

PUBBLICAZIONI A CURA DELL'ISTITUTO LUIGI STURZO
OPERA OMNIA - PRIMA SERIE - VOLUME SETTIMO

LUIGI STURZO

LA VERA VITA

SOCIOLOGIA DEL SOPRANNATURALE

SECONDA EDIZIONE ITALIANA RIVEDUTA DALL'AUTORE



NICOLA ZANICHELLI EDITORE
BOLOGNA



LA VERA VITA

ad vitam quae vera vita est

SANT'AGOSTINO, *tract. in*
Ioh. Evang., 120, 2.

OPERA OMNIA
DI
LUIGI STURZO

PRIMA SERIE

OPERE

VOLUME VII

LUIGI STURZO

LA VERA VITA

SOCIOLOGIA DEL SOPRANNATURALE

SECONDA EDIZIONE ITALIANA RIVEDUTA DALL'AUTORE



NICOLA ZANICHELLI EDITORE
BOLOGNA

**L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI**

PIANO DELL'OPERA OMNIA DI LUIGI STURZO

PUBBLICATA A CURA DELL'ISTITUTO LUIGI STURZO

PRIMA SERIE: OPERE

- I - L'Italia e il fascismo (1926).
- II - La comunità internazionale e il diritto di guerra (1928).
- III - La Società: sua natura e leggi (1935).
- IV - Politica e morale (1936). - Coscienza e politica. - Note e suggerimenti di politica pratica (1952).
- V-VI - Chiesa e Stato (1939).
- VII - La Vera vita - Sociologia del soprannaturale (1943).
- VIII - L'Italia e l'ordine internazionale (1944).
- IX - Problemi spirituali del nostro tempo (1945).
- X - Nazionalismo e internazionalismo (1946).
- XI - La Regione nella Nazione (1949).
- XII - Del metodo sociologico (1950). - Studi e polemiche di sociologia (1940-1950).

SECONDA SERIE: SAGGI - DISCORSI - ARTICOLI

- I - L'inizio della Democrazia in Italia. - Unioni professionali. Sintesi sociali (1900-1906).
- II - Autonomie municipali e problemi amministrativi (1902-1915). - Scritti e discorsi durante la prima guerra (1915-1918).
- III - Il partito popolare italiano: Dall'idea al fatto (1919). - Riforma statale e indirizzi politici (1920-1922).
- IV - Il partito popolare italiano: Popolarismo e fascismo (1924).
- V - Il partito popolare italiano: Pensiero antifascista (1924-1925). - La Libertà in Italia (1925). - Scritti critici e bibliografici (1923-1926).
- VI - Miscellanea londinese (1926-1940).
- VII - Miscellanea americana (1940-1945).
- VIII - La mia battaglia da New York (1943-1946).
- IX-XIII - Politica di questi anni. - Consensi e critiche (1946-1956).

TERZA SERIE: SCRITTI VARI

- I - Il ciclo della creazione (*poema drammatico in quattro azioni*). - Versi. - Scritti di letteratura e di arte.
- II - Scritti religiosi e morali.
- III - Scritti giuridici.
- IV - Epistolario scelto.
- V - Bibliografia. - Indici.

LA VERA VITA
SOCIOLOGIA DEL SOPRANNATURALE



INTRODUZIONE

Vera vita è quella completa per ogni lato, che corrisponde a tutte le nostre aspirazioni più profonde e forma la più alta sintesi delle nostre potenzialità e attività. Vera vita è quella dello spirito, nel suo più alto stadio, dove solo può operarsi la pacificazione delle intime discordanze e contraddizioni e dove ogni bisogno e dolore trova soddisfazione, conforto, superamento. Tale vita è la soprannaturale, alla quale siamo stati predestinati da Dio, non per esigenza di natura ma per dono di benevolenza; dono che ci eleva e nobilita, ci chiama al consorzio con Dio e ci fa inabissare nel suo mistero.

La vita soprannaturale non è per l'uomo una mera aggiunta o una sovrapposizione accidentale alla sua vita di natura, è una vera trasformazione dell'esistenza ed attività umana. La nostra vita di animale ragionevole, pur rimanendo alla superficie quella che è, con tutte le sue miserie, acquista un altro principio interiore al di sopra delle sue forze; da questo è unificata, ricevendo stampo di soprannaturalità.

Di fronte a questa realtà trasformante, la concezione di una vita esclusivamente naturale non sarebbe che un'astrazione mentale e metodologica, così come si può astrarre dalla vita intellettuale analizzando nell'uomo solo la parte animale, e ciò non completamente, perchè come non pochi fenomeni della nostra vita sensitiva non possono spiegarsi senza l'influsso del pensiero e della coscienza, così anche molta parte della vita naturale. Potrà darsi che, inconsciamente o anche volontariamente, l'uomo rinunci alla vita superiore e limiti la propria attività a quel che si stima natura. Nei due casi, dell'astrazione intellettuale o della rinunzia pratica, l'uomo evade dalla sua complessa realtà.

Come si vedrà in tutto il decorso del lavoro, non è una metafora nè un'amplificazione chiamare vita vera la soprannaturale,

perchè, mentre con essa non si nega, anzi si perfeziona la vita naturale, senza di essa non si può neppure sanamente godere di tutto quello che la natura ci offre, nè sviluppare tutte le nostre forze spirituali e mantenere l'intelletto nella sfera della verità, nè superare moralmente le colpe, nè attingere ad una destinazione che dia significato all'immortalità dello spirito, e ottenere quella comunione con Dio che ci renda partecipi della sua stessa natura. È per questo che è stato messo come titolo del libro: « *La Vera Vita* ».

Il sottotitolo aggiuntovi: « *Sociologia del Soprannaturale* » si presenta alquanto criptico al comune lettore, ed esige una spiegazione preliminare del come la sociologia osi arrivare alla soglia del divino. C'è tanta confusione d'idee sulla sociologia, tenuta nei limiti della natura, che si teme di portarla nel campo del soprannaturale. Noi intendiamo affrontare qui un problema di capitale importanza e, osando darne anche una soluzione, speriamo che il nostro tentativo spingerà altri, con maggiore preparazione e maturità, a ritentarne la prova (*).

La *sociologia*, secondo la combinazione delle due parole che formano questo neologismo, significa *discorso* (scienza) *della società*. Tale scienza non studia la società in astratto come un'entità metafisica, nè dal punto di vista morale, per stabilire quale dovrebbe essere la società nel campo politico ed economico o in altri campi; ma studia la società quale essa è in concreto: origini, struttura, forma, carattere, processualità, nell'intento di trovarne le leggi intime, connesse con la sua stessa natura. Per questo la sociologia è una scienza. Lo studio ne potrà essere diviso per branche, potrà svolgersi per analisi particolari di una o altra questione; ma non si farà vera sociologia se non si arriva a legare la branca all'albero, a portare l'analisi alla sintesi, per meglio conoscere la società nel suo complesso concreto e vivente. Per rispondere meglio al suo fine scientifico la sociologia deve portare lo studio del concreto sociale alla quarta dimensione, la tempo-

(*) Benchè in forma analitica, il Dr. Paul H. Furfey della Università Cattolica di Washington ha iniziato simile elaborazione nel suo *Three theories of Society*, New York 1937.

rale, prendendo la formazione della società dai suoi inizi più elementari fino alla realtà presente più sviluppata ed elevata, cercando d'intuirne le tendenze finalistiche che vi si rivelano, e comprenderne l'orientamento verso l'avvenire.

Per far ciò, occorre prendere la società nella sua natura vivente e non ridurla a un'ipostasi concettuale e peggio a un essere misterioso fuori e sopra degli individui che la compongono, una specie di divinità che forma la personalità dei singoli individui immettendovi, per via di coercizione collettiva, una potenzialità sconosciuta alla natura stessa.

La società non è altro che la coesistenza operante degli individui in un processo inesauribile. Non si danno individui senza società nè società senza individui. La società non è un *quid tertium*, che presupponga l'individuo singolo e gli individui coesistenti, ovvero che formi l'individualità per mezzo dell'associazione; la società esiste e coesiste solo per gli individui.

Nel Genesi è delineato questo fatto sociale nella dichiarazione divina: « *Non è bene che l'uomo sia solo; facciamogli un aiuto simile a lui...* » (2, 18). La società è nata con Eva, la donna, intima formazione dallo stesso corpo dell'uomo: « *Ecco, questo è un osso delle mie ossa e carne della mia carne, questa sarà chiamata virago perchè stata tratta dall'uomo* » (ibid., 23). Non può idearsi maggiore intimità, nè più effettiva società. Tutta la società è proiezione degli individui nella loro relatività e attività; quanto più viva e continua è questa proiezione, quanto più estese sono le relazioni, quanto più intensa e stabile è l'attività dei singoli, tanto più larga, effettiva e profonda è la loro società.

Ora ci domandiamo: per quale motivo non estendere lo studio della sociologia a quella vita soprannaturale che forma una speciale sintesi sociale, anzi la sintesi finalistica e pacificatrice della società? La sociologia appartiene al gruppo delle scienze che noi chiamiamo morali per distinguerle dalle scienze fisiche e naturali. Si è cercato, è vero, di ridurre la sociologia a una scienza bio-fisica o psicologica, ma così facendo si è scambiata l'analogia con la tesi scientifica; si è tentato di confondere i dati dell'attività libera dell'uomo col suo condizionamento materiale, ovvero si sono trasportate le esperienze psicologiche dall'individuo o dagli individui in contatto, all'entità sociale come un essere

psicofisico tutto speciale e autonomo. La vera sociologia è la scienza nel suo concreto esistenziale e nel suo svolgimento storico. Se la soprannaturalità è un fatto storico e sociale, essa può formare oggetto di indagini sociologiche.

Gli stessi sociologi positivisti hanno sentito la necessità di studiare i fenomeni della morale e della religione come materia propria della loro scienza. Però due errori sono da imputarsi al loro sistema: quello di eliminare o minimizzare la libertà dell'individuo e l'altra di abbandonare ogni idea del soprannaturale; ond'è che la religione, come fatto sociale, è da loro ridotta a un puro naturalismo o a un moralismo politico che si risolve a vantaggio della classe dominante. Tali errori derivano dal considerare la sociologia come scienza sperimentale del fatto esterno, eliminando tanto la filosofia, come costruzione metafisica, quanto la storia, come processo interiore della società.

Lo strano si è che tali sociologi credono che il loro studio dei fatti, il loro sperimentalismo, sia veramente critico e possa arrivare, per via di confronti e di statistiche, a formulare leggi sociologiche. In tanto può esservi critica in quanto si appoggia su principî che guidano le ricerche e le valutazioni, e questi siano ben stabiliti sopra la certezza della verità. Sarebbe errore credere che i sociologi positivisti non abbiano alcun principio che li guidi nelle loro ricerche; anche nel puro sperimentalismo non mancano criteri generali; ma essi non se ne rendono conto, e quindi non sottopongono i loro principî e i loro metodi a un esame critico perchè fa loro difetto quella filosofia che essi disdegnano.

Per la stessa causa essi, in fondo, misconoscono il carattere interiore della storia. Per il vero sociologo, la storia non è che la stessa società vista nella sua attività temporale, cioè nel suo processo esistenziale. Forse c'è altro modo di conoscere un essere vivente? La società non è un pezzo da museo messo in una vetrina, fisso nella sua immobilità di cosa morta, testimonio di un passato già estinto. La società, pur obbedendo alle leggi fondamentali della vita umana, ha sempre la sua novità storica, i suoi aspetti rivelatori, il suo dinamismo interiore. Ed è la storia che ci fa conoscere le leggi della nostra natura sociale; non la storia

estrinseca dei fatti materiali, ma la loro ragione interna, la logica connessione, le idealità che se ne sprigionano.

Coll'approfondire la ricerca sociologico-storica si vede chiaro la falsità della concezione della società quale prodotto deterministico di forze naturali, senza che la libertà e la responsabilità degli individui vi abbiano la loro parte essenziale. Ed è anche la storia che ci attesta il fatto soprannaturale come esistente e inserito nel processo umano, aprendoci così una finestra verso il mondo invisibile.

Certa sociologia si è limitata a studiare nei popoli creduti primitivi i vari istituti sociali, con l'idea — puramente letteraria — che lì si trova la natura non sofisticata e quasi allo stato puro; e anche con l'idea — pseudo-scientifica — che lì si trova il germe iniziale dell'evoluzione sociale. Quelli stessi che affermano che la sperimentazione deve procedere senza influsso di alcun principio generale, assumono poi per conto loro alcuni principî quali il naturalismo originario delle tribù selvagge e l'evoluzionismo sociale dal selvaggio al civile, principî che non potranno mai essere verificati senza filosofia e senza storia.

Purtroppo, la sociologia nacque dal positivismo; sono i positivisti ad averne fino ad oggi quasi il monopolio. Il metodo positivista, applicato alle branche speciali della sociologia, o alla classifica di determinati fatti sociali, ha dato studi interessanti, analisi penetranti, ha fatto fare progressi alla conoscenza della struttura sociale; ma tutto questo materiale manca di anima, non si solleva al valore umano, non può, quindi, trovare una sintesi scientifica, che è quella che noi cerchiamo.

Uno dei motivi che fa mantenere la sociologia in campo chiuso è dato dal fatto che storici, filosofi e teologi, invece di interessarsi ad essa, arrivano perfino a non riconoscerne il carattere scientifico, mettendo in dubbio se la sociologia possa dirsi una disciplina a sè, con proprio oggetto di studio.

In altro libro, *La società, sua natura e leggi*, abbiamo tentato di mettere la sociologia sopra un piano tale che nessuno, che voglia studiarla, possa negarne il carattere di disciplina sociale. Come abbiamo detto sopra, l'oggetto da studiare è la società in concreto. Per via di analisi, si può studiare un lato piuttosto che l'altro e accentuare questo più che quello, ma occorre, per

via di sintesi, abbracciare tutte le manifestazioni umane e tutte le forme sociali nella loro risultante concreta: la società in atto e in processo.

Se una delle manifestazioni sociali è tolta via dalla sintesi, per arbitrario preconconcetto o per metodo irrazionale, se ne fa una mutilazione antiscientifica; se è tolta via dalla sociologia la misura temporale, le si toglie il modo di studiare il ritmo sociale e la sua intima vita.

Il fossile resta nello spazio; nel tempo è solo testimonio del passato; pure il fossile partecipa al tempo, perchè, aumentando di antichità, rende una più interessante testimonianza del passato per la sua stessa sopravvivenza, come fossile, ai moltissimi già periti col tempo. Così il fossile si storicizza, ridiviene vivente nella concezione umana. Ma la società di certi sociologi, vista come un'immobile morfologia della struttura, è peggio del fossile (che come tale ha ancora una vita storica e scientifica); tale società fuori del tempo non è mai vivente, non rende testimonianza del suo passato, perchè resta un'astrazione inesistente. Si può, anzi si deve studiare la morfologia della società; ma per stare al concreto, presa in un qualsiasi punto del globo e in una qualunque data storica, si deve esaminare quale è di fatto e confrontare con gli elementi costanti e similari di altre società, di altri luoghi e di altri tempi. Domanderemo sempre i titoli della sua formazione, cioè la sua origine e la sua storia, il valore dei suoi istituti, il loro significato razionale e morale, politico ed economico, naturale e soprannaturale, gli orientamenti dell'azione e le finalità sociali. Nel far ciò, noi sistematizziamo i dati costanti del concreto sociale in principî di valore. È allora che storiografia, filosofia, teologia, — che abbiamo incontrato per via come manifestazioni eminenti della vita associata, — ci daranno la luce dei loro principî e delle loro deduzioni per verificare i dati di valore della sociologia.

Quel che interessa fissare come punto stabile è che la vita umana (individuale e sociale) è una; uno è il pensiero e la speculazione, pur distinta per materie di studio e gruppi di materie; una è la società nella molteplicità di popoli, di forme e di caratteristiche sociali. Come, allora, si potrà credere che la sociologia sia sufficiente a sè stessa, come una costruzione isolata dal

pensiero umano, rigettando ogni interferenza della storia, della filosofia, della teologia, e assurgendo a unica e vera interprete della società? Non in altro modo che facendo assumere dalla sociologia le funzioni di storia, filosofia e teologia. Quest'assurdo è stato tentato da coloro che han fissato un *primum sociologicum*, come Durkheim con il suo « Sociologismo »; infatti la sua teoria della società-tutto (potremo dirla la teoria de « *La società creatrice* ») è proprio una teologia e la « sua » società è una divinità.

Dall'altro lato, gli sforzi fatti dai sociologi che tengono a una filosofia spiritualista, o sono falliti per aver fatto della sociologia una leggera variante sia dell'economia politica, sia della filosofia morale; ovvero non sono stati adeguati, avendo cercato d'introdurre nella sociologia il principio del libero arbitrio in combinazione con un certo determinismo psicologico o meccanico.

