevare che l'impegno dei cristiani in quella fase ha accreditato una visione troppo ottimistica — quando non addirittura ingenua — del processo di promozione dell'uomo e ciò anche perché esso fu sentito e vissuto in un rapporto ancora estrinseco con l'evangelizzazione.

Di qui anche certi i limiti le contraddizioni e le stesse resistenze interne alla Chiesa che hanno accompagnato la vita della comunità negli anni fra la seconda guerra mondiale e il Concilio.

Si può esprimere questa esperienza con l'indicazione che viene dalla Diocesi di Ivrea che « la prospettiva un po' idilliaca di una promozione progressiva e serena deve essere sostituita o quanto meno integrata da quella più realista di liberazione ».

Ma va detto che lungi dal rappresentare un segno del ritardo storico della Chiesa il limite ottimistico di una promozione basata soprattutto sulla crescita materiale è stato, in particolare in quegli anni, comune a tutta la cultura di derivazione illuminista.

Con il Concilio e con il post-concilio la Chiesa, pure nella rinnovata fiducia nell'uomo e nel mondo legata alla speranza cristiana, e quindi senza indulgere ai catastrofismi più recenti, ha segnato anche con la sua storia interna la storia di quel profondo mutamento di prospettive e di quadro culturale che si colloca intorno al « 68 ». Le tensioni di una Chiesa chiamata ad un profondo rinnovamento si sono incrociate con le tensioni di una società e di una cultura mondiali in cerca di se stessi: e ciò fino ad assicurare, per esempio proprio sul senso della promozione culturale, all'interno della contestazione studentesca italiana, alla testimonianza di uomini di Chiesa impegnati in difficili esperienze di scuola diversa, una risonanza profonda pur se parziale.

Queste note non hanno comunque il compito di aprire il discorso su questi temi ma provocare una riflessione sulle ragioni della scarsità di tali riferimenti entro la copiosa produzione di documenti ecclesiali. Tra queste ragioni pare di poter proporre almeno due interrogativi:

1) forse la coscienza del carattere storico dei problemi che la stessa comunità ecclesiale deve affrontare è ancora scarsa fra i cristiani

2) forse le scelte pastorali e di politica della Chiesa in Italia operate dalla gerarchia in questi trent'anni hanno avuto una insufficiente applicazione ed una scarsa eco nella stes-

sa cristianità e nella vita quotidiana della maggioranza delle Chiese locali, più legate alla continuità delle consuetudini religiose, forse anche per la insufficiente collaborazione fra clero e laicato.

Le difficoltà emergenti

Quali sono gli ostacoli più gravi che limitano nei giorni che stiamo vivendo, sia l'efficacia della azione evangelizzatrice, sia questa in quanto voglia essere anche un fatto di promozione culturale?

Dalla maggioranza dei documenti emerge, ricorrente e ripetuta, la deplorazione, con espressioni diverse, degli atteggiamenti che possono essere riassunti sotto il segno generale del privatismo, dell'intimismo, dell'utilitarismo. E' anzi sotto questo segno che viene a saldarsi — suggerendo una sostanziale continuità — sia la critica alla evangelizzazione tradizionale sia la denuncia delle ambiguità del processo di trasformazione.

E' significativo, per il tema che ci riguarda, che questo giudizio ricorre con forza proprio a proposito dei momenti o delle agenzie più specificatamente qualificati per la promozione culturale.

Esso ricorre certamente, in primo luogo per la catechesi in cui, si rileva, proprio il carattere intimistico e privato della fede tradizionale è causa della generale dissociazione fra evangelizzazione e promozione umana (diocesi di Genova, Comunità S. Fermo, ecc.) se non della inesistenza stessa della Chiesa come comunità (sintesi regionale piemontese). E tuttavia è generale il rilievo che, nel quadro fortemente in movimento della catechesi per bambini e per ragazzi si vede « uno dei segni più promettenti del rinnovamento della Chiesa (sintesi regionali Sicilia, Marche, documento di Padova, ecc.). Le stesse sottolineature ricorrenti da più parti sulla necessità di legare la catechesi ai momenti forti della vita cristiana e di coinvolgere di più gli adulti in un impegno di catechesi permanente ch'è insieme attivo e passivo, pone le basi di una evangelizzazione che fa sue le stesse spinte pedagogiche di una promozione culturale generalizzata.

Le numerosissime analisi dei mutamenti e delle difficoltà della famiglia sembrano in primo piano proprio sotto il segno del suo progrediente scadimento privatistico. La critica alla logica individualista, al modello di famiglia consumistico borghese, sia nel suo aspetto tradizionale, sia dove abbia solo recentemente sconvolto le basi di una non sempre più alienante antica moralità patriarcale, si salda nella difficoltà a svolgere il suo ruolo, nello scadimento della sua funzione educativa. La logica permissiva appare così non come nascente da impegnative e magari ottimistiche basi pedagogiche ma come la forma che assume la speranza dei genitori di un futuro più felice per i loro figli, la paura della sofferenza o come l'effetto della insicurezza culturale.

Accanto all'inefficacia educativa e religiosa quella civile. In uno squarcio dalla periferia romana: « Nessun rispetto per ciò che è di tutti, dalle scale all'ascensore; appena si varca la soglia del privato un'orgia di consumismo e di cure fino alla nevrosi ».

Meno spazio sembra dedicato alle proposte in positivo: tutte vanno comunque nel senso di rompere l'isolamento della famiglia nucleare, di favorire integrazioni comunitarie fino all'ipotesi di case con ampi spazi comuni (Acqui) nella consapevolezza che la famiglia è il filtro dei problemi legati allo spopolamento delle campagne e dell'urbanizzazione disgregante (Marche). Le proposte insistono sul ruolo liberante di una catechesi matrimoniale, di un coinvolgimento della famiglia come soggetto attivo di pastorale (Gruppo 2 anelli Avezzano), centrati su un approfondimento antropologico della vita a due (Società operaie di Bergamo) di una esaltazione della logica di difesa del povero e del debole che è propria della famiglia.

Dai documenti appare crescente la sensibilità e una certa attenzione, ai problemi della condizione femminile,

La prima traduzione italiana interconfessionale del Nuovo Testamento

Esce ora, a cura della Editrice L.D.C. (cattolica) e dell'Alleanza Biblica Universale (protestante), la prima traduzione italiana interconfessionale del *Nuovo Testamento*.

« Fedeltà all'agiografo » e « fedeltà al lettore » sono i due cardini di questa nuova traduzione che si propone una larghissima diffusione tra il popolo cristiano, a prezzi molto accessibili.

L'accessibilità, però non è legata soltanto al prezzo, ma soprattutto allo « stile moderno » che vuole esprimere, nel parlare corrente di oggi, l'esattezza dell'« annuncio » con il linguaggio libero da letteralismi e da gerghi religiosi, poco capiti dall'uomo semplice e secolarizzato del nostro tempo.

Si parla perciò di « equivalenze dinamiche » più che di « equivalenze formali », nella preoccupazione di trasmettere più il *contenuto* che la *forma*.

Questa nuova traduzione del Nuovo Testamento, che prelude alla edizione di tutta la Bibbia e costituisce in Italia il primo strumento per una lettura della S. Scrittura con i fratelli delle altre confessioni cristiane, costituisce però anche un mezzo per la diffusione della Parola di Dio, tra le classi meno provvedute, indipendentemente dal suo carattere interconfessionale, che pure deve essere opportunamente richiamato per sfatare reciproci e antichi pregiudizi come quello, ad esempio, che i protestanti hanno un'altra Bibbia.

Il volume pronto dalla fine di novembre è stato presentato alla stampa, a Roma, in segno della grande importanza che viene ad avere sul piano religioso, culturale e civile, il fatto che anche in Italia ci si avvii finalmente all'integrazione delle diverse comunità cristiane, almeno per quanto attiene al lavoro biblico comune e... alla speranza ecumenica.

per cui fra l'altro si avverte l'esigenza di un più preciso impegno culturale. E' difficile dire quanto questa attenzione sia piuttosto sollecitata dalla centralità assunta dalla questione femminile recentemente e quanto sia cercata per motivi di verità e non di supplenza, come insiste la Consulta Generale dell'Apostolato dei Laici in una stimolante ricerca.

La critica all'utilitarismo e all'individualismo segna fortemente di sé anche la riflessione sulla scuola.

Si tratta di un tema che ha avuto largo spazio nei documenti e con contributi anche interessanti. Pare tuttavia di dover rilevare che le questioni relative alla evangelizzazione in senso diretto, dal grosso problema dell'insegnamento della religione e ai vari aspetti specifici della presenza cristiana nella scuola siano ancora troppo spesso stati trattati come questioni a se stanti, non legate e condizionate dai modi generali della promozione del giovane, delle forme che assume il suo inserimento nella società e nella cultura.

Non manca certo chi avverte l'esigenza di una diversa ottica: e cioè che la stessa debolezza evangelizzatrice è il segno di una insufficiente capacità di stimolazione culturale dei cristiani, resi responsabili in questa dalla apatia culturale delle nostre scuole (Messina); chi denuncia, fra l'altro, l'individualismo degli insegnanti per cui viene meno il senso profondamente liberatore della professione (UCIIM).

I documenti hanno dato certamente spazio alle lamentele sulla scuola, di segno diverso, che sono consuete, ora colpendo in modo particolare la conflittualità o il venir meno della serietà degli studi, ora rilevando il carattere selettivo e discriminatorio della scuola ancora « separata ». Nei documenti non ha trovato che scarso spazio, se non per i suoi echi indiretti, una riflessione sistematica su ciò che ha rappresentato per la promozione culturale e per l'evangelizzazione l'esperienza della contestazione studentesca, il valore della domanda di cultura avanzata e il significato del suo decadere.

Se c'è un terreno in cui l'evangelizzazione è possibile solo nella misura in cui fa perno sulla domanda di uscita e di maturazione culturale, non solo senza prevaricare su di essa, ma in primo luogo seguendola e assecondandola, è proprio questo della scuola. Nella capacità di suscitare una domanda di cultura che sia gusto della conoscenza e non calcolo utilitario (Messina), che sia crescente capacità di analisi della realtà ed impegno a migliorarla (sintesi Piemontese), che sia riscoperta dei larghi legami che debbono collegare la scuola da un lato agli sviluppi della società civile, dall'altro alle trasformazioni del mercato del lavoro (Valdagno), nel superamento della gerarchizzazione culturale, educativa, sociale della scuola secondaria superiore (UCIIM) sta anche, crediamo, la chiave di una rinnovata presenza cristiana non solo nella scuola ma nella formazione delle nuove generazioni.

Qui trova la sua collocazione anche il grosso nodo della religione a scuola, sul quale molti sono i contributi pervenuti, troppi perché se ne possa fare una sintesi: fra tutti varrà la pena di citare la qualificata riflessione di Bergamo, per l'ampio respiro e il rigore con cui il problema è affrontato nell'ambito di una compiuta riflessione pedagogica e sulla funzione della scuola, alla quale rimandiamo.

La proposta si qualifica per il fatto di assumere pienamente il carattere culturale-scolastico e non propriamente catechetico dell'insegnamento della religione nella scuola: ma di assumere l'esperienza religiosa non come oggetto di pura valutazione critica esterna, ma dall'interno, nei suoi signilcati e nei suoi dati ambientali, anche come incontro con la comunità ecclesiale, nel quadro del rapporto scuola società.

Tuttavia un tema, che ha oggi forte rilievo nel dibattito di politica scolastica e forti risonanze religiose è sembrato scarsamente presente. Di fronte ad una avvertita funzione « negativa » della scuola, che rischia di essere strumento di imborghesimento di massa, di fuga dai mestieri produttivi, così come è del resto denunciato in molti documenti, la domanda di una catechesi sul significato del lavoro come collaborazione con Dio, domanda che pure ritorna in tante considerazioni, non sembra trovare una risposta oltre che sul terreno della evangelizzazione sul terreno della stessa struttura scolastica, se si vuole nella scuola un recupero della formazione globale della personalità nel senso di una educazione all'impegno e alla responsabilità.

Sarebbe certamente scorretto unificare le considerazioni di diverso segno che abbiamo raccolto come critiche al privatismo: la denuncia dura che emerge dall'interno di esperienze operaie vissute nella loro radicalità e gli esiti di un approfondimento della spiritualità interiore che sa andare oltre se stessa sono certamente diversi.

Diversi ma non contrastanti. Le battute più recenti del mutamento culturale del paese pongono in primo piano, in forme spesso caotiche ed approssimative, il rapporto privato-pubblico o personale-politico; spingono insieme nel senso di una crescita di soggettività e di una crescita di politica; dobbiamo chiederci allora se la varietà e la complessità delle forme con cui la coscienza cristiana autentica ha sempre vissuto, intorno al concetto di persona, ma anche nella esperienza attiva della vita come dono, la soggettività e la comunanza, non sia una ricchezza da mettere a disposizione della riflessione del paese con più creatività e forza trainante di quanto non sia avvenuto fin qui.

I cenni fatti sull'incontro fra le famiglie, le considerazioni sullo stesso fatto nuovo della partecipazione alla gestione scolastica, il cui calo d'interesse e ridimensionamento sembra trovare una conferma per il peso che rappresenta nel discorso delle Chiese locali, sono approcci sufficienti ad affrontare i nodi di una condizione esistenziale che vede profondamente mutare il suo quadro di riferimenti?

Paola De Biase Gaiotti

La Chiesa e la società italiana

Il duro inverno che si prepara per tutti gli italiani, ma più carico di sacrifici per i molti disoccupati, pensionati e lavoratori a redditi bassi e medi, per le famiglie con più figli piccoli, ispira a noi il senso di una severa provvidenzialità di questo eccezionale convegno. E ciò non solo per la sollecitazione a rinnovate opere di diaconia della Chiesa.

Ma anche perché è l'intero rapporto della Chiesa con la società italiana e col mondo che viene in primo piano. E non più solo o tanto per riferimento alle profonde trasformazioni del sistema sociale e politico italiano, nel passato prossimo immediato, ma soprattutto per la sfida che la crisi economica, istituzionale e culturale pone al presente e al prossimo futuro della società e civiltà italiana.

Il nostro paese è in incombente pericolo di precipitare in un nuovo periodo di decadenza, secondo una triste regolarità della nostra storia. C'è già chi si rassegna. Ed è forse proprio contro la inclinazione anche di molti cattolici alla rassegnazione che questo convegno acquista ora la sua drammatica attualità.

Tra le non molte interpretazioni complessive della situazione attuale della società italiana, che ho trovato, tra i documenti di risposta pervenuti dalle diocesi, da singole comunità e gruppi di lavoro di chiese locali, da associazioni nazionali cattoliche e da qualche comunità cosiddetta di base — la rassegnazione non trova però spazio.

Il senso di gran lunga prevalente delle risposte sul tema generale del rapporto fra la Chiesa e la società italiana, è che occorre accrescere il mutuo aiuto tra Chiesa e mondo nello spirito della Gaudium et spes. E proprio la ricerca, da parte della cattolicità italiana, di vie e modi e obiettivi specifici, per una congiunta e non contraddittoria azione, di annuncio del Vangelo e di impegno per la giustizia e per la partecipazione alla trasformazione del mondo, configura lo specifico apporto della Chiesa alla società profana.

Consegue allora, secondo numerose risposte, che come cristiano e come cittadino, ciascuno di noi è chiamato attraverso associazioni, strutture e istituzioni civili e, politiche oltre che attraverso opere di diaconia di Chiesa, a concorrere attivamente con tutti gli uomini di buona volontà, per salvare il paese dalla degradazione del sistema di vita, e dai conseguenti pericoli per la libertà, la pace interna, la dignità delle persone. « Non ci si deve sottrarre — è stato scritto in un documento per il presente convegno — in un momento tanto difficile, dal dovere di partecipare al travaglio della nostra comunità per la ricerca di un progetto politico più 'giusto' ». (Conoscenza e impegno dei cristiani nella comunità politica, Riflessioni e proposte del Comitato Presidenti della Consulta generale dell'Apostolato dei laici).