Occorre riprendere la sociologia da capo a fondo, utilizzando, di sicuro, tutte le acquisizioni scientifiche e storiche ottenute da un secolo in qua con tanti studi nuovi e utilissimi, per darvi il carattere integrale che le spetta come studio della società in concreto. Occorre finirla con il sistema di limitare la sociologia a ricerche analitiche e classificatorie di fatti materiali, e come tali poco comprensibili, per riportarli a schemi provvisori e incompleti che non hanno reale significazione. Peggio ancora, fare, in nome della sociologia, dell'astrattismo a base di tesi pre-stabilite e accettate senza critica.

Il lettore penserà che l'accusa di astrattismo spetti alla filosofia teoretica, non alla sociologia scientifica; questa è opinione corrente e indiscussa. Secondo noi, fare dell'astrattismo non è derivare legittimamente una teoria dai fatti; è astrattismo l'interpretazione del concreto reale, senza tener conto dei suoi fattori essenziali e delle sue sintesi esistenziali. Diamo un esempio che ci riporta al tema del nostro studio. Filosofi e teologi ci presentano l'uomo naturale per metterlo in rapporto o anche in opposizione all'uomo soprannaturale. Quando essi analizzano i fattori che costituiscono la natura umana, fanno opera di studio utile, e qualche volta necessaria, per farci comprendere in che cosa veramente essa consista; il loro è certamente un lavoro scientifico. Ma se qualcuno di essi pretenderà con ciò di scoprire l'uomo naturale in concreto senza ombra del soprannaturale,

ovvero l'uomo soprannaturalizzato che non abbia allo stesso tempo tutti i caratteri naturali, costui farà dell'astrattismo, cioè darà per concreto quello che è stato sua astrazione mentale, darà per sintesi quella che è stata sua analisi filosofica o teologica.

Come vedremo, concepire l'uomo naturale come esistente in atto non è solo errore di sociologi, è anche di filosofi e teologi; ma questi ultimi possono fare a sè stessi la critica e ne hanno le armi, i sociologi invece non possono perchè ne sono sprovvisti, o non le usano. Anch'essi hanno tanto in mano da dover dubitare della loro concezione naturalista, perchè una massa di fenomeni religiosi considerati nella loro natura e nel loro processo storico non possono conciliarsi con la tesi naturalista e con le teorie deterministiche ambientali. È perciò che noi li accusiamo di astrattismo, cioè di costruire in astratto una realtà al di qua o al di là della concretezza dei fatti e del loro intrinseco valore e significato.

Chi non dirà che fanno dell'astrattismo coloro che negano la libertà individuale per ridurre il fatto sociale al meccanismo della coercizione? In sociologia è necessario precisare quel che è libera iniziativa individuale che s'inserisce nella vitalità del nucleo sociale, di fronte a quel che è condizionamento sociale. Il condizionamento stesso è formato di libere attività umane, e, diventando struttura o impalcatura sociale, dà l'opportunità all'ulteriore azione libera dei singoli uomini. Onde avviene che qualsiasi condizionamento sociale può e deve essere superato e trasceso dalla stessa libera attività umana. Lo studio di questo ciclo individuale-sociale presuppone un riconoscimento iniziale della libertà individuale e del suo influsso nella vita sociale, che la sociologia in parte deve prendere in prestito dalla filosofia e in parte può verificare con i suoi propri mezzi.

Non mancano sociologi che francamente ammettono, o almeno sottintendono, nelle loro opere, la libera iniziativa individuale; ma non se ne trovano di quelli che studiano il soprannaturale come fatto sociologico, quale inserito per azione divina nell'umanità, e liberamente ricevuto dagli uomini e da essi stessi attuato. Non dico che non ci siano dei sociologi cristiani che credono per fede alla rivelazione divina; dico che anche la loro sociologia resta sul puro piano naturale, come se veramente esi-

stesse una società naturale libera da ogni influsso soprannaturale, quando al contrario non esiste che una società che fa reale sintesi con la soprannaturalità. Questo è il soggetto del presente studio: la vita soprannaturale nella società umana come integrativa, sintetizzante e trascendente la vita naturale, presa sia come iniziativa divina nell'uomo sia come corrispondenza dell'uomo all'appello divino.

Potrebbe essere derisa l'idea di una sociologia del soprannaturale da coloro che non comprendono che cosa sia il soprannaturale nell'uomo e nella società. Ma dai teologi no, per quanto la frase possa suonare troppo nuova e quasi profana. San Giovanni parla di una società col Padre e il Figlio come unica società « con noi », i seguaci del Cristo: « *affinchè pur voi abbiate società con noi e la società nostra sia col Padre e col Figliol suo Gesù Cristo* » (1 Jo. 1, 3). Il presente lavoro metterà in evidenza che tipo di società sia questa, la sua natura, il suo valore, i suoi riflessi. Tanto il rapporto interiore dell'anima con Dio quanto il rapporto di ciascuno con gli altri (il prossimo), formano, dal punto di vista della vita soprannaturale, un'unica società, perchè unico è il vincolo che ci unisce, il Cristo, la fede in Lui, la grazia che Egli ci ha meritato, la sua funzione di capo dei fedeli e di capo dell'umanità; unico è il vincolo sociale, l'amore. Se questo amore ha due oggetti, Dio e il prossimo, non per questo è sdoppiato e può sdoppiarsi, sì da potersi amare Dio senza amare il prossimo, ovvero amare il prossimo senza amare Dio. Onde la nostra riconoscenza verso Dio, non solo personale e intima ma sociale e pubblica, è impegnata — allo stesso tempo che è impegnata tutta la nostra vita di relazione con gli altri uomini, nessuno eccettuato, — come un'attuazione progressiva e completa dell'amore, effusione di Dio in noi in unica società.

Ci può essere più radicale trasformazione del carattere di una società, quando al centro dei nostri rapporti c'è un amore disinteressato, purificatore e trasformante? E quando un tale amore deve avere l'intima forza da contrastare gli odii, le gelosie, gli orgogli che turbano e dissolvono la compagine umana? Il sociologo non può negare l'opera trasformatrice del Cristianesimo, sia che la riguardi dal punto di vista storico, sia che con-

fronti le società cristiane con le non cristiane e le cristiane veramente tali con quelle che ne hanno solo il nome o che sono degenerare nelle credenze e nei costumi. Tutte le spiegazioni naturalistiche non valgono a renderci chiaro il perchè di simile trasformazione. Come spiegare, per esempio, la generalizzazione del matrimonio monogamico? È vero che fuori del Cristianesimo si può trovare la monogamia; ma questa manca dei caratteri morali, delle sanzioni giuridiche e della elevazione spirituale della monogamia cristiana. Solo il Cristianesimo ha potuto rendere questo immenso servizio all'umanità e dare un mezzo importantissimo di incivilimento.

Si sostiene che la sociologia non possa riguardare questo e altri fatti analoghi — l'apostolato missionario, per citarne uno — come fatti soprannaturali; è questa un'opinione che noi ci sentiamo in diritto di oppugnare. Il naturale e il soprannaturale sono così intrecciati in tutti i fatti della vita sociale che riesce difficile discernere nel concreto storico fino a qual punto l'uno operi senza che l'altro sia intervenuto. I fatti stessi, nel loro complesso, ci danno la marca di un valore superiore appena si mostrano i motivi di fede, di speranza e di amore che vi hanno concorso.

Si dirà che noi partiamo da una tesi fatta e che cerchiamo d'introdurre nella sociologia un elemento estraneo di carattere dogmatico; così noi falseremmo la scienza che si basa sull'esperienza e l'induzione. Qui bisogna bene intenderci, per evitare accuse infondate e peggio confusione di idee. Non ci è ignoto il metodo sperimentale e induttivo, nè rifuggiamo dallo studio della società sul piano naturale. Nel nostro studio già citato più sopra (*La società, sua natura e leggi*) abbiamo affrontato il problema della società sul doppio piano della sua formazione interiore e del suo sviluppo storico, analizzando le varie forme sociali, primarie e secondarie, quali proiezioni dell'attività individuale nella vita in comune, e rilevando le sintesi concrete delle relazioni umane nei loro raggruppamenti e nel loro dinamismo. Ma per questo abbiamo voluto fissare i dati naturali della società e, per tenerci all'esperienza storica, non potevamo non mettere in luce quel che la stessa storia ci apprende circa il Cristianesimo nelle sue caratteristiche speciali e inconfondi-

bili con quelle di qualsiasi altra religione. Nel far ciò non siamo partiti da alcun preconconcetto dogmatico, ma da elementi storici, elementi che abbiamo interpretato secondo punti di vista strettamente sociologici, cosa che ciascun autore è in diritto di fare. La nostra teoria della sociologia storicista ci obbligava a studiare la tesi del soprannaturalismo nella storia, dato che essa è ammessa e professata dai popoli cristiani, e per estensione numerica e geografica e per continuità di tempo supera qualsiasi altra esperienza umana storicamente conosciuta.

Questa premessa teoretica ci ha portato a guardare, ancora dal punto di vista sociologico, i rapporti fra chiesa e stato nella società cristiana dal suo inizio ad oggi; ed è quel che abbiamo fatto in un secondo lavoro, anch'esso di sociologia storicista (*). Anche in questo studio abbiamo cercato di analizzare i fatti storici e le teorie connesse, il loro reciproco influsso, l'attività di coloro che credono al soprannaturale e di quegli altri che, pur non credendo, lo trattano come tale, e di coloro che, non credendovi, non arrivano a negare possibili rapporti fra la creatura e Dio, e infine i nemici di ogni soprannaturale. Tutto questo mondo che la storia ci fa rivivere e che noi anche oggi viviamo, è stato studiato dall'angolo visuale dei rapporti fra chiesa e stato, che non interessano solo teologi e giuristi ma anche sociologi, perchè così si rivela ad essi una parte notevole della struttura sociale nel nostro mondo incivilito.

Come potrebbe il sociologo fare diversamente? Se esso non è credente e parte da punti di vista diversi nello studio delle forme di vita religiosa, dovrà certo appoggiarsi a una teoria qualsiasi per valutarne la portata, se non altro per giustificare il suo metodo d'indagine. Chi nega ogni soprannaturale, metterà tutti i dati della sua esperienza sul piano naturale e tenterà di spiegare a suo modo come mai tanti miliardi di esseri umani e tante migliaia di uomini di studio, di genio e di valore abbiano potuto non solo accettare la tesi soprannaturalistica, ma viverla e perfino dare la vita per la fede. Costui farà dunque la sociologia del

(*) *L'Eglise et l'Etat*, Paris 1937 (Les Editions Internationales), *Church and State*, London 1939 (Geoffrey Bles), New York (Longmans, Green Company), *Chiesa e Stato*, Bologna 1958-1959 (Zanichelli, voll. 2).

soprannaturale nel senso negativo. Fra la sua e la nostra sociologia ci sarà questa differenza: che egli, presupponendo come dimostrata la tesi naturalistica, escluderà ogni teoria del soprannaturale; noi, interpretando il dato storico nel suo duplice aspetto di naturale e soprannaturale, ne accettiamo l'esistenza e tentiamo di spiegarla nei suoi effetti sociologici. Ma siffatta differenza è gravida di conseguenze dal punto di vista scientifico. Se il sociologo studia la società nella sua concreta esistenza e nel suo processo temporale, e questo è sia naturale che soprannaturale, qualsiasi studio della società strettamente naturalistico o è un'analisi che presuppone o porta alla sintesi di natura e soprannatura, ovvero è una menomazione e deformazione della realtà organica e storica della società.

Questa conseguenza farà meravigliare non pochi lettori, anche credenti, e si dirà essere un'affermazione azzardosa, quella che per fare della vera sociologia occorrerebbe avere la fede nel soprannaturale. Noi rispondiamo subito: per fare della sociologia integrale, cioè della sociologia come scienza del concreto, sì, occorre credere nel soprannaturale. Dell'altra sociologia, astrattistica, analitica, morfologica, particolare, potranno aversi, come si hanno, molti studi interessanti e degni anche del nome di scienza, contributi alla sociologia, ma tali da doversi reputare non altro che contributi alla sociologia.

Qualche esempio chiarirà il nostro punto di vista. Uno studioso di sociologia di prima della venuta del Cristo, se avesse affrontato il problema della schiavitù, avrebbe accettato l'idea che gli schiavi erano una razza inferiore, senza parità di natura con gli altri uomini, proprio come pensavano i filosofi di quel tempo. Il principio dell'uguaglianza umana non era visto da loro sia nel campo giuridico che in quello sociologico. Anche come idea morale, tale uguaglianza non si appoggiava sopra una reale e vivificante universalità religiosa. Dopo l'avvento del Cristianesimo, qualsiasi teoria che intacca il principio dell'uguaglianza della natura umana suona falsa e non è mai accettata nelle sue pratiche conseguenze. Il sociologo umanitario, anche se evoluzionista, pur ammettendo in teoria la *lotta per la vita*, non riconosce in pratica come legittima la schiavitù, che ne sa-

rebbe un aspetto. Il sociologo che simpatizza con la teoria della razza superiore, dovrebbe rinunciare a molti postulati sociali generalmente ammessi, per arrivare a sostenere che gli altri popoli, creduti di razza inferiore, possano essere ridotti a schiavitù, come i polacchi e i cechi sotto la Germania nazista o sotto la Russia sovietica.

Si dirà che la sociologia constata e non approva: è vero, ma non può sottrarsi alla constatazione dei casi storici di degenerazione degli istituti sociali, quando vi è stata una precedente forma di rigenerazione. È il caso dell'istituto della famiglia monogamica e cristiana, di fronte alla famiglia poligamica di prima del Cristianesimo o dei paesi non completamente inciviliti. Il sociologo nello studiare la natura, gli sviluppi e le decadenze degli istituti naturali, deve arrivare alla conoscenza delle loro cause e dei fattori che ne sono come costituenti. Quando egli arriva a un complesso di vita sociale superiore, acquista un punto più alto per abbracciare le istituzioni umane e le loro vicissitudini; e per ciò stesso ne ha una più larga conoscenza e può sviluppare un senso intuitivo più profondo della verità. Uno studioso di cose sociali appartenente a un popolo primitivo, che non avesse altra conoscenza della nostra civiltà che i pochi elementi appresi da qualche viaggiatore o missionario poco esperto della lingua indigena, non potrà arrivare a penetrare la realtà della nostra società e si sforzerà, con qualche similitudine, a ridurla al livello della tribù in cui egli vive. Non diremmo che egli sbaglia, diremmo che il suo orizzonte è limitato e la sua esperienza non gli permette di conoscere un'altra società, della quale egli intravede solo qualche linea sbiadita e insignificante, oppure qualche cosa di eccezionale che potrà sembrargli completamente irreali.

Che meraviglia, pertanto, se un credente è in condizione di poterci far conoscere il mondo del soprannaturale che è inesplorato e inesplorabile per un non credente? E se costui è sociologo e vuol fare della sociologia integrale, tenterà di studiare le leggi della struttura sociale alla luce dell'apporto del soprannaturale e del suo influsso trasformatore. Egli non cesserà per questo di fare della pura e vera scienza sociologica; egli ne approfondirà le sintesi reali e concrete tanto più e tanto meglio se arriverà a

penetrare quest'altro lato del reale che è la vita soprannaturale nel mondo.

La sociologia è stata troppo materializzata da coloro che hanno preteso farne una scienza di rapporti esterni o di semplici reazioni psichiche, senza impegnare il pensiero e l'affetto dei singoli uomini, cioè i centri originari e fondamentali del vivere sociale. Si è perduto di vista quel processo di razionalità e di liberazione verso cui è spinto l'uomo sociale per superare i legami del male, dell'oppressione e del dolore, processo che deve essere posto alla base delle leggi sociologiche. Non si è mai valutato abbastanza il conflitto tra le correnti mistiche e le organizzative nel corso della storia, o si è ridotto a un fatto dovuto alla legge deterministica della coercizione sociale e alla corrispondente reazione, mettendo così sul medesimo livello i geni e i criminali. Così noi troveremo molte delle leggi sociologiche trasportate sul piano soprannaturale, non come un'evasione dalla natura, sì bene come vivente realtà della società che nulla ha perduto del suo carattere naturale, ma che si svolge con novità di azione in una sfera più elevata e per finalità più sublime. Su questo piano si formano nuove sintesi di tutte le energie umane. La legge sociologica della tendenza all'unificazione — che nel suo carattere profondo risponde al ritmo vitale del cosmo — ha una sua realizzazione caratteristica ed unica nella vita soprannaturale, che eccede i limiti del creato andando verso l'increato.

Non è fare della teologia ma della vera sociologia quando si studia il soprannaturale nei suoi valori sociologici. La conoscenza teologica sarà necessaria, come è necessaria la filosofia per chi studia la società naturale nei riflessi della razionalità, o la psicologia per trovarvi i riflessi psichici, o la bio-fisica per le leggi vitali. Interpretare la società al lume di una sola di queste scienze, sarebbe ridurla a filosofia o a psicologia o a bio-fisica, cadendo così in quell'astrattismo che abbiamo più sopra aspramente criticato. E poichè il soprannaturale corona e supera il naturale, pur nella stretta coesistenza dei due, lo studio sociologico del soprannaturale presuppone il naturale e arriva a darne quella interpretazione di sintesi che per sè stessa non può non essere che completa e definitiva.