La situazione di emergenza del paese — hanno aggiunto altri — richiede l'animazione cristiana sia nel sopportare i sacrifici necessari sia nell'operare per una loro necessaria perequazione fra classi, ceti, territori. Mai come ora la invocazione ad una Chiesa povera si unisce alla richiesta di un impegno — per quanto è proprio della Chiesa, e delle comunità di chiesa locali — per qualificare e promuovere un sistema di vita più umano, al di là della crisi attuale.

Secondo questa via, emergono, peraltro, con più concretezza le diverse interpretazioni del rapporto Chiesa-mondo che si sono confrontate, specie dopo il Concilio Vaticano II.

La propensione maggiore delle risposte pervenute è nel senso dei documenti e dello spirito del Concilio, di cui si lamenta la scarsa penetrazione e accoglienza concreta in molte parrocchie.

Per ciò, l'annuncio della Parola di Cristo, del Vangelo, va accompagnato all'azione dei cristiani — si raccomanda — nell'autonomia del processo storico. Se tutto nel senso prevalente di favorire con discernimento di fede i movimenti di liberazione degli uomini dall'oppressione, dai condizionamenti strutturali negativi, dalla eccessiva disuguaglianza e dalla miseria, ma anche dalle malattie che hanno cause sociali e ambientali, come dall'ignoranza e dal conformismo oppressivi, dalla pigrizia personale e sociale e dagli egoismi, che lasciano inattivi, disoccupati o sotto occupati, troppi uomini, specie giovani, non li sospingono al dare il massimo di sé, li inclinano al disimpegno, all'intolleranza, alla sfiducia in sé e negli altri, alla ricerca di protezioni e di difese corporative o clientelari.

Qualcuno aggiunge che l'annuncio della Buona Novella diventa credibile e spiritualmente efficace solo « quando riesce a coniugarsi con quegli eventi della storia dell'uomo che portano il segno dell'iniziativa di Dio per il mondo » (Dalla comunicazione della « comunità » di base 'Il borgo', della diocesi di Rimini).

Tra quanti interpretano l'impegno entro la storia, con discernimento cristiano, per la giustizia, come parte integrante della predicazione del Vangelo, non mancano peraltro, differenze anche rilevanti nei modi interpretativi e nei metodi.

C'è chi vede nell'impegno socio-politico concreto dei cristiani un livello inevitabile d'azione che discende direttamente dalla stessa pratica di fede, per una reale promozione uma-

na e considera partito sindacato istituzioni culturali ecc. solo come strumenti per la affermazione dei valori di fede. C'è invece, chi partendo dall'autonomia e dalle contraddizioni della storia, la quale pur se cammina per sue vie verso il Regno, riconosce la laicità della politica e dello Stato, come spazio autonomo e pluralistico di collaborazione dei cristiani con tutti gli uomini di buona volontà.

Vi è, peraltro, un filone di riflessioni, assai qualificato culturalmente anche se quantitativamente poco rappresentato nelle risposte pervenute, che coglie con forte preoccupazione le inclinazioni e le prospettive prevalenti ad un più ampio scambio e mutuo aiuto tra la Chiesa e la società, in particolare la società profana italiana, oggi.

Invece dell'aprirsi di una nuova era della storia umana (cfr. Gaudium et spes, n. 4) c'è chi nel presente e nel prossimo futuro vede il chiudersi e il decadere orrendo di un'epoca aperta dal più orgoglioso immanentismo ateo. Questi fratelli che dissentono dalla stessa rilevanza del rapporto fra Evangelizzazione promozione umana, colgono, nella società italiana contemporanea, nelle tante forme di impudicizia, di violenza, di autodistruzione della persona umana mediante la droga, ecc. « il carattere di putrefazione della secolarizzazione occidentale » (A. Del Noce, Crisi teologica e teologia della secolarizzazione, « Studium », luglio-agosto, '76). Pare di intravvedere che, per essi, il prossimo futuro stante le attuali tendenze nella Chiesa e nel mondo, non può che essere tempo di decadenza e di decomposizione della civiltà moderna europea riassunta nell'umanesimo radicale o in quello marxista.

Queste autentiche docce fredde su ogni prospettiva escatologica del rapporto Chiesa-mondo aperte al presente-futuro hanno certamente un merito. Esso è quello di rimuovere dai nostri schemi l'inclinazione a concepire il rapporto della Chiesa con la società italiana contemporanea e le sue forze egemoni, come un rapporto in cui tutto ciò che avviene nella società profana è positivo e valido, quasi fosse parte necessaria di un cammino evoluzionistico di continuo progresso. E', poi, indubbio che l'istinto di morte, la paura di troppe nuove vite umane ,pervade gli epigoni dell'umanesimo laicista.

Ma, come ci ha autorevolmente ammonito il Santo Padre occorre condurre la difficile indagine delle vie e dei metodi per il migliore impegno di evangelizzazione e di promozione umana, senza lasciarci prendere dal pessimismo e dall'amarezza » (L'Avvenire d'Italia, 28 ottobre '76, p. 5). Occorre, nel contempo evitare di « dare al cristianesimo una finalità subalterna al servizio di una visione sociale puramente temporale » (Ivi).

Il difficile e meritorio compito della retta incarnazione della Chiesa nella società, italiana, pur nella distinzione della Chiesa dalla storia, viene dunque visto con oscillazioni tra diversi tipi ideali. E tuttavia, al tipo ideale della Chiesa come fortezza elevata in mezzo alla società e alle nazioni, fortezza che sembra preservare chi vi entra dalle esterne polluzioni del male, si va di prevalenza sostituendo la dominante evangelica, « sull'esempio di Cristo che povero e disarmato... va alla ricerca di ciò che era perduto... e mangia coi peccatori » (H. Bars). Non potrà allora stupire che tra i contenuti più ricorrenti dell'esame di coscienza che è premessa alle risposte delle diocesi, dei gruppi di settore e delle comunità locali, si possano individuare i seguenti:

a) un « errore fondamentale dei cristiani italiani ,della Chiesa in Italia, sta nel non aver preso atto del mutamento delle strutture della nostra società e nel non avere risposto alla nuova società » malgrado il Concilio Vaticano II (da un documento della diocesi di Terni) o nell'averne preso atto tardi, solo parzialmente e spesso solo a parole. Tra le conseguenze di tale ritardo nella lettura dei segni dei tempi e nell'azione di evangelizzazione omogenea alla promozione della giustizia e della dignità umana, sono annoverate le seguenti e per le seguenti si offrono alcune indicazioni, esperienze positive, linee di intervento;

b) « profonda incomprensione tra mondo operaio e Chiesa » (Gioc. Rimini). « Gli operai cristiani hanno a volte l'impressione di essere su un fronte da cui la Chiesa è lontana » (dalla testimonianza di un'operaia di Fidenza);

c) scarsa sensibilità, malgrado lo stimolo di qualche pastore, per un'azione che unisca l'evangelizzazione alla concreta promozione del diritto al lavoro (diocesi di Città di Castello), specie a favore dei giovani con qualunque titolo di studio;

d) scarsa sensibilità per quel segno dei tempi che è la promozione ed autopromozione della donna, lavoratrice in casa e fuori casa, nella vita di famiglia e nella vita dell'esterna società, di fronte alla subordinazione culturale e sociale, alle discriminazioni per quanto attiene alle occupazioni, alle persistenti carenze di servizi sociali (Cfr. soprattutto il documento della Commissione regionale triveneta).