Avvertiamo, ad evitare equivoci, che la nostra *Sociologia del Soprannaturale* non fa duplicato nè con lo studio della chiesa in quanto società visibile dei fedeli, nè con lo studio del corpo mistico di Cristo; ma tien conto degli elementi teologici e mistici di tali studi per approfondire il soprannaturale nella società. Noi non facciamo del soprannaturale una sezione a parte della vita sociale, una giustapposizione alla naturalità che i singoli possono accettare o rifiutare a volontà. Studiando la società nel suo complesso in concreto, troviamo che essa è posta dentro l'atmosfera del soprannaturale, e che vi agisce e reagisce secondo le leggi sociologiche che sono alla sua base naturale.

Risulta chiaro da questi cenni preliminari che il nostro lavoro non ha parentela con certi recenti studi sull'apporto del Cristianesimo e sull'azione della chiesa nella cosiddetta « questione sociale ». Per un'accezione comune l'aggettivo *sociale* è preso a indicare opere e attività economiche, giuridiche e morali destinate al benessere delle classi lavoratrici e proletarie. La sociologia non tralascia certi aspetti dei problemi *sociali*; essi fanno oggetto delle sue ricerche scientifiche in quanto entrano a caratterizzare le leggi e la struttura della società.

A indicare più dappresso il tipo del nostro lavoro abbiamo usato, nel volume sulla *Società*, l'aggettivo *storicista*, e vi abbiamo spiegato, nell'introduzione, il senso del nostro *storicismo*, distinguendolo da quello che nel campo filosofico e in quello giuridico ha avuto voga in Germania e in Italia (*). Qui non è il caso di ritornarvi, dato che il presente lavoro è anch'esso, come i precedenti, impegnato di un tale storicismo.

Successivamente, per una maggiore comprensione dei termini, abbiamo usato il titolo di *Sociologia integrale*, per indi-

(*) I nostri lavori: *The International Community and the Right of war* (Allen and Unwin, London; R. R. Smith, New York 1929) - *La comunità internazionale e il diritto di guerra* (Zanichelli, Bologna 1954) - *Politics and Morality* (Burns, Oates and Washbourne, London 1938) - *Church and State* (Geoffrey Bles, London; Longmans Green, New York 1939) - *Chiesa e Stato* (Zanichelli, Bologna 1958-59) - *Nationalism and Internationalism* (Roy publishers, New York 1945) sono stati l'applicazione del nostro storicismo in sociologia.

care che, come l'oggetto della sociologia è la società in concreto, e non in astratto, così lo studio deve arrivare alla complessa realtà per tutti i suoi fattori costitutivi, e deve guardarne tutti i punti di vista, come una realtà vivente che in sè compendia il suo passato e tende al suo avvenire. L'*integralismo* in sociologia è un approfondimento scientifico e insieme una reazione contro il *selezionismo* applicato alla sociologia corrente, la quale si ferma alla morfologia sociale statica, ovvero, accettandone la dimensione storica, riduce i fatti sociali a effetti di determinismo meccanico e psicologico.

Si dirà: noi avremo così tante sociologie quanti sono i sistemi filosofici o le religioni che pretendono al soprannaturale: sociologia hegeliana o bergsoniana o blondeliana; sociologia cristiana, ebrea, maomettana, induista, mentre finora si parlava solo di sociologia scientifica.

Anche qui un errore di visione: come in filosofia e in teologia, in diritto e in morale vi sono molti sistemi, così in sociologia; nessuna scienza evade dalla molteplicità dei sistemi. Un sociologo che ammette la libertà individuale, scrive diversamente da chi accetta il determinismo sociale: volere o no, essi fanno appello a sistemi filosofici diversi. Un sociologo che ammette l'esistenza di Dio scrive diversamente dal sociologo ateo: tutt'e due fanno della teologia senza saperlo. Un sociologo maomettano o induista ha l'esperienza della propria religione e dell'ambiente in cui vive; onde presenta i problemi diversamente da un sociologo cristiano e occidentale, anche se non si addentra nelle questioni religiose e soprannaturali.

La sociologia non può essere a un tempo stesso e avulsa dalla realtà complessa della società e della storia, e costituita come l'unica e la vera scienza dei fatti sociali. Perciò noi domandiamo una sociologia integrale, perchè la vera scienza sperimentale studia il proprio oggetto nella sua completa concretezza. Il concreto resta sempre alla base delle nostre ricerche sociologiche. Noi vogliamo darvi l'interpretazione più aderente possibile; vogliamo scrutarne l'intima struttura, le sue leggi, il suo processo, il suo finalismo, il suo compimento. È un'ambizione nobile, la nostra; è anche un tentativo che speriamo non resti isolato e trovi chi meglio potrà avventurarsi per questa via.

Ci si potrà rimproverare che il nostro integralismo non è completo, perchè nei nostri lavori ci siamo ben poco fermati alle indagini delle scienze biologiche o psicologiche applicate alla società e anche poco spazio abbiamo dato all'etnografia o all'economia. Ciò non è derivato dal misconoscimento del contributo che han dato e posson ancora dare tali discipline. A parte il carattere speciale dei nostri libri, abbiamo voluto anzitutto sforzarci di mettere in valore il contributo di altre discipline alla sociologia, specialmente la storia, per allargarne l'orizzonte e per realizzare una certa integrazione, secondo le nostre possibilità. Abbiamo voluto, inoltre, spingere la sociologia nel piano della nostra civiltà occidentale, della nostra storia e delle concezioni politiche e religiose prevalenti. Questa mi sembra la ragione per la quale diversi critici hanno giudicato i miei studi sociologici ora troppo storici (come nel caso di *Chiesa e Stato*), ora troppo giuridici (come in *La comunità internazionale*), ora politici addirittura (quale *Politics and Morality*) e allo stesso tempo filosofici. *La società, sua natura e leggi* è stata detta la filosofia della sociologia. Così pensiamo che del presente lavoro si dirà che esso sia addirittura teologico e scritturale. Il carattere sociologico dei nostri lavori sfugge ai critici che hanno della sociologia un'idea fatta, quale la scuola positivista e la tradizione corrente l'hanno forgiata. Bisogna tentare di uscire da tale strettoia, e dare alla sociologia il carattere integrale che le spetta.

La Vera Vita, Sociologia del Soprannaturale è divisa in due parti: la prima: *Società in Dio*, esamina e interpreta la vita soprannaturale in ciascuno di noi e nelle formazioni sociali, secondo la rivelazione e l'esperienza storica e mistica. Non s'impresioni il lettore (sia o no sociologo) se noi intitoliamo i capitoli di questa prima parte come se fosse un libro spirituale: noi cerchiamo di renderci conto dell'essenza della vita cristiana, perciò c'inoltriamo nella teologia e nella mistica. Studi, come quelli dei capitoli sulla Predestinazione, Comunione e Unione Mistica, hanno tutto il loro valore nel campo della sociologia, perchè tutto ciò che passa nello spirito umano, sia naturalmente che soprannaturalmente, affetta la vita associata, la quale, secondo

noi, non è altro che proiezione e prolungamento della vita individuale.

La seconda parte: *Dalla Terra al Cielo*, studia il problema etico-storico nel riflesso del soprannaturale, sempre per lumeggiare gli elementi sociologici che vi sono insiti. Anche l'ultimo capitolo: *Nuovi Cieli e Nuova Terra*, lumeggia quel cammino che l'umanità va percorrendo, non cieco e senza finalità, ma verso un termine storico e rivelatore.

C'è bisogno di ripetere che noi studiamo la società di questo mondo quale essa è nel fatto concreto? Il lettore giudicherà.

PARTE PRIMA
SOCIETÀ IN DIO

I.

SOPRANNATURALITÀ

Quando vogliamo analizzare la nostra vita, parliamo di vita vegetativa, sensitiva, intellettuale; se ne cerchiamo i caratteri sociali, parliamo di vita familiare, professionale, politica, morale; possiamo distinguerla, secondo la maniera di viverla, in mondana o spirituale, terrena o religiosa. Ma quando vogliamo indicare la vita nostra personale, non facciamo analisi, la riguardiamo come una sintesi concreta, nella quale si fondono tutte le facoltà e convergono tutte le relazioni.

Tale vita è specificamente umana, sintetizzata ed espressa dalle facoltà superiori, intelletto e volontà; è caratteristicamente personale, come il risultato di tutte le note proprie di ciascuno, il suo sviluppo, le sue qualità, i suoi bisogni e desideri, le sue relazioni, il suo ambiente, la sua attività, i suoi fini particolari. La vita non è una somma di tutto ciò, ma una continua partecipazione, selezione, gerarchizzazione di tutti gli elementi che vi s'intramano, fino che si arriva al centro della vita: la luce dell'intelletto che guida e scalda il cuore e muove all'azione per opera della volontà.

È vero che nel senso rigoroso vita è per noi l'esistere, come individui bio-psichici; ma chi potrebbe dirla vita umana quella di chi non comprende o di chi comprende ma è privo di volontà? La sintesi delle facoltà inferiori nelle superiori forma la nostra vita e la chiamiamo vita naturale; come tale la curiamo nei suoi bisogni materiali e in quelli culturali morali e sociali.

Da un punto di vista astratto e analitico, potremmo considerare la vita naturale come completa; in quanto tale, essa non esige una vita superiore, ma tende al suo proprio sviluppo e alla

conquista di tutto il bene che è possibile, ad un'effusione che la renda perpetua. Vi è però un'altra vita, che noi chiamiamo soprannaturale, che è come inserita in quella naturale e che ha caratteri, sviluppi e finalità proprie. Non vi sono in noi due vite giustapposte, la naturale e la soprannaturale, ma la seconda eleva la prima a sè, ne coordina i valori e i fini, la sintetizza nella sua propria forma.

La distinzione che facciamo delle due vite è per analisi nozionale o pratica; non indica nè un distacco nè un'opposizione, a meno che tale distinzione derivi da apprezzamenti superficiali, sì da non arrivare fino all'intimità della vita personale. Nel concreto vissuto, come non c'è in noi una vita vegetativa o animale che sia autonoma, pur essendo distinta dalla vita razionale; così non c'è in noi una vita naturale puramente autonoma, che non implichi alcun rapporto di vita soprannaturale.

L'idea che il parlar di vita soprannaturale sia per pura analogia, che non si tratti di vita nel senso reale della parola, ma solo di un modo speciale di concepire i rapporti dell'uomo con la divinità, deriva da una concezione strettamente naturalistica. In fondo, o si vuole negare il carattere soprannaturale e vitale dei nostri rapporti con Dio (e quindi con noi stessi, con gli altri e con il mondo sub-umano); ovvero si considerano tali rapporti in modo astrattistico, non nella sintesi della persona umana vivente, ma in una semplicistica proiezione etica (moralismo) o metafisica (teologismo).

Dall'altro lato, ad alcuni sembra che parlando di vita soprannaturale come di fatto reale, si dia alla grazia divina (che è quella che la instaura) un carattere quasi fisico, un'esistenzialità « mondana o sublunare » che modifichi l'anima e la stessa personalità umana. Al di fuori di ogni opinione di teologi sulla fisicità della grazia (che qui non fa oggetto di esame), il rilievo può indicare solo una falsa concezione di quel che sia l'elevazione allo stato soprannaturale, in quanto venga considerata come un'alterazione dei caratteri naturali dell'uomo.

Nella realtà concreta, la vita soprannaturale non può essere elargita che a una persona vivente; onde la vita naturale ne è il presupposto e il supporto necessario. E benchè non possa nella pura natura trovarsi vera esigenza alla vita soprannaturale, che

è un dono divino completamente gratuito, pure nel concreto esistenziale dell'uomo, quale esso è, non si può trovare lo stato di pura natura per sé sufficiente al punto che, nel suo processo spontaneo, possa arrivare alla propria perfezione.

Quest'affermazione, che ha sua base nell'esperienza psicologica e storica dell'umanità, trova spiegazione solamente nella rivelazione. Il primo uomo (e in esso tutta l'umanità) fu elevato per grazia allo stato soprannaturale. Ne decadde per una colpa che intaccò tutto il genere umano. Nessun diritto personale in lui, nessuna esigenza nella natura a un ritorno allo stato soprannaturale. Questo ci fu meritato dal Figlio di Dio fatto uomo, che per il suo sacrificio ci redense e ci fece partecipi della vita divina.

Ma nè Adamo, che cadde, tornò al puro stato naturale, nè alcun altro uomo che, o non attinga la grazia redentrice o la perda per propria colpa, può mai ritornare al puro stato naturale; la prima caduta portò un disequilibrio nelle facoltà umane insieme alla perdita della grazia originale. È una specie di nemesi quella che segue la colpa e che non può non portare i suoi frutti di devastazione. Sia essa una colpa personale, sia collettiva, ha i suoi effetti non solo nel turbamento di coscienza, nell'alterazione dei rapporti con le persone lese, pregiudicate o scandalizzate, ma penetra nell'intimo della vita propria come uno stigma.

Il mistero della colpa originale non è, con questo, spiegato, ma gli effetti naturalmente indelebili della colpa personale ce ne danno una immagine. Le colpe collettive hanno anch'esse i loro tristi effetti, anch'esse ci danno una immagine della colpa di origine. Le colpe collettive possono facilmente dimenticarsi, ma gli effetti stanno a dimostrare un tal quale determinismo storico, che attenua la stessa libertà degli individui che ne sono solidali.

Lo stato di colpa, individuale e sociale, originale e attuale, psicologico e storico, non è uno stato naturale, è uno stato « *sub-naturale* », che, per gli effetti negativi delle colpe precedenti, porta ad un progressivo deterioramento e a un'impossibilità pratica di rilevamento sotto il segno della natura. Perciò nella coscienza dell'umanità si è destato il bisogno dell'espiazione, della preghiera, dell'invocazione divina, come un mezzo, anzi

il mezzo, per riattivare le stesse facoltà umane, per dissipare gli effetti della colpa e cancellare, se fosse possibile, la colpa stessa. È l'espiazione un principio di catarsi psicologica, sociale e mistica, quasi una novità di purezza, un'elevazione iniziale verso la divinità.

In mezzo a mille deviazioni, confusioni, perversioni, emerge la coscienza di una vita soprannaturale che circola in noi dal giorno della prima rivelazione divina e della prima vocazione. Da allora, la natura umana, senza cessare di essere tale, fu assunta ad una vita più elevata, con adeguate potenzialità e attitudini per un nuovo destino.

L'incarnazione del Verbo Divino è il centro della realtà ed esistenza umana, della sua vita e della sua finalità. La grazia soprannaturale fu operatoria dall'inizio. Dio si comunicò all'uomo fin dal primo momento e dopo la colpa volle mantenere, restaurandola, tale comunicazione nella forma più ampia e misericordiosa, proprio al momento stesso che annunciava alla prima coppia gli effetti tragici della loro disubbidienza. È così che tutta l'umanità, dall'inizio alla fine, è nella sfera della grazia; è tutta, non solo chiamata alla vita soprannaturale e potenzialmente partecipe dei meriti della Redenzione, ma in tale condizione che gli adulti che non vi partecipano in atto ne portano la colpa, e questa è inescusabile.

I fatti sembrano contraddire a questa verità, sia circa la possibilità data a tutti gli uomini di attingere la vita soprannaturale, sia circa la fatalità della colpa, che ci riporta al disotto delle condizioni normali della natura. Ciò non è che una parvenza. La rivelazione originaria di Dio e della legge morale impressa nei nostri cuori, permane presso tutti i popoli; e se gli errori e le colpe ne hanno attenuata la conoscenza e l'hanno mescolata con concetti e pratiche superstiziose, ciò non ostante emerge per quel che è possibile e rischiera con il suo barlume la vita pratica di ciascuno.

Tutti coloro che fuori dell'ebraismo, prima di Cristo e del Cristianesimo e dopo, non sono stati partecipi delle successive rivelazioni divine e non ne conoscono direttamente il compimento nell'incarnazione del Verbo e nell'effusione dello Spirito

Santo, non per questo sono da riguardarsi fuori del ritmo della vita soprannaturale. Essi lo sono nella misura che loro è possibile e che si concretizza nella sottomissione a Dio come Essere supremo e nell'osservanza della legge morale nel modo in cui essi possono intenderla.

Questi elementi di vita superiore si presentano a loro come naturali perchè essi non hanno più la coscienza storica di una rivelazione primitiva; hanno solo la coscienza di una tradizione che può essere confusa con quella, più o meno religiosa, di antenati, di uomini pii e ispirati da Dio, ovvero simbolizzata da miti in una mescolanza di religioso e profano, di fantastico e realistico. Si dice naturale, anche perchè l'uomo può con la ragione arrivare alla concezione di un Essere supremo dal quale dipendono tutte le creature e di una legge morale da osservare, dato che sotto questo angolo visuale il mistero non si presenta ancora come tale nella sua intima incomprendibilità. Ciò non vuol dire che colui che può e sa concepire un Essere supremo e una legge morale e ne osserva costantemente i precetti, vi arrivi con le pure forze naturali, senza un impulso e un intervento grazioso di Dio. Noi, da noi, non siamo buoni a fare un solo atto salutare che ci avvicini a Dio; nè la ragione, nè la tradizione, nè l'esempio degli altri potranno arrivarci senza la grazia.