Il quadro che ne esce è, senza dubbio, autocritico ma anche ricco di testimonianze su positive esperienze recenti e di speranze. Esperienze positive e speranze che riguardano in primo luogo le nuove forme, istituzionali e non, di partecipazione popolare, nei quartieri, nelle scuole, nei nuovi organismi intercomunali, ecc., oltre che nelle comunità di Chiesa. Le critiche ed autocritiche alle troppe condizioni di vita di routine nelle comunità di Chiesa, parrocchiali e non, sono spesso motivate anche in rapporto alle controtestimonianze espresse, con molto impegno, da chi milita in movimenti politici totali come quello del PCI.

La Chiesa in Italia, secondo numerose risposte, è stata colta alla sprovvista — specie a partire dalla metà degli anni cinquanta — dall'americanizzazione indolore della vita quotidiana. La mutazione ha avuto — si aggiunge — i suoi lati positivi di progresso economico e di benessere diffuso pur se disegualmente diffuso. Ma pesante è stato il carico di traumi sociali morali e culturali per gran parte del mondo rurale e paesano costretto all'esperienza dell'esodo nelle città industriali inospiti e troppo effi-

cacemente sono stati assorbite gli stimoli all'individualismo edonistico nei consumi privati di massa. Fattori tutti che hanno concorso a scalzare in tanta parte del paese la continuità della tradizione cristiana di vita, forse più efficacemente che una persecuzione. Un po' meno inavvertita, anche se sulla scia degli effetti del consumistico ricambio di stile di vita, si è allora introdotta, come alternativa, la politica di derivazione gramsciano-togliattiana pure tra i ceti medi professionali e borghesi. Qualcuno ha osservato che, la stessa successione nel tempo delle due linee d'influenza, tendenzialmente egemoni nell'organizzazione lettura della vita quotidiana, quella consumistica prima e quella egemonizzata dalle strutture di massa del PCI, poi, ma anche gli stessi sentimenti di noia e di stanchezza — oltre che di rabbia — che si avvertono ora di fronte alla durissima sfida della crisi, rivelano le assenze e i ritardi di evangelizzazione efficace delle comunità di Chiesa. Troppo a lungo — è stato scritto — l'impegno di promozione umana e la valorizzazione stessa delle attività assistenziali e caritative cattoliche ereditate dal passato sono stati delegati di fatto dalla Chiesa al partito di maggioranza relativa, la DC, come canale privilegiato, anche fonte di compromessi pratici.

Solo i generalizzati mutamenti di questi ultimi tre anni, con l'emergere di gruppi di dissenso di un consistente pluralismo elettorale tra i cattolici specie giovani, intellettuali, sindacalisti e lavoratori di grandi complessi, e il mutamento di gestione politica in molte amministrazioni regionali e locali, avrebbe fatto avvertire la drammaticità del ritardo, da taluni attribuito anche a deleghe improprie.

Su tali concreti aspetti del rapporto fede-politica, due considerazioni paiono emergenti tra le altre. La prima è di coloro che, pur deplorando i cattivi esempi di personale condotta di singoli esponenti o i limiti e gli errori di struttura del partito della DC riconoscono, nel rispetto della laicità della politica, (non laicismo) a quel partito di continuare ad assolvere una funzione storica preminente di difesa delle libertà democratiche e di alcuni valori irrinunciabili per il cristiano, specie per la famiglia e la procreazione. Una funzione storica, si osserva, anche di recente confortata da vastissimi consensi, pure di moltissimi giovani. Di qui l'impegno alla promozione umana anche attraverso il rinnovamento di quel partito. La seconda linea di considerazione è di coloro che, in minor numero, accentuano — nelle opere e nei movimenti politici e sindacali, la piena legittimità e ragione storica del pluralismo oltre che dell'autonomia di scelte pratiche purché compatibili con la unità nell'essenziale entro la Chiesa. Altri ancora, pur riconoscendo, quanto a lettura dei segni dei tempi e a scelte pratiche politiche e sociali, legittimi sia il pluralismo che l'autonomia sopra dette, avvertono il pericolo di interpretazioni di stampo individualistico, del pluralismo e dell'autonomia, magari in nome di scelte di classe o di campo socialista.

Si osserva, infine, nei molti documenti che fanno richiamo alla *Octogesima Adveniens,* che le comunità locali di Chiesa non debbono rinunciare, i pastori con i laici, alla formazione di un comune discernimento nelle situazioni, anche sopra il legittimo pluralismo, e a partire da esso. Un comune discernimento, frutto di dialogo e di carità, per individuare gli impegni che conviene — nell'essenziale — prendere onde promuovere « le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesino urgenti e necessarie in molti casi ». E ciò, sempre secondo la citatissima Octogesima Adveniens, « con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione con i Vescovi responsabili e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà ».

Tale appello a fare delle comunità di Chiesa locali, anche il momento in cui trovare le vie adeguate, insieme, per l'evangelizzazione e la promozione umana, viene richiamato specificamente a proposito dei giovani, degli immigrati, del mondo operaio. Si chiede da più parti di rendere possibile anche ad operai, a giovani, a intellettuali, di ritrovarsi a loro agio nelle comunità ecclesiali, con le loro aspirazioni, le loro mentalità, le loro rivendicazioni, perché tutti facciano uno sforzo di carità e di comunicazione per ritrovarsi nella essenziale unità di Chiesa.

V'è chi aggiunge che il profondo rinnovamento della catechesi per l'infanzia e dell'evangelizzazione nei sacramenti, avvenuto in molte parrocchie, ha operato un coinvolgimento vasto e non superficiale di giovani catechisti e di intellettuali. Le molte esperienze nuove di evangelizzazione di gruppi di giovani, lasciano intravvedere, secondo non poche risposte, pur tra ostacoli e difficoltà anche relativi alla scuola e all'insegnamento religioso nelle scuole, i segni di una nuova presenza giovanile cristiana nella società.

Ma è tempo di concludere. Le diverse linee di risposta e le indicazioni e accentuazioni che troviamo nei documenti predisposti dalle diocesi e dalle associazioni e gruppi per il convegno presentano alcuni coaguli di testimonianza per evangelizzare e sanare, per l'annuncio della Parola di Cristo ad una umanità sconcertata e inquieta e che tuttavia avverte come compito storico non più rinviabile, quello di rimuovere « le troppe disuguaglianze economiche, sociali, di cultura e di potere, tra i membri di una società come tra i popoli dell'unica famiglia umana (Cfr. Gaudium et spes, 29).

(Compito storico che è in qualche misterioso modo connesso alla venuta del Regno e non può essere possibile che se innestato, per sue vie, visibili e non, entro il Regno di Dio, già cominciato).

Alcuni coaguli di risposte si muovono, in tale prospettiva, a chiederci e a proporci di rimuovere anzitutto

le controtestimonianze che derivano dalla incoerenza nella vita pratica, di non pochi tra noi cristiani più visibili. Ci si chiede e si propone di evangelizzare secondo un messaggio non parzializzato e con le essenziali mediazioni culturali con il nostro tempo.

Permettetemi di chiudere con due personali osservazioni.

La prima è che dobbiamo tener conto, nei nostri lavori, per dare al nostro esame di coscienza la dimensione appropriata, anche dei silenzi e delle mancate iniziative di ascolto, di dialogo e di riflessione, da parte di non poche comunità vicariali e di chiese locali, anche da parte di diocesi importanti e popolosissime, non solo nel Mezzogiorno.

Solo l'umiltà verificata nei fatti della nostra condizione di Chiesa in Italia, e il senso dei tanti limiti e delle tante debolezze umane di cui gli atti preparatori di questo convegno hanno raccolto, per risposte date e mancate, testimonianza, ci può disporre a chiedere e ad accogliere la Grazia abbondante del Signore, di rinnovati carismi e di un diffuso risveglio di vita religiosa e di impegno civile.

La seconda considerazione è che per molti segni, per lo stesso significato della tanta noia e stanchezza e quieta disperazione che avvertiamo oggi, mi sembra che il bisogno di Cristo, il bisogno di contemplazione e di autentica umile fraternità nella rinnovata tradizione cristiana del nostro paese, sta erompendo dal sottosuolo stesso della società profana. E preme alle porte della Chiesa e chiede risposta.