Tutta la polemica di san Paolo con gli Ebrei e il connesso esempio della società pagana si basano sopra questo principio: la ragione da sola non è valsa e non può valere alle genti, nè la legge mosaica da sola è valsa nè può valere agli Ebrei senza la grazia che ci ha dato Dio per Gesù Cristo. Ma quando questa grazia è data, viene meno la ragione nelle sue pretese e vanità, cade la Legge, sia guardata nella sua speciale funzione preparatoria del Messia, sia guardata come investitura d'Israele; tutti sono chiamati per la fede alla grazia di Dio, nella filiazione di Abramo. Nè la ragione, nè la Legge possono cancellare la colpa, elevare alla vita soprannaturale, darci la grazia, farci partecipi del regno. Coloro che vivono la così detta vita naturale onestamente e rettamente, sono anch'essi, senza saperlo, figli di Abramo.

« Questa è la vita eterna, che conoscano Te, solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo ». Così in san Giovanni

(17, 3). Tutti coloro che precedettero la venuta di Gesù nel mondo non conobbero il Cristo storico, ma ebbero più o meno il barlume della promessa di salvezza che partiva da Dio, e sentirono il bisogno di un perdono che non potevano impetrare da sé stessi.

Le popolazioni che dopo la venuta di Gesù Cristo sono rimaste e sono tuttora lontane dal Vangelo perchè non ne hanno avuto conoscenza, anch'esse più o meno arrivano a questo stato di coscienza di un'impossibilità personale di avvicinare Dio, di un'impurità fondamentale che deve essere cancellata, di un bisogno misterioso di espiazione. Ciò non è ancora la rivelazione evangelica, ma può essere un inizio di vita spirituale. Se, dato il piccolo lume che hanno, vi si conformano nei costumi e cercano in modo positivo, nell'intimo della loro coscienza, di offrire un olocausto per i peccati, cioè riconoscere la propria impurità, invocare la purificazione e gli aiuti dall'Essere supremo, osservare i precetti della legge di natura, costoro saranno implicitamente partecipi della grazia ottenutaci da Gesù Cristo.

San Tommaso opina che a costoro non sarà negata una rivelazione divina e la grazia battesimale, anche a mezzo di un angelo, se manca l'apostolo o il missionario. A parte questa consolante e miracolosa ipotesi, oggi è comune opinione teologica che la fedele osservanza della legge morale è segno della partecipazione della grazia redentrice. Potrebbe dirsi che essi ricevano la grazia del battesimo nel desiderio? Il battesimo è necessario per tutti. Coloro che, o dell'antico patriarcato o della gente d'Israele, si mantennero fedeli, parteciparono nel desiderio al battesimo di Gesù Cristo, senza averne un'idea qualsiasi, tranne quella di colpa e di purificazione. Così anche coloro che, dopo la venuta di Gesù, mai del battesimo rituale hanno avuto sentore, o, pur sapendone, non ne hanno compreso il valore mistico, qualora prestino il culto a Dio e ne osservino la legge morale, possono considerarsi implicitamente partecipanti al battesimo nel desiderio. Essi, in tal modo, non vivono semplicemente della vita naturale, sono già anch'essi nel ritmo della vita soprannaturale.

Si dirà: perchè il Vangelo, la Chiesa, i Sacramenti, se nel puro culto naturale e nell'osservanza della legge morale si può

essere partecipi della grazia soprannaturale? Perchè senza il Vangelo, la Chiesa, i Sacramenti, neppure costoro arriverebbero alla grazia. Questa è stata data al mondo per i meriti di Gesù Cristo: l'Incarnazione è al centro della vita dell'umanità; la Chiesa ne è il prolungamento nel tempo, l'applicazione continua, il focolare d'irradiazione.

Come il sole, nel centro del sistema solare, arriva dove più dove meno secondo le distanze, l'orientamento e gli ostacoli frapposti; ma la sua azione è necessaria anche per quelle parti che non arrivano ad averne l'influsso diretto, perchè il sole è forza gerarchizzante, unificante, vivificante; così Gesù Cristo — in quanto Egli è stato o doveva essere — è al centro del mondo, per tutti ha meritato la grazia redentrice, ed ha fatto potenzialmente tutti partecipi della vita soprannaturale.

Coloro che hanno vissuto con Lui, Maria, Giuseppe, Giovanni Battista, gli apostoli, i discepoli, le donne, potevano mai ritornare indietro, come se non lo avessero mai conosciuto, e limitarsi all'osservanza della pura legge naturale? Coloro che ascoltarono il sermone della montagna potevano più ignorarlo, come se non fosse per essi una luce che apriva i loro occhi e fuoco che scaldava i loro cuori? Il cieco nato non conosce la luce e i colori, apprende solo per mezzo dei suoni e del tatto. Se per un miracolo o per un atto operatorio (secondo i casi) egli ottiene la vista acquisterà una più larga e specificamente diversa percezione degli oggetti; potrà allora egli ritornare a concepirli come faceva quand'era cieco?

Così, una volta arrivati alla vita cristiana, sarà impossibile (tanto per il pagano convertito quanto per chi è battezzato appena nato) il ritorno indietro ad una vita basata solamente sulla morale naturale. Allo stesso modo a un uomo di cultura è impossibile il volontario ritorno all'ignoranza di quel che sapeva, e all'esperto della vita il ritorno allo stato infantile di chi sa balbettare qualche parola.

Col dire ciò non s'intende affermare che non si dia, di fatto, la rinuncia della fede, il distacco dalla chiesa per scisma o eresia, la perdita della grazia per colpa mortale. Ma l'opzione non è mai fra vita soprannaturale e vita naturale, fra due perfezioni

di ordine diverso e a fini diversi; l'opzione è fra la soprannatura e la sotto-natura, fra la perfezione e la decadenza.

Non sempre si ha esatta comprensione di una tale opzione, perchè non sempre si è in condizione di valutare oggettivamente il bene e il male che ci è offerto, al punto da arrivare, purtroppo, a invertire i termini e alterarne i rapporti. Bene e male sono mescolati e confusi, sia nel complesso della vita esterna personale e sociale, sia nella sintesi che ne facciamo in noi stessi, nel nostro giudizio e nella nostra coscienza.

A proposito giova ricordare l'insegnamento di san Tommaso (che è quello di tutti i teologi): « Non solamente le materie indifferenti possono ricevere accidentalmente il carattere di bene o di male; ma anche ciò che è bene può ricevere il carattere di male e ciò che è male quello di bene, in quanto la nostra ragione lo percepisce come tale. Per esempio: astenersi dalla fornicazione è un bene; pertanto, la volontà non va verso un tale bene che in quanto è proposto dalla ragione. Ma se da una ragione erronea ciò è proposto come un male, la volontà vi si porta come a un male. Allora essa sarebbe cattiva perchè vorrebbe il male, non certo un male in sè, ma quel che per essa è accidentalmente un male, per causa della percezione della ragione. Lo stesso è a dirsi del credere in Cristo, che per sè è un bene e necessario alla salvezza; ma la volontà non vi si porta che su proposta della ragione. Ora, se ciò dalla ragione è proposto come un male, la volontà vi andrebbe come a un male; non che sia un male, ma perchè l'apprensione della ragione lo riduce a un male per accidente... È da concludere in via assoluta che ogni volontà che si diparte dalla ragione, sia questa diritta o erronea, è una volontà cattiva ». (S. Theol. I II, Q. IX a. V.) (*).

San Tommaso prende i due esempi uno dalla legge di natura, l'altro della fede rivelata, per far comprendere che la coscienza erronea può cadere sotto i due ordini, il naturale e il soprannaturale. In tal caso l'opzione materiale sarebbe per il male; ma data la coscienza erronea (quella che i moralisti chiamano in-

(*) San Tommaso usa il termine « *ratio* ». In questo caso è usato a significare la coscienza che non è solo ragione teoretica ma pratica e utilizza tanto il ragionamento deduttivo quanto l'intuizione diretta.

vincibile), l'opzione formale sarebbe per il bene, in quanto quel male è creduto soggettivamente un bene.

Sotto questo aspetto guardiamo il problema dei cristiani distaccati dalla chiesa. Solo per la personale buona fede eretici e scismatici potranno realmente partecipare alla vita della grazia, qualora la buona fede sia piena e non soffra volutamente dubbi, ed essi adempiano i doveri della legge morale e del culto dovuto a Dio. Dal punto di vista storico tale buona fede può trovarsi attenuata mano a mano che rimontiamo gli anni o i secoli verso l'origine del distacco dalla chiesa, che è il momento passionale, di contrasti, lotte, accecamenti, almeno per coloro che più direttamente e coscientemente vi sono stati intricati. Quando ciascuno o per nuove conoscenze o per occasioni offerte o per interni impulsi si rende conto che la sua posizione spirituale non è integra nè sicura, allora sorge il dovere della ricerca per la conquista della verità più piena, o la colpa del rifiuto, perchè la buona fede cessa per il dubbio già sorto. La grazia che alimentava la coscienza dell'eretico o scismatico e lo faceva vivere nel ritmo del soprannaturale, cessa, se egli rifiuta la maggiore grazia offertagli, quella di un'integrità più piena, alla quale egli mancherebbe di rispondere per inerzia o per interesse o per rispetto umano.

Il medesimo criterio si applica a coloro che cadono in colpe gravi e vi restano per adesione e per abito. Per quel tanto che avranno di coscienza della colpa, si allontaneranno dalla vita soprannaturale. Ogni colpa grave e cosciente fa perdere la partecipazione abituale alla grazia; ma non estingue del tutto la vita soprannaturale se rimane ancora la fede e quella certa disposizione che fa sentire gli impulsi della coscienza per un ritorno; impulsi che sono vere grazie, momenti interessanti del ritmo di una vitalità che tende a ricrearsi.

Non mancano coloro che non solo han rigettato la fede per errore colpevole, ma rifiutano anche l'osservanza di ogni legge morale per una perversione cosciente. Nessuno attribuirà a costoro un grado qualsiasi nella scala dell'umana perfezione. È evidente che coloro che aderiscono coscientemente e abitualmente alla colpa, siano o no cristiani, non solo si mettono fuori dell'ordine soprannaturale, ma sono da considerarsi anche fuori di

un ordine naturale quale possa essere idealmente concepito, perchè la loro adesione alla colpa è per sè un disordine che si ricercuote psicologicamente in loro stessi, socialmente negli altri, misticamente in tutto il creato nella sua intima subordinazione al creatore.

Per quel tanto che una certa buona fede o un'incoscienza spirituale s'inseriscono nella vita di costoro per errori invincibili, per contagio collettivo, per accecamento passionale, per altrettanto può attenuarsi la responsabilità delle successive colpe. Dall'altro lato, tutti gli atti di bontà, pietà, misericordia, che possono costoro fare pur in mezzo alle loro colpe, potranno renderli disposti a certi impulsi di grazia che aprono un cammino di ritorno. Dolori fisici e morali possono orientare verso catarsi misteriose; pur in erronei ideali potranno trovare motivi di abnegazione e di sacrificio. Le vie della grazia sono un mistero di Dio. Lo stato potenziale alla vita soprannaturale, pur nell'abiezione del peccato e nella crisi morale e religiosa della loro coscienza, può venire all'atto per impulsi superiori e corrispondenze segrete quando, a vista d'uomo, meno si possa pensare e sperare.

In che cosa consiste la vita soprannaturale? Gesù aveva detto a Nicodemo: « *In verità, in verità ti dico che se uno non nasce di nuovo, non può vedere il regno di Dio* »; e alla domanda di costui: « *Come mai può un uomo nascere quando è già vecchio?* », Gesù rispose: « *In verità, in verità ti dico che se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito non può entrare nel regno di Dio. Ciò ch'è generato dalla carne è carnē, e ciò che nasce dallo Spirito è spirito. Non meravigliarti che ti ho detto: bisogna che voi nasciate di nuovo. Il vento soffia dove vuole e tu ne odi la voce ma non sai dove venga e dove vada; così capita a ogni cosa nata dallo Spirito* » (Jo. 3, 3-8).

San Paolo, scrivendo ai Romani, così delinea la vita soprannaturale: « *Non sapete voi forse che quanti in Cristo siamo battezzati, siamo stati battezzati nella sua morte? Siamo stati insieme con Lui sepolti nel battesimo (per unirci) alla sua morte, affinchè come Cristo è stato resuscitato dai morti per la gloria del Padre suo, così anche noi camminiamo in novità di vita. In-*

vero, se siamo stati uniti per crescere con Lui a raffigurazione della sua morte, lo saremo anche quanto alla resurrezione, sapendo che il nostro vecchio uomo è stato crocifisso con Lui, affinché fosse distrutto il corpo del peccato, onde noi non siamo più gli schiavi del peccato, poichè colui che è morto è dichiarato assolto dal peccato. Ora, se noi siamo morti col Cristo, vivremo anche con Lui, sapendo che il Cristo resuscitato da morte non muore più, la morte non lo dominerà più, perchè la sua morte fu una morte al peccato una volta per sempre; quanto poi alla sua vita Egli vive per Dio. Nella stessa guisa anche voi consideratevi come morti al peccato ma viventi per Dio in Gesù Cristo Signor nostro ». (Rom. 6, 3-11).

Il processo che Paolo ha descritto della nostra morte, sepoltura e risurrezione nel Cristo morto, sepolto e risorto, non è un semplice simbolismo esteriore, immaginativo, per darci l'idea di una liturgia di purificazione accidentale e sensibilizzata; si tratta di una realtà piena e trasformatrice. È una vera rinascita, nella quale siamo rigenerati e trasportati a una nuova vita superiore, nella quale e della quale comincia a respirare tutto il nostro essere.

Come in noi la vita vegetativa è integrata in quella sensitiva sì che fanno non due vite, ma una: la superiore influisce nel ritmo della vita inferiore; così la vita soprannaturale integra tutta la vita umana naturale e ne fa unica vita, in quanto influisce nel ritmo di tutte le facoltà umane. « *Vivo io, non più io, ma vive in me Cristo* » (Gal. 2, 20). Così san Paolo, in sublime slancio, con frase immaginosa sì ma reale e misteriosa. Nessuno penserà che la grazia personalmente comunicata divenga nostra forma sostanziale, assorbendo in sè l'anima intellettiva allo stesso modo che questa, secondo l'insegnamento di san Tommaso, assorbe in sè l'anima sensitiva e vegetativa nell'unità e semplicità di forma. Però la stessa anima, che è forma sostanziale del corpo, è santificata dalla grazia. E se per colpa mortale essa ne rimane priva, mantiene la potenzialità di ricevere nuova grazia. La privazione positiva della grazia nell'anima appella, per volontà e dono di Dio, la reintegrazione.

La similitudine della vite e del tralcio, che Gesù sviluppò prima della sua morte, è di chiara evidenza. « *Come il tralcio*

non può portare il frutto da sè medesimo, se non rimane unito alla vite, così neppure voi se non rimanete in me. Io sono la vite e voi i tralci. Colui che dimora in me e nel quale io dimoro porta abbondanti frutti, perchè senza di me non potete far nulla » (Jo. 15, 4-8). Ciò non significa che noi siamo ridotti ad automi, cessando di pensare e di volere, ma che una vita è instaurata in noi che rinnova i nostri pensieri e la nostra volontà.

L'idea di vita, come iniziazione, partecipazione, sviluppo, maturazione fruttuosa, fruizione, ci fa penetrare nel mistero della grazia e dell'unione con Dio. Questa non può essere che intellettuale e volitiva; ma anche le altre facoltà sensitive e vitali ne saranno affette non solo per quel tanto che ogni orientamento intellettuale e ogni tendenza volitiva naturale vi inserisce, ma anche per un finalismo superiore al quale vengono mediatamente ordinate. Al vertice e come specifica qualità della nuova vita soprannaturale sta l'unione per mezzo della grazia; Dio stesso abita in noi, conosciuto come verità, l'unica Somma Verità; amato come bene, l'unico Sommo Bene.

Se l'uomo fosse rimasto nel puro ordine naturale, mai elevato, mai decaduto e mai redento, egli con le pure forze della ragione e della volontà, sarebbe arrivato a concepire un Dio creatore, ordinatore, provvidente, bene supremo, centro di unificazione spirituale e cosmica, a cui avrebbe reso il culto religioso di adorazione e l'ubbidienza della legge morale. Dio si sarebbe comunicato all'uomo per mezzo della natura esterna e dell'interno riflesso dell'anima; l'uomo lo avrebbe onorato rispettando l'ordine della conoscenza razionale e della morale naturale. Questa ipotesi non si è mai realizzata; essa è una pura astrazione. Dio rivelò sè stesso al primo uomo e gli diede conoscenza dei suoi misteri e lo fece suo amico. Dopo la caduta volle redimerlo, unendolo a sè in maniera ancora più intima, in abbondanza di vita soprannaturale. Verità e amore non più di carattere razionale, ma trasformati in un ordine superazionale e in una partecipazione, per mezzo della grazia stessa, alla stessa natura divina. Così realmente può dirsi che Gesù, Dio-Uomo, è la vite, e noi, uniti a Lui per la grazia, siamo i tralci.