Al di là di tanti complicati discorsi, mi sembra che la domanda di intima religiosità personale e comunitaria che va riemergendo nel nostro paese, richiede l'annuncio della « nuova via » di Cristo « in mezzo agli uomini, nel cuore degli uomini, che li accompagni nelle sofferenze, nei sacrifici, nelle lotte ma anche nel bisogno di dare un senso assoluto alla vita personale, nella fraternità pacifica e nella comunicazione con il Signore.

Achille Ardigò

documentazione

1. Introduzione

Questo documento rappresenta un risultato provvisorio del lavoro realizzato in cinque anni di impegno dal comitato misto formato dalla S. Congregazione per l'educazione cattolica e dal Consilium de laicis. Nelle sue grandi linee ha utilizzato un'abbondante documentazione proveniente da chiese locali, da conferenze episcopali di diverse regioni, da alcune organizzazioni internazionali cattoliche particolarmente interessate e che assicurano una presenza cristiana nell'università ed anche dalle conclusioni di numerosi seminari e incontri organizzati intorno a questo tema.

La sua sola ambizione ed il suo interesse risiedono nel fatto che vuole essere uno strumento di lavoro: base di dialogo, sintesi che provoca lo scambio di esperienze e di riflessioni su questo problema pastorale che merita una maggiore attenzione da parte della chiesa a tutti i suoi livelli.

Si comprende da sé come non pretenda essere né esauriente né dimostrativo. Vuole presentare, in una prospettiva « cattolica », uno sguardo generale dei grandi problemi che sorgono; tuttavia non ignora le ricerche e le risposte particolari relative al contesto geo-politico, socio-economico, culturale e religioso nel quale si collocano le varie università e l'azione pastorale delle chiese e dei cristiani; al contrario, vorrebbe stimolare tali ricerche.

La preoccupazione per la « pastorale universitaria » espressa in questo documento si colloca nel contesto del vasto programma di evangelizzazione presentato dalla esortazione apostolica **Evangelii nuntiandi** con l'intento di « portare la buona novella in tuti gli strati dell'umanità... (e) di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale sono impegnati, la vita e l'ambiente concreti che sono loro propri » (EN, 18).

2. Il contesto di ogni pastorale universitaria

E' difficile avere una visione globale della sfida, immensa e complessa, che l'università rappresenta per la chiesa in materia di evangelizzazione se non la si integra in un contesto più ampio: quello dei grandi problemi culturali internazionali o anche più particolari della vita dei popoli. E' per questo che per prima cosa si indicano qui alcuni di questi problemi che riguardano tutta la pastorale universitaria e che aiutano a collocarla correttamente anche se, d'altra parte, la oltrepassano ed esigono le risposte multiple di una azione evangelizzatrice d'insieme a livello locale, regionale e mondiale:

Per una pastorale universitaria

a) diverse concezioni della cultura: cultura « prestigiosa » o « dotta » e « cultura popolare » (o costume culturale di un popolo: relazioni uomo-natura, uomo-uomo, uomo-Dio);

b) diverse concezioni dell'educazione; educazione come « bene di consumo » e come « bene di produzione », educazione « specializzata » ed « integrale », educazione « addomesticata » o « liberatrice », educazione « laica » o « religiosa »;

c) cultura « dominante » — avente per origine la « modernità » — di tipo razionalista, quantitativa e tecnico-strumentale, antropocentrica, desacralizzante e secolarista, animata da spirito di dominio, di efficienza, di profitto, di potere. Riduzione della ragione al razionalismo: base fondamentale del radicalismo tecnocratico e del marxismo;

d) « rottura epistemologica » del pensiero moderno: l'essere è diviso in valore e cosa, libertà donatrice di senso ed atti privi di senso, idealismo o materialismo, soggettività sola o natura sola, scienze dello spirito e scienze della natura, senza che vi sia una unità fondamentale fra tutti questi elementi;

e) sviluppo intensivo delle « scienze umane » e rapporto di queste con le « scienze naturali »; rischio di visioni « particolariste » dell'uomo: chiuse in specializzazioni scientifiche spezzettate o che tentano di uscire dal proprio campo prendendo per assoluto una prospettiva parziale dell'uomo. La filosofia considerata come mediazione critica e unificatrice nel tentativo di una sintesi che abbracci l'uomo nella globalità del suo essere personale e sociale;

f) compenetrazione, distinzione e relazione del pensiero « ideologico », delle utopie, antiche e rinnovate, con il sapere scientifico;

g) incidenza dei « mezzi d'informazione di massa », standardizzazione della « informazione » e del suo stile. Successione di mosaici, di dati, d'immagini, di messaggi provenienti da fonti differenti per informazione e per credibilità. Influenza reciproca e coordinazione tra « cultura universitaria » e « cultura di massa »...

h) crisi di una pretesa culturale « universalista » e « uniforme » imposta dall'espansione mondiale europea. Problematica relativa alla « identità », alla « autenticità », ed alla « autonomia » delle culture; fattori di scambio e di omogeneizzazione tra queste. Nuovi modi di società — l'assunzione delle scienze e delle tecniche, processi di industrializzazione, ecc. — a partire dalle radici culturali dei popoli;

i) importanza crescente che gli stati, gli organismi internazionali, le società multinazionali danno ad una politica programmata dell'istruzione, dello sviluppo scientifico e culturale, della creazione e del trasferimento delle tecnologie, « fuga di cervelli », ecc.

E' con ragione che l'esortazione apostolica sostiene con risolutezza che « la rottura tra vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca » ed invita a portare avanti con urgenza una « generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture » (EN, 20).

La consapevolezza ecclesiale di questa sfida fondamentale apre prospettive decisive, esigenti e complesse all'opera di evangelizzazione:

— « cooperazione dei cristiani al progresso della cultura... » per evangelizzare i centri culturali, scientifici e filosofici dove si elaborano le « nozioni di uomo, di mondo e di storia » (« Lineamenta » per la preparazione del sinodo del 1974 su « Evangelizzazione del mondo contemporaneo »);

— « ...raggiungere e quasi sconvolgere con la forza del vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti d'interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici ed i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio ed il disegno di salvezza (EN, 19);

— « ...evangelizzare — non certo in modo decorativo, come vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fin nelle radici — la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed ampio che queste parole hanno in **Gaudium et spes** » (EN, 20).

3. Segni dell'importanza di una pastorale universitaria

Non c'è dubbio che in questi ultimi decenni e specialmente negli anni '60 la « problematica universitaria » abbia acquistato un'importanza particolare sotto la spinta multipla di una dinamica accelerata di cambiamenti politici, socio-economici, culturali e religiosi, operati ed operanti a livello mondiale ed aventi ripercussioni differenti secondo le regioni e i paesi. La chiesa affronta una nuova realtà universitaria che esige che si prendano seriamente in considerazione queste sfide, in vista di una missione evangelizzatrice a livello di università.