Per ottenere a noi tale partecipazione vitale di verità e di amore, Gesù Cristo ha subito realmente la morte e la sepoltura

ed è realmente risorto, affinchè noi misticamente siamo sottoposti allo stesso processo di morte, sepoltura e resurrezione.

La morte al peccato (simboleggiata e realizzata col battesimo) facendoci rinascere alla novità di vita della grazia ci rende docili a informare a essa ogni nostra attività e portarne i frutti. Nessun dubbio che si tratta non di un simbolo immaginativo, nè di una purificazione rituale ed esteriore, ma di una vita naturale, sensibile e intellettuale, inferiore e superiore, e ci rende uniti intimamente a Dio.

Una vita su questa terra non è mai vissuta interamente e completamente, ma con le alternanze e le prevalenze dei complessi bisogni della nostra esistenza, con le debolezze, le manchevolezze, le limitazioni che comporta ogni vita contingente e temporale. Non sempre possiamo dare alimento alla nostra fame di sapere e alla nostra sete di amare; il corpo ha bisogno ora di riposo, ora di movimento, ora di nutrimento, ora di cure ristoratrici o riparatrici. Così è della vita spirituale, sia che la consideriamo dal lato naturale come sforzo ascetico, sia dal lato soprannaturale come una rinnovazione nel Cristo. Allo stesso modo che la vita intellettuale e volitiva si sviluppa con l'educazione, l'esercizio, l'attività, sì che le varie tendenze divengono abiti, le attitudini speciali, scientifiche, artistiche, professionali si sviluppino e si affinano, sino alla maturità e pienezza di tutte le facoltà e della loro intima connessione; allo stesso modo la vita soprannaturale ha la sua formazione educativa, il suo adattamento interiore ed esterno, la sua maturità e pienezza.

Come per malattia si possono perdere organi importanti, gli occhi, le orecchie, le mani, restare paralitici, decadere fino alla morte, la volontà può divenire mal ferma, debole il carattere, la mente cessare di comprendere; — anche la vita sociale di una famiglia o di una nazione può cadere nel disordine dei rapporti, nel turbamento delle passioni, nell'oppressione della tirannia; — così nella vita soprannaturale si avranno le esperienze negative dei disturbi quotidiani e delle colpe, la perdita della grazia santificante e della fede, la schiavitù abituale del peccato, e dall'altro lato risipiscenze, miglioramenti, cure di risanamento, ri-

prese, ritorni, rinascite, riacquisto di sanità fino alla pienezza di santità.

La vita soprannaturale influisce su quella naturale e viceversa; vi è uno scambio importante fra l'una e l'altra; non solo nelle attività dell'intelletto e della volontà, ma anche nella realtà sensibile del nostro corpo. Le esperienze soprannaturali si compiono nel nostro essere naturale e le funzionalità delle due vite s'intramano l'una con l'altra in un'efficacia reciproca e continua. È comune esperienza che l'abito professionale influisce sui sensi, che una vita naturalmente sobria produce effetti felici nel nostro fisico, che la speculazione intellettuale affina la nostra sensibilità, che per ricambio un corpo educato alla disciplina è ubbidiente alle esigenze della mente e della volontà. Così l'esercizio di una vita soprannaturale veramente vissuta ha grande efficacia di disciplina e di elevazione di tutte le facoltà naturali, nell'anima e nel corpo, al punto da ottenere effetti meravigliosi e inusitati, quali l'ubbidienza delle facoltà inferiori, la loro docilità, la loro adattabilità, il loro definitivo assoggettamento agli impulsi spirituali.

L'ideale di un completo equilibrio tra le facoltà inferiori e superiori, tra le esigenze del corpo e dell'anima, tra la vita naturale e quella soprannaturale, è stato coltivato da uomini eccezionali, ed è intraveduto da molti come un ideale di perfezione a cui tendere. Tutti ne sentono la bellezza, anche quando non arrivano a ben concepire in che consista la vita soprannaturale; ma non tutti riescono a superare le difficoltà dell'arduo cammino. Eppure è detto: « *siate perfetti* ». Questa intimazione di Gesù Cristo esprime tanto la possibilità per ognuno di raggiungere tale pienezza di vita, quanto l'offerta fatta da Dio agli uomini dei mezzi che conducono alla perfezione.

Ogni nostro sforzo su questa terra dovrebbe corrispondere a siffatta intimazione ed a così generosa offerta; la perfezione può dirsi la sintesi della vera vita degna di essere da noi vissuta. La natura vi trova quell'unificazione superiore che la comprende, la pacifica e la supera. È legge di vita la tendenza all'unificazione. Tanto più vi tendiamo noi che, formati di sensi e di spirito, abbiamo due leggi dentro di noi che spesso pugnano l'una

contro l'altra, turbando le stesse attività naturali. Un principio che pacifica il finito coll'infinito è per sè stesso vitale e unificante; è l'ordine nuovo che penetra nello spirito e si riverbera in tutta l'attività umana.

L'umanità presa nel suo insieme, i singoli gruppi umani come società, non hanno nè esigenza al soprannaturale nè possono vestirsi del carattere di soprannaturalità dato dalla grazia individuale; però anch'essi sono affetti dalla tendenza all'unificazione nella vita soprannaturale. Si potrebbe credere che il conseguimento del fine particolare di ciascuna società sarà sufficiente a equilibrarla e compierla nelle sue ragioni terrene di esistenza. Nel fatto concreto la perfezione della vita soprannaturale di ciascun individuo diviene tale che le varie forme sociali o ne sono affette e vi si subordinano, o, nel caso contrario, decadono nella loro stessa funzionalità naturale, alterando anche la vita dei singoli.

Forse la famiglia, che contiene in sè i più nobili affetti umani e può essere contaminata dalle più ignobili passioni, non è diversamente concepita e realizzata dai cristiani che conoscono le vie della perfezione e dagli altri che sono indifferenti al bene e al male? Perciò la famiglia nell'ordine soprannaturale è confermata da un sacramento, come nell'ordine naturale è posta sotto l'egida del diritto. In senso analogico si può parlare di ogni altra forma naturale di società, persino di quelle volontarie; siano le une e le altre politiche, economiche o culturali. Tutto è dentro l'atmosfera della vita soprannaturale, la vita individuale come la vita sociale.

Spesso ci capiterà, nel nostro lavoro, di dover distinguere vita individuale da vita sociale, o di riunirle insieme per precisarne tutta l'estensione e il contenuto. Ma sarà bene tener presente — e lo scriviamo una volta per tutte — che la vita reale è quella degli individui, sia in singolo che associati, ed è vita unica e non due vite, ed è unificante di tutta l'attività che ciascuno dispiega. Spesso precisiamo l'individuale e il sociale come per dire interiore ed esterno; ma per noi anche l'interiore è sociale. Altre volte come per distinguere il subiettivo dall'obiettivo, ma nulla è obiettivo che non sia anche subiettivo. Altre volte per marcare

meglio l'idea della realizzazione, ma ogni realizzazione contiene l'idea ed è prodotto dell'attività individuale. Le forme analitiche del discorso sono sempre incomplete ma in tanto sono chiaritive in quanto o presuppongono o preparano le sintesi.

Ciò detto, non farà più meraviglia se affermiamo che tanto l'umanità come espressione astratta della totalità umana, quanto la società, come proiezione e realizzazione dell'attività associata, partecipano in certo modo alla soprannaturalità concessaci da Dio, e che i loro fini naturali sono unificati nella soprannaturalità, per la quale istaurano anch'esse la vera vita. È questa una sintesi concreta, reale, come novità di vita per tutti gli uomini e in ciascuno di noi e nel mondo; sintesi di tutta la vita, fisica e spirituale, individuale e sociale, naturale e soprannaturale, nel cammino verso un ideale di perfezione.

II.

VOCAZIONE

L'idea di vocazione è intrinseca alla nostra personalità. Ognuno di noi ha una finalità inerente a sè stesso: il proprio sviluppo, il benessere, la pienezza del proprio io e delle sue espansioni, sono un'interiore finalità. Poichè ciascuno ha un modo particolare di conoscersi, amarsi, tendere alla pienezza del proprio essere, può ben dirsi che egli ha una sua vocazione, quella che una voce interiore lo spinge ad avere pur in mezzo alle difficoltà in cui si trova, all'ambiente che lo circonda, nella posizione raggiunta.

Il fine particolare di ciascuno non può esistere fuori dell'orbita dei fini connaturali all'uomo, che si assommano nella ricerca del bene. Quanto più il fine particolare è conforme a natura, tanto più conferisce al bene di ciascuno. Sotto questo punto di vista, la vocazione personale sarebbe il modo di realizzare il bene secondo le proprie inclinazioni, qualità e possibilità. Nella miriade di modi particolari, ciascuno trova quelli a sè adatti, e ne fa la scelta, più o meno condizionata dalle circostanze. Chi

può e sa superare le circostanze limitatrici o avverse (e per tanto utili a fare sviluppare energie conquistatrici), saprà meglio decidere del proprio destino. Altri invece subirà, con più o meno rassegnazione, la forza degli eventi.

Più comunemente, si dice vocazione la scelta dello stato (familiare, professionale o religioso) di chi, arrivato ad una certa età, è in condizione di decidersi secondo le sue inclinazioni e possibilità. Nell'ordine religioso è Dio che sceglie i suoi al ministero del culto divino e dell'apostolato, come scelse Mosè ed Aronne, come Gesù scelse gli apostoli, in una vocazione superiore. Noi non parliamo qui esclusivamente di tali scelte; tutte, anche quelle di carattere speciale intendiamo includere nella vocazione generale di ciascun uomo a seguire la voce interiore per realizzare la propria personalità, tanto nell'ordine naturale che in quello soprannaturale.

Non è nuova l'idea che alcuni si fanno della personalità, come di una realtà che si acquista mano a mano che si ha coscienza di sé, del proprio destino, dei fini e dei mezzi; mano a mano che ciascuno si va liberando dai legami di dipendenza esterna nell'interiore autonomia, acquistando un carattere che diviene fisionomia dell'anima, così marcato da potersi riconoscere fra il gran numero di fisionomie senza rilievo, fra tanti che mostrano d'ignorare il proprio destino.

Senza discutere se la personalità così concepita per tale dinamismo non debba supporre già una realtà personale differenziata — il che è evidente per noi che ammettiamo la creazione divina per ciascun'anima umana — è certo che essa marca l'idea dell'intrinseco finalismo di ciascuno, che noi chiamiamo, con una parola pregnante e di alto significato, vocazione.

Se l'uomo fosse un essere illimitato e autocreantesi, il cui io fosse immerso nello spirito universale, la vocazione di ognuno non sarebbe che il fenomeno apparente di una realtà unica. Non ci sarebbero vocazioni ma determinazioni, siano pur qualificate (come pensano i filosofi idealisti) per auto-determinazioni. L'uomo è, invece, una creatura finita, limitata, temporale ed è insieme una realtà spirituale indistruttibile. Da un lato realizza se stesso ed è auto-realizzantesi; dall'altro è aiutato a realizzarsi, a superare i suoi limiti, a creare la propria felicità; esso è chia-

mato a ciò da Dio con voce creatrice; seguendo tale voce, compie la propria perfezione.

Come nel concreto storico non c'è per l'uomo una vita puramente naturale, ma una vita naturale elevata allo stato soprannaturale; così non c'è una vocazione naturale a sè, che non sia ordinata ad una vocazione soprannaturale.

Si è troppo abituati a pensare quasi interamente alla nostra vita terrena, e a riservare un piccolo reparto alla religione, tanto per mantenere una certa armonia fra la vita ordinaria e i rapporti con Dio. Ciò deriva dal fatto che siamo troppo occupati e preoccupati di realizzare le nostre attività naturali, sì che gli interessi mondani ci pigliano dalla mattina alla sera e la vita esteriore assorbe quasi tutte le energie e tutto il tempo. Prevale una certa concezione naturalistica, che per la cultura generale e per un diffuso materialismo pratico e incosciente, è divenuta abituale anche per la gente religiosa. Quelli poi che sono educati a considerare i due campi speculativamente in astratto e non nella realtà concreta, arrivano senza accorgersene a trasformare la distinzione del naturale dal soprannaturale in una specie di separatismo intellettuale. L'idea della inesistenza di una pura natura e l'altra della stretta connessione della natura col soprannaturale (per un fatto misterioso e assorbente) vengono spesso trascurate, ovvero non vengono messe a base di un'indagine a fondo della realtà. Ma c'è una voce che a questa realtà ci richiama, voce interna, non puramente soggettiva, che ha il valore d'una vocazione.

Questa non può essere solo naturale. Non neghiamo che ci sia una vocazione naturale, come finalità intermedia, che si trasmuta in mezzo per un fine ulteriore; neghiamo che ci sia una vocazione naturale definitiva e completiva. La ricerca di benessere individuale, sul puro terreno naturale, o è subordinata alla concezione etico-religiosa, ovvero è una chimera; nel fatto, si va da una diversione a una perversione. La natura stessa accusa in ciascuno di noi, e nel complesso sociale, le sue deficienze derivanti non solo dalla contingenza insita a noi e al mondo in cui viviamo, ma da un ulteriore disordine, che turba l'equilibrio spirituale intellettuale e volitivo, personale e collettivo. Una vocazione naturale integrale, per la realizzazione della perfezione

a cui ci sentiamo spinti, non può darsi nè come conquista subiettiva nè come ordine sociale.

La vocazione naturale è un appello di vita, da non potersi trascurare; appello che ci spinge al lavoro e alla conquista di noi e del mondo che ci circonda. La nostra personalità si forma e si caratterizza per la vocazione (voce interiore) che diviene finalità (bene da raggiungere). Essa è una premessa necessaria alla realizzazione in noi della vita soprannaturale a cui siamo elevati. Come la vita soprannaturale non si realizza concretamente se non nell'uomo individuo vivente; così la vocazione soprannaturale nel concreto innova in sè, subordinandola, quella naturale.

La vocazione soprannaturale è così universale come quella naturale; possiamo considerarle sotto un certo aspetto come unico appello al bene da raggiungersi dall'uomo nel doppio ordine naturale e soprannaturale; perchè il bene vero, unico, quello che può soddisfarci è solamente Dio; tutti gli altri beni lo sono solo in quanto partecipano della bontà sovrana. Però, nell'ordine naturale si attinge Dio in modo razionale e meditato; nell'ordine soprannaturale si arriva all'unione con Dio per la grazia. Nell'ordine naturale manca, per la decadenza originaria, la possibilità della piena realizzazione di un benessere razionale; nell'ordine soprannaturale si supera il limite posto dalla colpa, per arrivare alla partecipazione della natura divina.

L'universalità della Redenzione estesa a tutto il genere umano è il titolo della vocazione universale di tutti gli uomini a parteciparvi (*). Tale vocazione universale si deve realizzare in concreto; il soprannaturale deve unirsi alla natura; l'estratemporale diviene temporale e storico per arrivare a ciascuno in singolare, come voce di Dio.

La chiesa può essere riguardata come la realizzazione centrale della vocazione soprannaturale storica. Essa è la riunione dei credenti in società, sotto la guida di un magistero di fede, e partecipanti ai sacramenti istituiti da Cristo. Coloro che ne fanno parte vi sono chiamati; è una vocazione di Dio, non una scelta

(*) Dio « ...vuole che tutti gli uomini si salvino e pervengano al riconoscimento della verità » (1 Tim. 2, 4).

umana, affinché in ciascuno dei chiamati si attui la vocazione universale di tutti gli uomini « alla cognizione della verità ».

La chiesa visibile forma un'unità sociale e storica a partire dalla discesa dello Spirito Santo sugli apostoli fino ai nostri giorni, e durerà, per la promessa di Cristo, sino alla consumazione dei secoli. È una realtà vivente, che ha un suo fine specifico: continuare la missione di Gesù Cristo e degli apostoli, essere il faro di luce del mondo, l'ovile di salvezza e il mezzo idoneo di salute, conservare nella sua purezza e nella sua perenne vitalità la rivelazione divina e i mezzi soprannaturali di santificazione.

Tutti i fedeli sono chiamati a cooperarvi secondo la misura delle grazie ricevute, nel posto loro assegnato, col grado di partecipazione dei doni dello Spirito, nella posizione gerarchica nella quale sono messi. « *Noi siamo cooperatori di Dio* », scrive san Paolo ai Corinti (1 Cor. 3, 9). E aggiunge: « *Ciascuno guardi come fabbrica (l'edificio di Dio...), se alcuno fabbrica sulla base (che è Gesù Cristo) cose d'oro, d'argento, pietre preziose, legni, fieno, paglia, l'opera di ciascuno si farà manifesta* » (ib. 10-13). Procedendo nella stessa lettera a parlare dei doni dello Spirito, afferma: « *a ciascuno è stata concessa la manifestazione dello Spirito per quel che è utile* » (ib. 12, 7). Sull'immagine del corpo, san Paolo parla della funzione particolare di ciascuno di noi: non tutti apostoli, non tutti profeti o maestri...