In sintesi, si può dire che i seguenti segni provocatori danno importanza oggettiva alla pastorale universitaria:

a) « esplosione » della popolazione studentesca in una università di massa, con tutti i problemi quantitativi e

qualitativi che ne risultano a livello di strutture e di vita dell'università;

b) gioventù universitaria e studentesca come uno dei settori più espressivi e pieni di conflitto nei quali si manifestano le tensioni, i valori ed i contro-valori, le ricerche e le aspirazioni dei giovani nelle società attuali;

c) rottura dell'« isolamento » dell'univerità: presa di coscienza delle relazioni reciproche complesse con le strutture della società ai differenti livelli; inserimento più profondo delle tensioni politiche, sociali, economiche ed ideologiche del mondo d'oggi; definizione nuova di funzioni e modelli in rapporto con la società;

d) incidenza di questi fenomeni all'interno dell'università: malessere diffuso, confusione, contestazione e politicizzazione;

e) ricerca e conflitti intorno alla « identità » dell'università, al suo ruolo di agente di conservazione o di trasformazione, alla sua capacità di trasmettere, creare e diffondere la cultura, alla gerarchia ed alla complementarità dei ruoli, dei metodi d'insegnamento, alla configurazione di una comunità universitaria, all'articolazione delle sue strutture, alla sua autonomia rispetto allo stato, ai gruppi politici, alle imprese industriali, alle fondazioni private ed alle chiese;

f) importanza dell'università per la formazione dei « quadri » dirigenti ai diversi livelli della vita sociale. Ma anche i crescenti fenomeni di « proletarizzazione intellettuale » e di « disoccupazione qualificata »;

g) l'incidenza dell'università — il suo ambiente, le sue convulsioni politiche, le sue determinanti culturali ed ideologiche, il suo pluralismo — sulla fede, la formazione e l'attività degli universitari;

h) istituzionalizzazione a livello universitario delle nuove condizioni nelle quali si pone la problematica delle relazioni tra fede, filosofia e scienze.

4. Elementi della pastorale universitaria

Basta enumerare questi « segni » — problemi e sfide — per domandarsi se la chiesa, ai suoi vari livelli e partendo da queste diverse realtà, abbia preso coscienza delle esigenze della « pastorale universitaria » nel contesto di una « pastorale della cultura » che appare come una delle dimensioni essenziali della sua azione evangelizzatrice; se questa presa di coscienza si sia articolata in un programma coerente, globale ed efficace per cercare di dare a queste esigenze una risposta positiva a livello della riflessione e dell'azione.

A questo proposito e come base di revisione critica, si propongono i punti seguenti:

a) Ambito della pastorale universitaria

L'ambito della pastorale universitaria comprende:

— tutta la realtà universitaria: università cattoliche e non cattoliche (private e di stato). In questo senso le università cattoliche dovrebbero essere considerate non solo come terreno di evangelizzazione, ma anche e fondamentalmente come strumenti pastorali della chiesa (la « pastorale » non è unicamente una attività specializzata in seno alla istituzione, ma ne qualifica tutto l'essere e l'attività); mentre le università non cattoliche saranno luoghi dove i cristiani — come chiesa — realizzeranno un'azione pastorale;

— tutta la popolazione universitaria (professori, ricercatori, studenti, impiegati) e tutta la vasta serie di problemi già segnalati (obiettivi, funzioni, strutture, programmi) propri della vita dell'università.

Bisogna ancora precisare che lo sviluppo di numerosi centri ed istituzioni per la creazione e la diffusione della cultura — non propriamente integrati nelle strutture universitarie — l'esistenza di nuove e più complesse forme di socializzazione della cultura « superiore » e della sua correlazione con forme di istruzione e di cultura « popolare », oltrepassano l'ambito di una pastorale che resterebbe chiusa nei muri dell'istituzione universitaria tradizionale.

b) Alcune pastorali universitarie sulle università cattoliche

L'esistenza di un numero considerevole di « università cattoliche » — molto variabile secondo il paese e le regioni, andando dalla moltiplicazione dispersiva fino alla mancanza totale — è, in principio, un « capitale » notevole per la chiesa ai fini di una programmazine della pastorale universitaria. La consapevolezza che questo capitale non sia stato ancora debitamente utilizzato e la necessità di metterne a profitto tutte le ricchezze potenziali ha suscitato in questi ultimi anni una riflessione critica sull'identità e le funzioni dell'« università cattolica » (cfr. numerosi seminari, studi e documenti, tra i quali il più importante è stato il II congresso mondiale dei delegati delle università cattoliche).

I risultati di questi lavori offrono delle indicazioni pastorali. A titolo illustrativo, eccone alcune di particolare importanza:

— Una « università cattolica » — è cosa evidente — deve essere prima di tutto una vera « università », che soddisfi le condizioni necessarie per dar prova di serietà e di rigore nel compiere le sue funzioni, che risponda

realmente — nella prospettiva della missione evangelizzatrice e di servizio della chiesa — ad un bisogno della società nella quale si trova e che si integri nella pianificazione d'insieme della pastorale della chiesa in tale società.

Il termine « cattolico » che la qualifica non può essere un semplice aggettivo aggiunto o messo da parte di fronte agli assalti della « secolarizzazione » oppure al pluralismo degli utenti o di fronte all'ambiente socio-culturale in cui si trova, ma deve essere un sostantivo — la vera ragion d'essere ed il fondamento della sua identità nella professione individuale e collettiva del vangelo — che ispirerà l'insieme delle sue attività.

— L'« università cattolica » dovrebbe praticare sistematicamente nel suo seno un dialogo interdisciplinare fecondo tra teologia, filosofia e scienze e ciò non solo a livello dell'indicazione generica dei propri obiettivi, ma anche a livello dell'articolazione delle sue strutture, dell'elaborazione dei suoi programmi, della scelta del personale insegnante e di ricerca. Di qui l'importanza essenziale dell'esistenza di un istituto di studi teologici di un certo livello e dello sviluppo di studi di filosofia che richiedono impegno.

— L'attività dell'« università cattolica » non può limitarsi in alcun modo alla giustapposizione disarticolata di corsi professionali o di ricerca scientifica con corsi di cultura cattolica o di « religione » per mantenere nei fatti un dualismo separatista tra fede e cultura. Essa dovrebbe assicurare una catechesi di livello universitario, radicata negli interessi professionali o di ricerca degli insegnanti e degli studenti e adatta ai loro diversi livelli di maturità intellettuale.

— Le « università cattoliche » dovrebbero essere in grado con le loro attività — nel senso della lettera apostolica **Octogesima adveniens** — di « analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili del vangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione... e individuare — con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione coi vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà — le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi » (n. 4).

In modi molto diversi — e combinati — l'università cattolica può svolgere questa funzione critica e incidente sul livello del progresso sociale:

— con l'educazione della sua comunità universitaria ai valori evangelici di: fraternità, dignità, rispetto e uguaglianza tra le persone, amore privilegiato dei poveri e degli oppressi, ecc. — in un ambiente animato dalla prospettiva dell'educazione permanente ed integrale, per formare « uomini nuovi » che partecipano attivamente alla missione di servizio della chiesa di fronte alle realtà nazionali;

— con lo studio approfondito, nell'insegnamento e nella ricerca, dei più gravi problemi della vita sociale, in particolare quelli che toccano la comunità nazionale o regionale;

— con la denuncia — quando sarà necessario e opportuno — delle situazioni che attentano alla verità, alla dignità della persona umana ed alla giustizia, e che costituiscono problemi collettivi; si considererà importante rendere sensibile l'opinione pubblica a riguardo di tali situazioni, con il concorso disinteressato ma serio ed impegnato dell'università;

— con le diverse forme di « estensione universitaria » che mettono ricercatori, insegnanti e studenti — ed i loro « contenuti » intellettuali — in contatto con la vita reale delle masse popolari; con i loro problemi e le loro aspirazioni, con le loro esperienze culturali e sociali, con le richieste che rivolgono al mondo « universitario » ed « intellettuale ».

L'università cattolica deve giungere a creare, nel suo seno, una vera comunità universitaria tra tutti i suoi membri, animata dallo spirito evangelico della libertà e della carità, oltrepassando i rischi delle forme autoritarie o demagogiche per assicurare la partecipazione responsabile di tutti — nella misura delle loro competenze e responsabilità — alla vita ed alla gestione dell'istituzione.

Che siano previsti ed offerti ai diversi membri della comunità universitaria una guida ed una partecipazione spirituale, servizi liturgici e sacramentali, di preghiera, di studi biblici, ecc.; che siano programmati i mezzi adeguati di lavoro pastorale presso il corpo insegnante ed i ricercatori; che siano superati i resti di sfiducia tra le università cattoliche e i movimenti apostolici operanti all'interno sia dell'università cattolica sia delle università non cattoliche.

E' importante poter contare su di un corpo di professori e ricercatori che riuniscano la doppia qualità di « cattolici » e di « uomini di studio » di alto livello, capaci di partecipare in modo fecondo al dialogo interdisciplinare, aperti e partecipanti alle varie attività dell'università, capaci di essere veri « maestri della gioventù ».

L'università potrebbe funzionare come luogo di incontro tra ricercatori, insegnanti e studenti cattolici e i cattolici delle università private o di stato. Organizzando seminari, congressi, conferenze, tavole rotonde, ecc., potrebbe promuovere l'incontro tra le personalità più qualificate della cultura cattolica del paese e di queste con gli intellettuali di diverse convinzioni religiose, filosofiche o ideologiche, per un dialogo ed un confronto serio e rigoroso.

Secondo le situazioni particolari dei vari ambienti socio-culturali, le università cattoliche possono sviluppare un lavoro interessante di scambio e collaborazione ecumenica (1) — in specie con i centri universitari creati

Note

(1) Cf. *L'ecumenismo nell'insegnamento superiore*, parte II del *Direttorio* per l'applicazione delle decisioni del Vaticano II sull'ecumenismo (Segretariato per l'unità dei cristiani, giugno 1970).

o ispirati dalle chiese sorelle separate — e/o di studio e di dialogo con le religioni non cristiane.

Infine, le università cattoliche dovrebbero verificare attentamente l'immagine che offrono, evitando tutto ciò che potrebbe oscurare la testimonianza che danno di un servizio ecclesiale alla comunità: testimonianza di serietà scientifica, di fede cattolica, di carità, di collaborazione con la pastorale generale delle chiese locali e delle conferenze episcopali.

c) Movimenti di apostolato ed altre istituzioni cattoliche

1) A livello di insegnanti, ricercatori e intellettuali in generale, si nota una mancanza evidente di movimenti di apostolato o di istituzioni cattoliche che servano di luogo di incontro, di scambio, di riflessione e di azione programmata, a livello nazionale e internazionale.

E' vero che il loro tipo di vita — assorbimento da parte delle molteplici attività e responsabilità, concentrazione sulla propria disciplina specializzata, lavoro portato avanti con un certo spirito individualistico oppure compimento di un minimo indispensabile » di ruolo universitario, ecc. — non aiuta a promuovere un loro raggruppamento.

In particolare, raramente si trovano degli insegnanti universitari pienamente impegnati in tutti gli aspetti del loro lavoro universitario e, ancora meno, in un lavoro effettivo di pastorale universitaria (anche se non mancano notevoli eccezioni).

D'altra parte, gli uomini di scienza cattolici sono ancora poco « mobilitati » per la riflessione sulla fede e sulla sua testimonianza in rapporto alla prassi della scienza. Ciò non vuol dire che manchino di fede e di zelo. Ma che, in generale, tutti presi dai loro sforzi scientifici, consacrano poco tempo alla riflessione filosofica e religiosa e non sono incoraggiati a farlo da associazioni. A volte la loro reazione spontanea è di evitare tutto ciò che potrebbe essere occasione di rapporti fra scienza e fede, creando così dei compartimenti stagni tra la loro riflessione e la propria vita personale. Non mancano casi e situazioni di fideismo. Bisogna anche aggiungere che, chiudendosi progressivamente e sempre più strettamente nella particolarità di ciascuna disciplina, gli uomini di scienza cattolici hanno pochi contatti con i filosofi ed i teologi. E viceversa!. Questi ultimi considerano spesso secondari i problemi che le scienze pongono alla fede e, di conseguenza, se ne disinteressano.

A livello nazionale, anche quando ci sono iniziative particolari ed isolate, non si trova, in generale, un lavoro pastorale specificamente programmato a livello di insegnanti, ricercatori e intellettuali cattolici. Bisogna perciò conoscere e valorizzare l'esistenza e le attività dei centri culturali o di intellettuali cattolici che, in diversi paesi, sono gli eredi ed i protagonisti di una importante tradizione che ha creato e/o diffuso la cultura in rapporto alla fede ed alla dottrina cristiane. Ma molto spesso la dispersione di preziose energie umane — nelle chiese locali ed in quelle nazionali — impedisce la loro utilizzazione pastorale. Sarebbe dunque necessario fare l'inventario delle « risorse umane » disponibili; creare luoghi d'incontro perché gli intellettuali cattolici si riuniscano in chiesa e per la chiesa; proporre loro di assumersi alcune responsabilità; dar loro una attività... Tutto ciò richiederebbe che, convinti della grande importanza della sfida lanciata dalla ricerca di una coerenza feconda tra fede e progresso scientifico-culturale, si elabori e si metta in pratica una « pastorale degli intellettuali ».

Sul piano internazionale il solo movimento apostolico che lavori specificamente in questo campo è Pax Romana-MIIC (Movimento internazionale degli intellettuali cattolici) che, malgrado i mezzi limitati, si sforza adesso di ridar vita a propri programmi e a una propria azione. Stimolando il suo sviluppo, sarebbe interessante coordinare i suoi sforzi con quelli delle università cattoliche e di altre organizzazioni internazionali cattoliche (O.I.C.) per l'insegnamento o che hanno membri attivi nel campo culturali e universitario.

L'idea di una « politica della scienza » e di un coordinamento degli sforzi in questo campo si matura anche attraverso i vari programmi e le ricerche interdisciplinari, intrapresi dalle università cattoliche, promossi ed appoggiati dalla FIUC — anche se i risultati sono ancora limitati — nel tentativo di « mobilitare » i qualificanti uomini di scienza cattolici che lavorano in queste università, di evitare i doppi impieghi irrazionali e costosi delle risorse e di affrontare con rigore la sfida indicata al punto 2 di questo rapporto.

L'esistenza di un gruppo ben collegato di intellettuali cattolici, protagonisti attivi di una pastorale universitaria, che lavorano coordinati sul piano interdisciplinare e in contatto con le nuove generazioni di studenti cattolici, offrirebbe senza dubbio alcune linee di riflessione che, con la loro superiore maturità, aiuterebbero a dare più profondità, stabilità e continuità all'orientamento dei movimenti di apostolato dei giovani nell'università.

2) A livello di associazioni di apostolato per gli studenti universitari attualmente ci sono due organizzazioni « specializzate »: JECI (sezione universitaria) e Pax romana-MIEC (Movimento internazionale degli studenti cattolici); molti altri movimenti di giovani cattolici esistenti a livello nazionale o internazionale hanno come membri studenti universitari: Comunità di vita cristiana, « Focolarini », Comunione e liberazione, movimento « carismatico », ecc.; bisogna anche tener conto di nume-

rosi gruppi di universitari cristiani — spontanei e instabili od organizzati — che si riuniscono per scopi estremamente vari (preghiera, studi biblici, azione ed assistenza sociale, presenza sindacale o politica « cristiana », ecc.).

In generale si può costatare che le associazioni e i gruppi di studenti cattolici soffrono a causa dei problemi seguenti:

— l'incidenza dell'effervescenza ideologica e politica dell'ambiente universitario e, molto spesso, del « movimento studentesco, quale si osserva in modo evidente anche in certi movimenti nazionali aderenti alla JECI e a Pax romana-MIEC, nei quali l'impegno socio-politico come testimonianza cristiana rischia spesso di occupare in modo esclusivo tutto l'orizzonte della riflessione e dell'azione degli studenti;

— lo spiazzamento tra la formazione culturale e ideologica degli studenti e la formazione cristiana — teologica, filosofica, storica, ecc. e a voltte semplicemente catechetica — non sempre adatta a rispondere alle « esigenze » dell'ambiente universitario;

— la tendenza ad annidarsi presso una élite — sia attivista e « politicizzata », sia « spiritualista » e disincarnata — senza comunicazione con la maggioranza degli studenti che hanno ricevuto per tradizione una educazione cristiana e che sono ancora « lontani » dalla massa degli studenti;

— la difficoltà per i movimenti apostolici dei giovani di conservare una « memoria » che « accumuli » la loro riflessione o la loro azione; perciò essi riproducono periodicamente le condizioni di crisi e di regressione intorno ai problemi « paludosi » che ritornano, in modo diverso, di generazione in generazione;

— una grave carenza di cappellani che possano seguire l'azione degli studenti ed aiutarli a livello dottrinale e pastorale;

— una tendenza ad isolarsi dai contesti più ampi, sia dalla « pastorale universitaria » sia dalla « pastorale della gioventù », il che comporta una mancanza di integrazione con tutta la pastorale della chiesa locale;

— la difficoltà derivante dalla frattura prodotta dai militanti cattolici che lasciano progressivamente i movimenti apostolici dei giovani (preoccupati del proprio avvenire professionale o di farsi una famiglia) e che perdono ogni « integrazione » ecclesiale rimanendo isolati e « allo stadio naturale ».