Doppia vocazione, dunque: quella di venire alla cognizione della verità e quella di cooperare con Dio. Tale vocazione è per i fedeli attuata nella chiesa e per la chiesa. Come non si dà, nel concreto, una vita naturale pura senza soprannaturale, così non si dà una religione naturale pura senza soprannaturale. La rivelazione primitiva, la mosaica e profetica in Israele, la rivelazione cristiana fanno un tutto inscindibile e formano il complesso religioso positivo, che non può concretarsi che in una chiesa. Coloro che sono chiamati alla cognizione della verità e a cooperare con Dio, sono perciò stesso chiamati a edificare la chiesa; ogni fedele sotto un certo aspetto partecipa al sacerdozio, che è speciale vocazione, la quale culmina nell'apostolato e in quella unica di Pietro, di essere la pietra su cui edificare la chiesa.

Perciò la sintesi concreta di tutta la rivelazione attuantesi nel mondo è la chiesa storica, società visibile dei fedeli chiamati a

partecipare a « l'una, santa, cattolica ed apostolica ». La vocazione di ciascun fedele è nella chiesa e per la chiesa, perchè non è vocazione singolare, — pur essendo per ciascun uomo personale, — ma è vocazione universale, che si realizza in società, nel reciproco aiuto, nella mutua edificazione, nella cooperazione (personale e collettiva) con Dio.

Il caso delle chiese cristiane dissidenti è misterioso, ma non per questo privo di una finalità vocazionale. Le parole scritturali che vi si possono applicare sono gravi e angosciose: « ... è inevitabile che succedano scandali... » (Mt. 18, 7); « sento che vi sono tra voi delle divisioni, e in parte ci credo; giacchè è necessario che vi siano dei partiti (haereses) perchè siano riconosciuti, tra voi, quelli degni di approvazione » (1 Cor. 11, 18-19). La parabola della zizzania (Mt. 13, 24-30) vi si può applicare. La storia della chiesa visibile è un continuo intreccio di scandali, scismi ed eresie. Dall'urto delle passioni, dal dibattito delle opinioni, dal contrasto dei pastori fra di loro o dei pastori con i fedeli, fra gli interessi spirituali e i mondani, si precisano le formule dogmatiche, si organizza la gerarchia, si unificano le chiese, si sviluppano le correnti mistiche, si purifica il santuario. Nella storia naturale-soprannaturale che noi viviamo, il male esiste sempre, ma una volontà superiore ne fa un motivo di bene; le scissure arrivano a consolidare il corpo vivente e a renderlo compatto; i membri distaccati arrivano a ricomporsi in una funzione provvidenziale spesso ignorata.

Non per questo si giustificano gli scandali: « Guai a colui per colpa del quale succedono (scandali) » (Lc. 17, 1). Se la responsabilità personale permane, e sarà giudicata, l'utilizzazione divina del male per il bene dà luogo a una speciale vocazione di coloro che distaccati dal centro portano ancora il nome di Cristo come proprio nome, conservano la gerarchia e i sacramenti, come gli ortodossi greci e orientali, ovvero solo il battesimo, come certe confessioni riformate. Per quel che tali chiese conservano della verità rivelata e dei carismi spirituali (supposta nei loro fedeli la buona fede e l'impossibilità pratica di arrivare a conoscere tutta la verità ed abbracciarla), esse partecipano al fine sociale della vera chiesa, alla manifestazione e testimonianza della verità, cioè all'edificazione del regno di Dio. Per quel che

vi contrastano, esse stimolano lo studio della verità, la chiariscono con la polemica, l'attuano con l'emulazione del bene, dando occasione di carità all'apostolato della vera fede, e al martirio, quando arriva. È questa una maniera negativa e misteriosa per noi (com'è misterioso il male che crea il motivo del bene) per cooperare alla vocazione della chiesa di Cristo.

Fuori della chiesa e al di là delle comunità cristiane dissidenti, noi possiamo trovare vocazioni di popoli e di gruppi sociali a fini storico-soprannaturali o collegate a tali fini. Più che ogni altro popolo, Israele ebbe una vocazione manifesta. Conservare la fede nel Dio uno, creatore e signore di tutto e di tutti; mantenere e fomentare la tradizione messianica di un redentore, fu una vocazione soprannaturale. Questa, di epoca in epoca, ebbe la sua particolare attuazione; creò azioni grandiose e responsabilità collettive; ebbe i suoi profeti, i suoi martiri e rivendicatori. Tutta l'esistenza di quel popolo, le sue vicende, le sue guerre, le sue sconfitte e deportazioni, furono subordinate a una simile vocazione. Cantava Tobia: « ... Egli (Dio) vi fece disperdere fra popoli che non lo conoscevano, acciò narraste le sue meraviglie e insegnaste ad essi che non vi è altro Dio onnipotente oltre di Lui » (Tob. 13, 4). E più sotto: « a te verranno le genti da lontano, e portando doni in te adoreranno il Signore » (ib. 14). Ciò ripetono ad ogni passo i Salmi e i Profeti. Dopo l'avvento del Cristianesimo non è cessata una speciale funzione dell'ebraismo, quella di testimonio dei Libri Santi in tutte le plaghe della terra. Può riguardarsi quale vocazione permanente della più lunga tradizione che esista nel mondo, da Mosè ad oggi, in una realtà vivente e in una solidarietà misteriosa.

I Padri della chiesa non mancarono di segnalare una vocazione romana, della Roma repubblicana e imperiale, a preparare la diffusione del Cristianesimo a mezzo della unificazione del mondo allora conosciuto, sottoposto ad un potere centrale, e da una città che doveva divenire sede della cattedra di san Pietro. Sotto un simile aspetto può parlarsi anche di doppia vocazione del mondo greco prima di Cristo, attuata nella formazione dell'impero macedone fino all'India, quale mezzo dell'unificazione del mondo allora conosciuto e mezzo di comunica-

zione della buona novella alle regioni più distanti e sconosciute; e nella diffusione della cultura e della lingua che servì alla predicazione umana del messaggio cristiano.

I profeti d'Israele, col mettere in rilievo la vocazione dei diversi imperi orientali nei rapporti con il popolo eletto, han dato l'idea di simili vocazioni particolari. Nel corso della storia, Dio chiama questo o quel popolo, questo o quell'altro personaggio, re o profeta, non importa se pagano, a servire come ministro del suo volere, ad adempiere una funzione nell'economia delle manifestazioni divine, a rendere un servizio alla edificazione del regno di Dio.

Nella piccolezza della nostra mente, noi possiamo attribuire una determinata funzione a popoli e avvenimenti storici, vicini o lontani, in paese cristiano o infedele; ma noi non faremmo altro che delle supposizioni. Dove ci manca una parola scritturale e profetica o una tradizione chiara del pensiero cristiano, non possiamo che andare a tentoni nel dar credenza alle nostre vedute. È meglio astenersene. In linea generale si può affermare che, in quanto un gruppo sociale (famiglia, popolo, nazione, regno) realizza la verità e il bene nel suo specifico carattere storico, in quel tanto partecipa, sia pure indirettamente e sul piano della vita terrena, alla vocazione di cooperare al regno di Dio.

Disse san Paolo agli ateniesi: *« Egli (Dio) fece che l'umana progenie nata da un solo uomo, si spandesse su tutta la faccia della terra ed ha determinato il tempo ed i confini della loro dimora, affinchè cerchino Dio e si sforzino di trovarlo pur andando a tastoni. E non è già che Egli sia lontano da ciascuno di noi, poichè in Lui abbiamo la vita, il movimento e l'essere, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Noi siamo progenie di Lui »* (Act. 17, 26-28). Le società, gli stati, gli imperi mirano alla loro vitalità, hanno fini naturali specifici, non devono uscire fuori dai propri fini, nè arrogarsi fini superiori. La Provvidenza può dar loro delle vocazioni estrinseche, che potranno restare anche ignote; esse nasceranno come cosa naturale dalle condizioni esistenziali, dagli avvenimenti occasionali, per virtù o per colpe umane, per le qualità o i difetti di un popolo. *Gli uomini si agitano ed è Dio che li muove*, è un adagio della sapienza tradizionale che risponde a un profondo sentire; è il contatto mi-

sterioso con Dio non solo dei singoli uomini ma di intere comunità.

Nella concezione religiosa della famiglia cristiana, la finalità soprannaturale sboccia da quella, tutta naturale, di generare ed educare i figli e di mutualmente aiutarsi, alimentando l'amore umano nobilitato dalla religione. La vocazione cristiana di tutte le famiglie è di cooperare alla salvezza dei propri figli. I parenti nel generarli cooperano con Dio, che in quell'istante crea le nuove anime con cui informare i corpi. Anche la famiglia non cristiana ha la stessa vocazione della salvezza dei propri figli, educandoli nella morale naturale e nel culto religioso. Quel che si dice della famiglia, nel suo fine specifico, si può estendere ad ogni società naturale, compresi gli stati, le federazioni di stati e le società internazionali. Il fine di ciascuna società, in quanto per sé morale o basato sulla morale, porta ad una cooperazione di bene sì da render la società stessa docile strumento nelle mani di Dio.

Che dire degli stati dei paesi cristiani? Nella concezione tradizionale essi dovrebbero cooperare con la chiesa ai fini soprannaturali. Ma, a parte il modo storico e pratico di concepire tale cooperazione (che non fa oggetto di questo studio) (*), non può disconoscersi che una speciale vocazione sia data agli stati dei paesi cristiani, vocazione storicamente resa evidente in tante circostanze, come nella diffusione della cultura e civiltà cristiana, nell'azione missionaria nel mondo, nella difesa della cristianità da popoli islamici, tartari e barbari. È vero che spesso, invece di servire di aiuto al Cristianesimo, le potenze cristiane ne sono state di grave ostacolo; e divenendo perfino persecutrici della chiesa, ne hanno impedito la diffusione. Questi fatti non provano nulla contro la vocazione speciale dei gruppi sociali; solo danno un segno del come i gruppi sociali rispondono o no alla vocazione divina. Perfino nelle diverse condizioni delle società umane e delle varie razze, nelle differenze dei popoli civili e incivili, superiori o inferiori, egemonici o soggetti, in auge o in decadenza, noi possiamo vedere i segni di vocazioni speciali,

(*) v. LUIGI STURZO, *Chiesa e Stato*. Bologna, Zanichelli, voll. 2, 1958-1959.

come utilizzazione, da parte di Dio, della varietà delle condizioni umane all'edificazione del suo regno.

San Paolo nell'epistola ai Romani getta un fascio di luce sul mistero della vocazione dei popoli, nel loro organizzarsi sulla terra e nella loro mondana attività, in quanto destinati a fini superiori. Giacobbe ed Esaù, nati gemelli, furono destinati uno al dominio l'altro alla soggezione: « *il maggiore sarà servo del minore conforme sta scritto: ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù* » (Rom. 9, 13). Qui si parla non solo della soggezione di Esaù per la primogenitura attribuita a Giacobbe, ma anche della soggezione del popolo discendente da Esaù (Edom) soggetto ai discendenti di Giacobbe (Israel). Nello stesso capo san Paolo, citando l'Esodo (9, 16), scrive: « *Dice la Scrittura a Faraone: per questo appunto ti ho suscitato, per mostrare in te la mia potenza e perchè sia annunziato in tutto il mondo il mio nome* » (ib., 17). Questi richiami danno motivo a san Paolo di affermare l'insindacabile volere di Dio sul destino dei popoli, tutti, secondo il loro posto, chiamati a una vocazione superiore, sia che si presentino come *vasi di predilezione*, sia come *vasi di collera divina*. « *Non ha il formatore dell'argilla facoltà di fare della stessa pasta il vaso di uso onorevole e quello spregevole?* » (ib., 21).

Non è il popolo, come collettività, il termine risolutivo dell'azione divina; essa arriva all'uomo in particolare. Però la società come tale e gli uomini che agiscono sul piano sociale e ne hanno la responsabilità, prendono una posizione importante nel mistero della vocazione, « *perchè sia annunziato in tutto il mondo il mio Nome* ». La società, come elemento terreno dell'attività umana, diviene la matrice di una selezione di uomini destinati a una particolare missione.

San Paolo, insistendo sul tema della elezione o riprovazione dei popoli, cita Isaia: « *Se anche il numero dei figli d'Israele fosse come la rena del mare, non sarà salvato che il residuo* » (ib., 27). Isaia parla in questo punto della spedizione di Teglafalasar, profetizzando sui pochi che si salveranno, perchè « *non continueranno più ad appoggiarsi su colui che li percuote, ma si appoggeranno sul Signore, sul Santo d'Israele sinceramente* » (Is. 10, 20). Continuando, san Paolo insiste, citando di nuovo

Isaia: « *Se il Dio degli eserciti non avesse lasciato a noi un seme, noi saremmo diventati come Sodoma e ci saremmo assomigliati a Gomorra* » (ib. 29). Questo residuo, questo seme, sono, per Paolo, gli ebrei convertiti al Cristianesimo, perchè « *Dio non ha rigettato il suo popolo che fin da prima lo conobbe* » (Rom. 11, 2). E, ricordando l'invocazione di Elia, che si credeva il solo rimasto fedele in Israele, fa propria la risposta che gli diede la voce divina: « *Mi sono riserbato settemila uomini, i quali non piegarono il ginocchio a Balaal* » (ib. 4). La vocazione speciale alla quale era chiamato Israele fu intesa da pochi, ma sempre risorgenti in una continua selezione fra i molti che la dimenticavano. Così è stato in ogni tempo, anche nel periodo cristiano, e sarà fino alla fine dei secoli.

La funzione del « residuo fedele », del « seme dei giusti », dei « pochi eletti », nella storia dei popoli e della chiesa è di una importanza capitale. I molti « *vocati* » non rispondono all'appello, perchè o non comprendono la loro vocazione ovvero sono troppo impigliati nella vita temporale mondana. I pochi rimasti fedeli, « *che non piegarono il ginocchio a Balaal* », i « *settemila* » (numero simbolico il sette in quanto indica pienezza di virtù), sono riserbati da Dio per realizzare il suo regno nella rispondenza ad una vocazione soprannaturale (che loro può rimanere ignota), che s'identifica con la fedeltà alla legge di Dio. Questo seme si riproduce nei secoli finchè « *la totalità dei gentili* » sarà entrata, « *allora tutto Israele si salverà* » (ib. 25-27).

Quest'ultima profezia è legata all'altra del Vangelo: « *sarà un solo ovile e un solo pastore* » (Jo. 10, 16). Per diverse vie dovrà arrivarsi all'unificazione cristiana dei popoli nella conoscenza della verità: la tradizione patriarcale con le sue deviazioni, misconoscenze, dimenticanze; la paternità di Abramo nella fede e fedeltà a Dio, la missione d'Israele, le profezie; il barlume della ragione e della tradizione insieme unite presso i gentili; e poi, la pienezza dei tempi e la venuta di Gesù Cristo, la fondazione della sua chiesa, le persecuzioni e i trionfi, le eresie e gli scismi, le decadenze e le riprese, le deviazioni e l'azione missionaria degli ordini religiosi, la negazione laica e la vocazione del laicato nell'azione cattolica e sociale; quale cammino nell'attuazione del soprannaturale nella storia!

Quando sembra che l'unificazione spirituale della umanità (un ovile, un pastore) sia più lontana e più compromessa che mai, allora rigermina il « seme degli eletti », si rivedono « i settemila che non piegarono il ginocchio a Balaal ». Elia non è più solo; un gran passo si è fatto verso l'avvenire. L'umanità è ancora giovane; i due millenni di Cristianesimo sono « come il giorno di ieri che è passato ». Chissà quanti millenni ancora per arrivare « ai nuovi cieli e alla nuova terra »! Ma Dio non conta i millenni, guarda a coloro (ai « settemila ») che rispondono al suo appello.

Qualsiasi vocazione storica di gruppi sociali non può concepirsi se non come destinata a condizionare, agevolare, sviluppare, perfezionare la vocazione di ciascun individuo. Anche per la vita soprannaturale, la società è mezzo e non fine; il fine è l'uomo. Nello stesso ordine della carità, quando può sembrare che l'individuo divenga un mezzo e la società un fine — *« nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici »* (Jo. 15, 13) — allora l'inversione non è che apparente, perchè *« chi avrà perduta la vita per me costui la ritroverà »* (Mt. 10, 39). Egli ha adempiuto alla sua vocazione personale che si manifesta nel sacrificio; ha realizzato tutto quanto nella sua personalità era accumulato di bene, per poterlo offrire a vantaggio dei fratelli.

La vita del soprannaturale consiste nell'amore soprannaturale a Dio e al prossimo per la grazia, come la vita naturale sta nell'amore a Dio e al prossimo con le sole forze naturali. Il misterioso e consolante per noi (e tanto pieno di responsabilità) si è che non possiamo vivere una semplice vita naturale, essendo stati chiamati alla vita soprannaturale e ad essa elevati, o potenzialmente o in atto. Non c'è che un'alternativa: o unificare il nostro amore naturale con quello soprannaturale, trasportando in tale vita superiore tutti i valori naturali e inverandoli in essa; ovvero decadere dalla stessa natura, negando perfino l'amore naturale, che sarà trasformato in egoismo, odio e morte.

Per questo, ogni forma sociale è riguardata sotto un duplice aspetto: come mezzo per lo sviluppo della personalità spirituale di ciascuno, e come comunione di beni per via dell'amore reci-

proco. Per coloro che vivono la vita soprannaturale, la stessa società diviene anche una specie di fine, che non potendosi esaurire in se stessa, appella Dio, in cui solo si perfezionano tanto la propria vita spirituale quanto la comunione dei beni sociali.

Il problema della nostra salvezza, che è fondamentale per ciascuno di noi, non può essere posto e risolto che in una società con Dio e con gli uomini. « *Quello che abbiamo veduto e udito lo annunziamo a voi, affinché pur voi abbiate società con noi e la società nostra sia col Padre e col Figliol Suo Gesù Cristo* » (I Jo. 1, 3). È tutto detto del valore sociale della nostra vocazione personale alla vita soprannaturale.

Se immaginiamo per un momento l'esistenza straordinaria di un uomo isolato in un deserto, a cui un angelo o Dio direttamente riveli i misteri della salute, che riceva il battesimo nel desiderio e rimanga fino alla morte fedele a Dio, senza che mai abbia visto o avvicinato altro uomo, anche in tale caso ipotetico, quell'uomo è da reputarsi in società con gli altri fedeli per il battesimo di desiderio, in società con Dio per la grazia ricevuta e fedelmente conservata; egli sarà nella chiesa visibile, pur essendo ciò conosciuto solo da Dio; egli vivrà in Dio la vita sociale con gli uomini, pur restando isolato nel deserto, egli pregherà e meriterà anche per i fratelli che non conosce e non incontrerà mai. Egli potrà dare alla società più che non ciascun altro che in essa vive e lavora.

Ciascuno ha il suo compito nella vita sociale terrena, ciascuno mette la propria attività a vantaggio comune anche a scopi naturali; ma « *tutto coopera a bene per coloro che amano Dio, che sono chiamati, secondo il suo proposito, alla santificazione* » (Rom. 8, 28). I valori terreni si trasformano in valori soprannaturali per l'appello all'unificazione di vita. Nella concezione cristiana la vita umana non è negata, è perfezionata. La parziale negazione, quando avviene, — come da coloro che abbracciano la verginità per vocazione, — è in funzione di una vita più intensa di amore a Dio e agli uomini. La società, nel doppio aspetto naturale e soprannaturale, è vissuta dal cristiano, attraverso l'amore, in tutti i gradi della sua attività, in tutte le forme della sua vocazione, nello stesso atto in cui egli cerca la sua salvezza spirituale.

La concezione egoistica della propria salvezza quale un ripiegamento su sè stesso, negando i rapporti sociali, non è una concezione cristiana. Non esiste, non può esistere un amore di Dio senza amore del prossimo; non una società con Dio senza la società con i fratelli. Si è falsamente attribuito un senso egoistico a coloro che preferiscono la vita dell'eremo o la clausura monastica, a coloro che si danno alla vita contemplativa più che all'attiva. Ma ciò deriva da un errore di prospettiva, quando non è effetto di pregiudizio e d'incomprensioni. Non si dà una vita soprannaturale che non riunisca insieme la contemplazione e l'attività. La classifica dell'una o dell'altra maniera è solo data dall'orientamento generale e dai fini pratici che si vogliono raggiungere. Non si manca di attività nella celebre sintesi benedettina *ora et labora*, pur cercando nel silenzio e nella contemplazione la migliore via di vivere con Dio. Le vie pratiche del bene sono innumerevoli e nella loro varietà si adattano ai bisogni, alle inclinazioni, alle vocazioni di ciascuno.

S'intrecciano le vocazioni: la naturale serve alla soprannaturale e vi si subordina; la soprannaturale valorizza e consolida la naturale. L'individuo influisce sulla società, crea l'ambiente sociale, vi dà la sua impronta; lo può viziare con i suoi difetti, lo può ingrandire con le sue virtù. La società riversa sull'individuo i valori complessi formati in essa per l'attività associata e collettiva. Circola, con misteriosa vitalità, la linfa spirituale della grazia, permea tutti gli organismi umani, ne plasma i tessuti, espelle i maligni umori, ne sprigiona le forze; trasforma i fanciulli in eroi, i vegliardi in lottatori, acuisce il senso del divino, eleva alle più alte contemplazioni della verità.

Tutti, individui e società, in reciproca azione e reazione, sul piano naturale e su quello soprannaturale, rispondono o cooperano, direttamente o indirettamente, alla vocazione universale, da realizzarsi per mezzo delle forme sociali e in ciascuno di noi, al bene e alla cognizione di Dio; tutti, così, divengono, in modo misterioso, cooperatori di Dio per l'edificazione del suo regno.

III.

PREDESTINAZIONE

L'elevazione soprannaturale del genere umano, la missione storica di ciascun gruppo umano, la finalità propria della chiesa sono dirette alla realizzazione della vocazione individuale di ciascuno di noi, che non può attuarsi che nello spirito della vocazione universale e nell'ambiente storico della vita sociale. Ora, essendo la vocazione personale inizio della vita eterna, tutto il complesso del destino di ciascuno si risolve nella nostra predestinazione.

Si apre davanti a noi un mistero insondabile, del quale non abbiamo che i dati analitici della rivelazione. Noi non siamo capaci di comporli in unica sintesi, perchè il mistero supera la nostra facoltà di comprensione. E per tanto, noi siamo portati, come farfalla alla lucerna, a vivere di questo mistero, che è il mistero stesso della giustizia e misericordia di Dio, il mistero della nostra libertà, dell'esistenza del male morale, dei nostri rapporti con Dio nella sintesi di natura e di sopra-natura.

La predestinazione fu definita da sant'Agostino, in una formula accettata in tutti i tempi, come « *la prescienza e la preparazione dei benefici di Dio, per i quali sono certissimamente salvati coloro che sono salvati* ». Questo importa anzitutto che senza la grazia non si può avere inizio di salute, nè ottenere meriti di buone opere, nè perseverare nel bene sino alla fine. La grazia è gratuita, non dovuta; così la distribuzione della grazia dipende esclusivamente dalla libera volontà di Dio, che sceglie i suoi, ai quali dà quanto sarà loro necessario, e più ancora, per arrivare alla salute.

D'altro lato, è pure di fede che « *Dio salvatore nostro vuole che tutti gli uomini si salvino e pervengano al riconoscimento della verità* », che a coloro che corrispondono alla sua chiamata Egli non nega le grazie necessarie alla salute (la quale non pertanto resta sempre un dono gratuito di Dio), e che a coloro che non vi corrispondono o dopo avervi corrisposto tornano alla colpa, egli applica la sua giustizia di condanna. Dice san Pro-

spero di Aquitania, che è dono di chi salva se certi si salvano, è per causa propria se altri periscono: « *quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod quidam pereunt, pereuntium est meritum* ». La sintesi conciliativa di questi due termini: l'amore di predilezione di Dio verso gli eletti e la giustizia verso i reprobì, è per noi un mistero. Tale conciliazione si compie nella volontà di Dio che noi arriviamo a conoscere solo nei suoi effetti; ma questi ci si presentano analiticamente in un apparente insondabile contrasto.

Se la volontà salvifica di Dio, per essere efficace in ciascuno di noi dovesse essere condizionata dalle nostre opere buone, non sarebbe sovrana e libera; ma se non dipende dalle nostre opere, per quale ragione non fu efficace nei reprobì? I teologi ci dicono che gli eletti, per esser tali, hanno corrisposto alla grazia e nella continuità della corrispondenza si sono preparati a ricevere la grazia della perseveranza finale; mentre i reprobì hanno mancato volontariamente a tale corrispondenza. Tutto ciò è incontestabile; ma si potrebbe insistere: perchè i reprobì non ebbero una grazia tale da superare la loro mancanza di corrispondenza sì da essere atti a ricevere il dono della grazia finale? Forse Dio non poteva far ciò? Non poteva usare con Giuda Iscariota come con Pietro e con Paolo?

Nessuno può pretendere di penetrare il mistero della distribuzione delle grazie e come queste siano così efficaci da vincere la nostra volontà senza toglierle la libertà, ovvero siano appena sufficienti a farci sentire l'esistenza del bene, senza che la nostra volontà vi aderisca. Senza dubbio, sia che facciamo il bene sia che scegliamo il male, noi siamo liberamente responsabili delle nostre azioni; Dio ci computa il bene a merito per il premio, il male a motivo e misura del castigo. È certo ancora, che senza la grazia il bene a nulla ci vale perchè privo del carattere di bene soprannaturale; che solo per la grazia il male operato viene cancellato e dà motivo (per via della contrizione e della penitenza) a nuovi e forse maggiori meriti.

C'è, dunque, un mistero dentro di noi, dove a nostra insaputa si opera la conciliazione della grazia con la libertà, il superamento del male nel bene soprannaturale, la coesistenza dei meriti personali con la gratuità della grazia. C'è un altro mi-

stero in Dio dove si concilia la volontà salvifica per tutti gli uomini con la condanna dei reprobì; la prescienza divina con la nostra libertà, l'efficacia oggettiva della grazia data con la possibilità del rigetto di essa da parte del peccatore ostinato.

I teologi, per chiarire in certo modo i termini di tale mistero in noi e in Dio o almeno per presentarlo alla mente nostra sgombrato di contraddizioni, hanno seguito diverse scuole, pur dentro i termini delle definizioni dogmatiche e delle condanne degli errori corrispondenti. Secondo l'affermazione di san Tommaso (*): « è impossibile che tutto l'effetto della predestinazione abbia in comune, da parte nostra, alcuna causalità, perchè tutto ciò che è nell'uomo, che l'ordina alla salute, è tutto compreso sotto l'effetto della predestinazione, anche la stessa preparazione alla grazia ». E sull'affermazione del santo si è poi venuta a formare la teoria dei tomisti. I molinisti, dal canto loro, opinano; a) che la grazia della perseveranza è efficace secondo la previsione che Dio ha del nostro consenso; b) che se la predestinazione, presa nel suo complesso, è sempre gratuita e indipendente dai nostri meriti, pure Dio ha la prescienza dell'uso che noi faremo del nostro libero arbitrio.

La teoria tomista, nella sua rigidità, corrisponde ad una concezione totale del mistero della predilezione e della giustizia di Dio libero e arbitro sovrano; e appella nelle creature una fiducia completa e cieca, che rende più soggetti e aderenti alla volontà divina. La teoria molinista mette in rilievo la nostra libertà, la nostra personalità ed eccita ad un'attiosa corrispondenza alla grazia.

Nell'esperienza pratica può notarsi che per le persone che s'iniziano alla vita spirituale o che ancora vivono tra il mondo e Dio (divisi, come dice san Paolo), la teoria molinista è più psicologica, attenua le ansie derivanti da incomprendimento o da troppa voglia di comprendere e spinge ad abbondare in buone opere. Per le anime avviate alla perfezione, per le contemplative, per le perfette, la teoria tomistica serve a distaccarle ancora di più da sè stesse e ad avvicinarle a Dio nella sua luminosità inaccessibile e nei bagliori della sua infinità. Tra l'una e l'altra teoria

(*) S. Th. I, q. XXIII, a V.

vi sono gradazioni e ricerche intellettualistiche, per conciliare, anzi che i termini del mistero, gli stati d'animo che si sviluppano nello studio o nella contemplazione di tale mistero.

Per l'utilità di questo studio, occorre chiarire in che consista il nostro libero arbitrio e come possa cooperare alla salute eterna senza che esso divenga, almeno in parte, causa della nostra predestinazione.

Nessuno oramai, come un tempo si usava, arriva a negare una tal quale libertà interiore nei nostri atti; la teoria del completo determinismo negli atti umani può dirsi sorpassata. Però molti contestano che il libero arbitrio consista nella possibilità di scelta fra due beni diversi, ovvero fra il bene e il male (questo appreso come bene); nel fatto, essi osservano, la scelta (se scelta vi è mai) può dirsi consumata più che per il volere, per l'apprezzamento del giudizio; — il gioco della comparazione dei beni da scegliere è superato per l'interferire di appetiti sensitivi o intellettivi, istintivi o riflessi, che pur eccitando la volontà attenuano la responsabilità; — il condizionamento fisico, economico e sociale di ogni attività umana diminuisce le possibilità di una vera scelta, mentre ci mette in una specie di necessità negativa.

A smontare questo cumulo di obiezioni basta riconoscere che sulla natura del libero arbitrio nulla influisce se le possibilità di scelta e di attività siano innumerevoli o ridottissime; il condizionamento della nostra esistenza (sia fisico o psicologico, sia economico o sociale) può riuscire tanto a spingere la nostra attività ad un grado eccezionalmente intenso, quanto a ridurla ad una specie di abitudine automatica.

Che la nostra volontà sia libera è reso evidente dalla conquista della padronanza di noi stessi, in qualsiasi circostanza possiamo trovarci: l'inizio di liberazione del nostro essere superiore dai legami della vita sensitiva, l'acquisto della facilità di volere contro i nostri stessi desideri più acuti e vivaci, il dominio delle nostre passioni e la prontezza di tenerle a freno. Ancora: una successiva liberazione del nostro intelletto dalla presunzione orgogliosa di voler giudicare tutto, e quindi una maggior comprensione dell'ambiente in cui viviamo. Ancora: una più amorosa confidenza, fatta di bontà e di compassione, del nostro pros-

simo, dei nostri nemici, che diviene una più profonda comprensione della storia. Così si arriva ad una liberazione progressiva di noi stessi, un acquisto di libertà del nostro volere, un'assimilazione di noi negli altri, per una specie di volontaria immedesimazione, che si risolve in una purificazione interiore e in un intenso amore della verità.

La verità libera dall'errore, dal male, dalle deviazioni; l'amore ci eleva sopra noi stessi nella comprensione degli altri. Verità e amore sono, allo stesso tempo, vita del nostro spirito personale e vita della società; tali vite non sono due, ma una; unica vita individuale-sociale. Come potrebbe il nostro spirito vivere della verità e dell'amore senza libertà interiore? Come senza libertà potrebbe il tesoro di verità e di amore essere riversato nella società?

Si dice che noi siamo costretti a dare la nostra adesione intellettuale di fronte all'evidenza della verità, sia essa l'evidenza di un fatto, sia l'evidenza di un primo principio; ed è vero, vi è una specie di determinismo intellettuale. Il non voler cedere all'evidenza della verità è un volersi staccare, per cieca ostinazione, dalla vita sociale che si basa sulla convergenza delle menti al vero comunemente appreso; questo è detto peccato contro lo spirito. L'evidenza della verità ha i suoi gradi, andando dalla pienezza, cui è impossibile il rifiuto, fino alla mera probabilità. Anche per la verità in particolare, si dà luogo alla scelta motivata, come si dà per il bene in particolare, pur subendo per naturale inclinazione il determinismo del bene genericamente appreso.

Quanti non sono nell'errore, invincibilmente, come dicono i moralisti? Tale invincibilità non è per determinismo; è per una sequela di atti intellettivi e volitivi, tradizionali e collettivi, che creano in noi delle abitudini mentali, degli orientamenti costanti, una specie di logica personale, che ci fanno aderire all'errore come a una verità inconcussa. Noi ci affezioniamo alle verità, alle mezze-verità e agli errori creduti verità, di cui viviamo e che formano il sostrato permanente delle nuove volizioni. E queste, non pertanto, sono sempre libere, attingono a una responsabilità personale irrefragabile, nell'*hinc et nunc* dei nostri atti. Perché il libero arbitrio, preso come auto-iniziativa, come

tendenza a liberare noi stessi dall'errore, dal male, dalle passioni, come autodecisione delle nostre azioni, come facoltà di revisione dei nostri orientamenti, di correzione delle nostre abitudini, come dominio su noi stessi, è connaturale alla nostra essenza spirituale intellettiva. Da ciò deriva in noi la piena responsabilità dei nostri atti e delle nostre colpe.

Un sentimento fondamentale è in noi stessi, che per sè è indifferenziato e che può portarci tanto verso il bene che verso il male. Esso non è conseguenza della colpa di origine, al contrario esso occasionò la colpa degli angeli ribelli. È questo il sentimento della nostra personalità che può portare alla ricerca della verità e alla caduta in errore, alla vittoria su noi stessi e alla soggezione ai nostri istinti. Se porta verso il bene si chiama umiltà, se verso il male si chiama superbia; la prima dice: « *ecco l'ancella del Signore* », l'altra dice: « *sarò siccome Dio* ».