Un'azione feconda a questo livello esigerebbe:

— superare il divario che esiste tra la « coscienza » acuta che si ha negli ambienti ecclesiali dell'importanza della « pastorale della gioventù » e le deboli realizzazioni pratiche relative all'aiuto e agli sforzi per promuovere i movimenti studenteschi cattolici;

— promuovere la comunicazione delle esperienze e una programmazione comune tra i vari movimenti dei giovani che agiscono nell'università — in generale si disconoscono o volontariamente si ignorano o si combattono — per evitare la dispersione ed il doppio impiego di energie e conservare la ricchezza complementare dei loro campi di azione, della loro pedagogia, della loro testimonianza e del servizio che rendono;

— destinare a questa attività un numero sufficiente di cappellani particolarmente preparati dotati di esperienza e di solidità intellettuale;

— fare gli sforzi necessari perché i movimenti non si chiudano nel proprio « mondo » e s'aprano invece ai rapporti con gli altri e lavorino con gli insegnanti e gli intellettuali cattolici nella cornice della pastorale universitaria o, con altri settori giovanili, per i compiti della pastorale della gioventù;

— promuovere la collaborazione dei movimenti con le chiese locali;

— promuovere esperienze nuove per adattare il lavoro di evangelizzazione tra gli studenti alle esigenze di una « università di massa »;

— riunire gli ex-militanti dei movimenti apostolici studenteschi in gruppi di professionisti cattolici perché aiutino a rispondere, alla luce della fede, alle nuove esigenze della vita professionale, familiare, sociale ed ecclesiale.

3) Le parrocchie universitarie o « campus ministry » possono offrire una serie di servizi indispensabili alle università cattoliche: servizi liturgici e di preghiera, catechistici, teologci e biblici, di riflessione (fede-cultura-ideologie, ecc.). Senza sostituirsi all'azione di apostolato degli studenti nel loro ambiente o trasformarsi in ghetti dal clima « rarefatto », questi servizi possono costituire:

— una base d'incontro e di conoscenza reciproca fra cristiani — insegnanti, ricercatori, studenti, impiegati — appartenenti a una università o a molte università;

—un sostegno dottrinale e spirituale alla loro azione;

— l'occasione per preparare manifestazioni di massa dei cristiani dell'università (corsi, pellegrinaggi, cicli di conferenze, cerimonie liturgiche).

4) Gli istituti, le cattedre o i corsi di teologia o di cultura cattolica se sono assolutamente indispensabili nelle università cattoliche, sono ugualmente necessari — anche se a volte non sono possibili — nelle università non confessionali (come parte integrante della stessa struttura universitaria). Possono essere un luogo essenziale di sviluppo della teologia come scienza, della sua comunicazione mutua con le discipline scientifiche e culturali e della trasmissione di una catechesi a livello universitario.

5) Focolari universitari, clubs universitari, ecc.

d) Cappellani universitari

Bisogna consacrare un capitolo speciale, nel quadro di ogni pastorale universitaria, ai cappellani universitari.

I « cappellani » sono di « tipo » molto diverso: direttori delle attività sacerdotali nell'università, cappellani o assistenti ecclesiastici dei movimenti di apostolato universitario, parroci universitari, ecc. Il loro numero, in generale, è limitato, e si costata la loro insufficienza per eseguire tutti i compiti sacerdotali richiesti; ma il loro ruolo è essenziale.

Questi sacerdoti hanno bisogno di una preparazione del tutto speciale: serio livello intellettuale, rigore dottrinale, intelligenza viva ed esperienza pastorale. Sarebbe preferibile che fossero uomini maturi dal punto di vista umano ed intellettuale (non bisogna dimenticare che molti sacerdoti che hanno lavorato negli ambienti universitari hanno finito per chiedere la riduzione allo stato laicale...).

Dato che in certe regioni i sacerdoti disponibili sono pochi, è importante considerare la possibilità — come già si fa effettivamente — della cooperazione delle religiose, in particolare di quelle che sono più vicine all'ambiente universitario.

Se il numero dei « pastori » universitari è ridotto, ci sono molti preti e religiosi che occupano posti d'insegnamento e di ricerca nelle università. Per le ragioni del loro stesso ministero sacerdotale, essi devono preoccuparsi attivamente della pastorale universitaria, senza trascurare i loro compiti specifici.

In ogni caso — e specialmente nell'esperienza sacerdotale all'interno dell'università — è fondamentale che il prete sappia lavorare collegialmente con i laici cristiani e le loro associazioni dell'ambiente universitario.

Infine, sembrerebbe molto interessante promuovere incontri e scambi tra sacerdoti che nell'università lavorano a diversi livelli e partecipano a differenti esperienze, perché possano indicare i problemi e la sfida che questo tipo di vita rappresenta per il loro ministero nell'attività evangelizzatrice.

e) Studenti stranieri

A causa del loro numero importante e crescente e delle difficoltà particolari (materiali, affettive, culturali, « politiche »...) che essi incontrano, questi studenti richiedono una pastorale particolare che comporta un coordinamento tra la propria chiesa locale e quella del luogo dove studiano. Non mancano organizzazioni ecclesiali, locali o nazionali, d'assistenza agli studenti stranieri, ma, in generale, il loro raggio di azione è limitato e non hanno trovato un giusto punto di inserimento nell'insieme della pastorale universitaria.

f) Vescovi e conferenze episcopali

E' necessario insistere ancora presso i vescovi e le conferenze episcopali sull'importanza oggettiva della programmazione dell'evangelizzazione negli ambienti universitari e culturali e sulla loro responsabilità a questo riguardo (anche se si notano segni di presa di coscienza: creazione di commissioni specializzate, maggior dialogo e collaborazione con le università cattoliche ed i movimenti di apostolato, ecc).

In effetti bisogna provocare un nuovo slancio di apostolato a favore della pastorale universitaria nel contesto più ampi della evangelizzazione della cultura e delle culture sia per superare un certo sentimento di scoraggiamento e di impotenza di fronte all'ampiezza ed alla difficoltà di questo compito, sia per evitare di considerare come realizzata questa responsabilità solo col possedere — o fondare — delle università cattoliche.

La conferenza episcopale — a mezzo di una commissione specializzata — e ciascun vescovo a livello diocesano dovrebbero agire come fattori d'impulso e di unità per orientare e programmare gli sforzi molteplici che si fanno per realizzare una pastorale universitaria e « intellettuali » coerente e per integrarla nella pastorale d'insieme diocesana e nazionale. In questo senso essi dovranno consultare le persone competenti per ben comprendere la complessa problematica di questo ambito pastorale.

A questo proposito sarà utile stringere i legami tra i vescovi da una parte ed i diversi istituti, associazioni e movimenti cattolici universitari dall'altra, e anche con i preti che lavorano nell'università.

Bisogna mettere in conto la necessità di « investire » risorse umane e finanziarie per sostenere effettivamente il lavoro pastorale; in particolare sarà importante impegnare all'interno dell'università cappellani dotati di esperienza pastorale.

Sarebbe interessante che diversi episcopati nazionali incoraggiassero, a livello regionale, uno scambio delle diverse esperienze nel campo della pastorale universitaria.

Giugno 1976

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.