In un'analisi filosofica dell'azione umana, noi troviamo alla radice la tendenza di ciascuno a fare sè stesso centro della propria attività interiore ed esterna, ad espandersi, a realizzare sè e le proprie facoltà, a cercare in sè e fuori quel che risponde ai suoi bisogni, alle sue aspirazioni, alla sua vita. Tutto per lui prende nome e colore di verità e di bene, tutto è sete di sapere e bisogno di amare; in una parola, realtà di vivere. L'umiltà o la superbia ne coloriscono gli impulsi, le tendenze, gli atti.

Pigliamo le parole umiltà e superbia dall'ascetica cristiana; possiamo tradurle, per chiarire il nostro punto di vista, in valutazione vera o falsa della personalità propria, e quindi in amore proprio ordinato o disordinato. È sempre la verità e l'amore quel che noi cerchiamo; impossibile cercare altro, impossibile soddisfare di altro. Tutta la realtà interna ed esterna si trasmuta in verità e amore. L'umiltà è il modo più sicuro di arrivare all'una e all'altra; la superbia al contrario ce ne allontana.

Giustamente si dice che la libertà del male non è vera libertà; quella che ebbero gli angeli prima del peccato e che hanno gli uomini su questa terra inesattamente si chiama libertà del male. L'oggetto del volere è sempre il bene. Quando la nostra personalità si proietta come un valore unico e incontrastato, noi vi aderiamo come bene finalistico: è allora che non riusciamo

più a risolvere il nostro essere nella verità e il nostro egoismo nell'amore: la superbia ne è l'ostacolo.

Il problema va posto così: la volontà inclina al bene non ciecamente ma illuminata dall'intelletto. Quello fra i beni che percepiamo immediatamente è il proprio essere. Se fossimo Dio, noi, conoscendoci e amandoci, formeremmo società con noi stessi pur restando noi stessi un solo (il mistero della Trinità). Ma noi siamo finiti; la conoscenza del nostro io appella subito un non io, un fuori di noi; l'amore verso di noi non è completo se non si espande fuori di noi, verso un necessario completamento.

- In questa limitatezza sta tutto il mistero della personalità umana, del suo operare e della possibilità della colpa. Il male è là in radice, e si chiama superbia, quando ci valutiamo al di là della nostra finitezza, mettendoci al disopra degli altri uomini e, sia indirettamente sia direttamente, al posto di Dio. Nella colpa c'è sempre una negazione implicita degli altri come esseri uguali a noi e di Dio come essere supremo.

Nelle Scritture Dio e il bene sono chiamati verità o la verità; il diavolo e il male sono chiamati menzogna o la menzogna. Il bene è verità, nella triplice corrispondenza: della realtà alla sua essenza, — del grado di realtà di un essere a quello degli altri; — della riconoscenza e manifestazione di tali rispondenze in faccia agli uomini e in faccia a Dio. La colpa altera questa triplice verità, nella estimazione pratica che ne fa chi pecca; egli così opera la menzogna, perchè si stima fine a sè stesso, superiore agli altri, indipendente da Dio. Il peccatore mentisce primieramente a se stesso. « *Saremo siccome dèi* », ripetono dentro di sè Adamo ed Eva nel mangiare il pomo proibito; ecco non solo un errore, ma una menzogna; l'errore, colpevolmente apprezzato come verità e dichiarato tale, è menzogna. In ogni nostro pensiero c'è l'espressione interiore, fatta a noi stessi, della verità o dell'errore che contiene il giudizio che precede l'azione. La menzogna è l'errore conosciuto ed espresso come verità. Ogni menzogna interiore deriva da eccessivo amore di sè e produce la colpa; la quale non è altro che l'atto pratico che compie l'orgoglio interiore. Sia che violiamo il precetto di amar Dio o quello di amare il prossimo, non facciamo altro che preporci a Dio e

al prossimo, attribuendoci quel che non abbiamo: compiamo una menzogna.

Potendo noi sempre correggere il nostro giudizio menzognero al lume della verità: — la menzogna si insinua in noi solo per il nostro orgoglio, per uno stato d'animo interiore, del quale è possibile liberarci, — noi portiamo intera la responsabilità dei nostri atti. Sia che consideriamo il libero arbitrio quale nostra iniziativa liberatrice, dal lato del soggetto; sia che la consideriamo, come usualmente si fa, quale libertà di scelta, dal lato dell'oggetto; noi abbiamo la facoltà di superare la superbia che acceca e di regolarci secondo l'umiltà che illumina. Noi uomini liberi siamo responsabili dei nostri atti e portiamo in noi la possibilità della caduta, tutte le volte che, amandoci fuori misura, neghiamo i vincoli di società con gli uomini e con Dio, nella loro proporzionalità e nel loro finalismo, e, cedendo alla superbia, neghiamo la verità e l'amore in cui s'incentra ogni vita naturale e soprannaturale.

Se siamo noi soli la causa del male che facciamo, non può dirsi lo stesso del bene che possiamo fare. Noi cooperiamo al bene, ma non è per nostra virtù che lo facciamo. Si suole distinguere il bene naturale, che deriva dalla capacità umana, da quello soprannaturale, che non può farsi se non con la grazia e per la grazia. Come analisi oggettiva, astraendo dalla realtà psicologica ed effettiva, la distinzione è esatta e valida. Ogni atto buono contiene un inizio di verità e di amore, altrimenti non potrebbe essere buono. Chiunque dà un'elemosina per puro atto di carità, senza mescolanza di vanagloria o di altro basso sentimento, senza secondo fine, ha fatto un'opera buona, che difficilmente può essere scompagnata da una mozione di grazia. Così dovrà dirsi di ogni altro atto buono, quando esso si presenta di carattere naturale, come l'amore ai genitori, la fedeltà alla moglie, la cura e buona educazione dei figli, l'onestà negli affari, il rispetto delle leggi, e così via.

Il carattere di verità e di amore che si trova in ogni atto buono naturalmente concepito, partecipa in certo modo al valore di verità e amore soprannaturale. Ad ogni atto buono fatto rettamente nello stato soprannaturale, in cui è costituito potenzialmente tutto l'uman genere, non manca l'influsso della grazia,

sia essa abituale e attuale insieme per coloro che hanno superato il peccato; sia preveniente, eccitante o concomitante per coloro che, pur essendo in colpa, fanno delle opere buone. Quale vera bontà agli occhi di Dio potrebbero avere le azioni umane che non fossero mosse dalla grazia? Coloro che non fanno il bene per il bene, ma per utilità propria, per ottenere lode e plauso dagli uomini, « ricevettero la loro mercede », perchè della lode e del vantaggio essi furono autori finalistici, e non mai del bene, che fu solo un pretesto, un'occasione, un movente esterno.

Nel semplificare così l'azione umana, non intendiamo ridurla all'assurdo; noi siamo più complessi nella nostra psicologia dell'azione; mescoliamo i sentimenti nobili con i volgari; spesso non ci rendiamo conto noi stessi di certi sentimenti che sono istintivi e concomitanti all'azione. Occorre arrivare al fondo del cuore e scrutare lo stato abituale delle sue inclinazioni e dei suoi affetti, per giudicare del valore dei nostri atti (*). La grazia non sopprime la natura, che rimane con le sue inclinazioni buone e cattive, con la sua libertà verso il bene reale e verso il bene apparente, che si risolve in male. La grazia ha preso possesso del bene che può fare l'umanità; ogni bene è posto sotto l'influsso della grazia ed è espressione diretta o indiretta di vita soprannaturale.

Nessuno pensi che noi tendiamo a confondere i due ordini, il naturale e il soprannaturale, o che attenuiamo il primo per il secondo. Noi stiamo dentro i limiti tradizionali della teologia: che l'uomo, dopo la colpa di origine, non può senza la grazia, sia preveniente sia concomitante, emettere atti soprannaturali preparatori della giustificazione; — che la grazia è richiesta all'inizio della fede e a qualsiasi desiderio efficace di ciascun atto salutare; — che l'uomo, nelle attuali condizioni, non può senza la grazia osservare costantemente tutta la legge naturale e superare tutte le tentazioni.

I teologi prendon cura di mantenere distinto l'ordine soprannaturale dal naturale, primo per affermare in tutti i modi la

(*) « Dal cuore, infatti, vengono i cattivi pensieri, gli omicidi, gli adulteri, le fornicazioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie » (Mt. 15, 19).

gratuità della grazia e l'impotenza della natura a sorpassare il proprio ordine; secondo, per marcare la responsabilità dell'uomo, considerato nel puro ordine naturale, se egli cade nelle colpe e non cerca Dio, al quale può arrivare con le sole forze della ragione. Donde la tesi complementare a quelle sopra indicate, che anche dopo la colpa di origine l'uomo può, senza la grazia, fare alcuni atti moralmente buoni.

La nostra posizione non contraddice a tali premesse: per noi gli atti moralmente buoni, se sono voluti e fatti per sè stessi, per dovere di coscienza, per ricerca del bene del prossimo, per onorare Dio, entrano, in concreto, nel quadro degli atti preparatori alla giustificazione o dei desideri efficaci degli atti salutari o dello sforzo di osservare la legge naturale; in sostanza, fanno parte del complesso psicologico ed etico di chi sente l'attrattiva del bene e la ripugnanza al male (sia pure in maniera difettosa per ignoranza o per debolezza). A tali atti non solo non manca la grazia, ma come tali e in tale complesso non possono essere concepiti e realizzati senza la grazia.

I teologi, guardando il problema dal lato della bontà di Dio, ripetono che « *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ». Ciò è interpretato da Billot e da altri: « a chi fa il bene che può secondo le sue forze e con l'aiuto della grazia, Dio non nega le grazie attuali; e a chi fa il bene con tali grazie attuali Dio non nega la grazia abituale ». È questo un processo graduale, da noi schematizzato per comprenderne i termini. Ma « *il vento soffia dove vuole e tu ne odi la voce ma non sai donde venga nè dove vada: così capita ad ogni cosa nata dallo Spirito* » (Jo. 3, 8). La tesi condannata dal concilio di Trento: « che tutti gli atti fatti prima della giustificazione, per qualsiasi ragione siano fatti, sono dei veri peccati », è molto lontana da quel che noi affermiamo circa gli atti naturalmente buoni ma fatti senza retta intenzione, per vantaggio personale, vanagloria, orgoglio. Non sono cattivi perchè manca la giustificazione, ma sono cattivi perchè resi tali dalla nostra volontà che ne dirige l'intenzione. Dall'altro lato, se la nostra volontà non li rende cattivi, la grazia opera in essi frutti di vita soprannaturale.

La scelta per la ricerca del bene non è fra piano naturale e piano soprannaturale, ma è fra il bene reso soprannaturale dalla

grazia e l'apparenza di un bene in quanto non è neanche secondo la natura razionale. Il puro bene naturale è solo astrattamente isolabile dall'azione umana come una possibilità o come una relazione solamente ipotetica; mentre il bene soprannaturale è la realtà concreta di tutti coloro che sentono la vocazione divina e seguono l'impulso della grazia. Non esiste una terza via.

Dato che per fare il bene occorre la grazia, -- ed è questa che caratterizza il bene, -- come può mai la nostra libertà coesistere con essa? Se, nonostante la grazia, noi pecciamo, essa non ha alcuna efficacia per noi; se per la grazia noi non pecciamo, non ne abbiamo alcun merito.

Posto così, il problema riesce insolubile. Si suole rispondere che Dio, autore della natura, non ne ha alterato i caratteri nel darci la grazia, non ha nemmeno cancellati gli effetti della decadenza della natura per la colpa di origine. Questa risposta constatata il fatto, non risolve l'antinomia dei termini. Lo stesso fatto constatava san Paolo: « ... mi è stato dato uno stimolo nella carne, un angelo di Satana che mi schiaffeggi. A questo riguardo tre volte pregai il Signore per esserne liberato; e mi disse: Basta a te la mia grazia, perchè la virtù raggiunge il suo perfezionamento nell'infermità » (2 Cor. 12, 7-9).

Non Dio solo con la sua grazia, non l'uomo solo con la sua volontà libera, ma Dio con l'uomo opera il bene; noi cooperiamo liberamente con Dio. Questa libera cooperazione fu perfetta nell'Uomo-Dio. Il Verbo incarnandosi unì nella sua persona l'umanità, perchè l'umanità cooperasse alla redenzione di tutti gli uomini. La libertà di Gesù come uomo non consisteva nella scelta fra il bene e il male. Sappiamo già come neppure nell'uomo sia questa libertà vera; quando scegliamo il male non lo prendiamo per male, ma per bene, quello che al momento della scelta ci appare il bene. La nostra responsabilità sta nelle premesse morali per cui arriviamo a tale scelta che si consuma nell'adesione finale a quel che di fatti è male. Queste premesse morali non sono in Gesù Cristo che « è stato provato in tutto a somiglianza di noi, salvo il peccato » (Hebr. 4, 15); non nella Vergine Maria, concepita immacolata per privilegio speciale. Gli altri uomini tanto più allontanano le premesse morali di cui sopra, quanto più essi aderiscono a Dio.

La libertà dell'uomo che entra nel regno della grazia e che vive della grazia può paragonarsi in certo modo alla libertà di un suonatore che, avendo acquistato la perfezione tecnica del suo strumento, non sbaglia neppure un tocco; però, se egli vuole sbagliare per atto di sua volontà, può sempre farlo, ma gli sarà perfino difficile; e se suona distratto in altri pensieri, gli può capitare di sbagliare. Altro esempio più evidente, perchè preso dall'esercizio delle virtù psico-morali più che da quelle tecniche: quell'infermiera che ha acquistato l'abitudine professionale e virtuosa di essere paziente con ogni sorta di ammalati, non arriva più ad impazientirsi. Se lo vorrà per essere più efficace presso un ammalato speciale, quasi non vi riesce. Si dirà perciò che essa non sia libera di scegliere fra la pazienza e l'impazienza?

Così è la grazia: non toglie la libertà all'uomo, ma aiuta a non cedere agli impulsi malefici, rafforza l'inclinazione al bene, trasforma il bene naturale in soprannaturale. Quando sulla via di Damasco Egli disse a Saulo: « *Io sono Gesù che tu perseguiti; ma dura cosa è per te ricalcitare al pungolo* » (Act. 9, 5), non gli tolse la libertà di aderire alla chiamata, gli fece sentire la difficoltà di resistere, tanto che Paolo tremando gli domandò: « *Signore, che vuoi ch'io faccia?* ». Forse che non s'impone alla nostra mente la evidenza del male che abbiamo fatto quando ci assale il rimorso? o quando il rimorso è in noi destato da un amico, da un predicatore, dal padre o dalla madre? E non siamo noi stessi che liberamente domandiamo perdono e promettiamo di non ritornare a cadere?

Perciò san Paolo afferma che aspetta da Dio il premio: « *Ho combattuto la buona battaglia, ho compiuto la mia carriera, ho conservato la fede; quel che resta è pronta per me la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi renderà in quel giorno* » (2 Tim. 4, 7-8). Come sarebbe possibile una corona di giustizia se non vi fossero i meriti personali? e come avere dei meriti senza la responsabilità delle opere buone soprannaturali? e come poterne avere la responsabilità senza libertà? e come possono tali meriti essere soprannaturali senza la grazia?

Sarà bene notare qui, di passaggio, che secondo i teologi, i meriti a noi computati, ci valgono a dare solo l'aumento di

grazia e il grado di gloria, ma non sono un titolo per la prima grazia che è completamente gratuita; nè per il perdono delle colpe, per le quali ogni merito si è perduto e solo rivive per il perdono; neppure per l'efficacia delle grazie, nè infine per la grazia finale. Il merito, per la divina promessa, è attribuito alla nostra corrispondenza alla grazia, merito che i teologi chiamano *de condigno*, in quanto vi è un rapporto fra le opere buone soprannaturali e l'aumento di grazie, e fra queste e il grado di gloria. Ma le opere buone soprannaturali non possono essere poste da noi senza la grazia che ci previene, che è del tutto gratuita, e senza la nostra libera cooperazione, che sarebbe impossibile senza la libertà o senza la grazia.

Riassumendo: l'uomo è naturalmente libero, la grazia non altera la libertà naturale, ma è il mezzo perchè l'uomo con la sua attività per il bene sia trasportato sul piano soprannaturale, cooperi con Dio e ottenga i meriti delle buone opere, che Dio, giusto e liberale, computa ad aumento di grazie e al grado di gloria. Ma se l'uomo, purtroppo, cade nella colpa, è sua intera la responsabilità e ne merita la pena.

Questi sono i termini del problema; rimane il mistero della loro unione nella sintesi dell'atto buono soprannaturale. Questo è tale perchè lo abbiamo voluto? Sì, perchè lo abbiamo voluto; ma noi lo abbiamo voluto ed eseguito perchè una grazia preveniente, eccitante e concomitante lo ha fatto volere ed eseguire. Tale grazia i teologi chiamano *efficace*. Se invece avessimo solo voluto l'atto buono senza eseguirlo o peggio se avessimo posto un rifiuto all'appello della grazia, questa sarebbe stata efficace, ma, secondo la terminologia dei teologi, solo *sufficiente*.

Essi usano la parola « efficace » per indicare che ad essa si deve attribuire l'esecuzione dell'opera buona; mentre usano la parola « sufficiente » per indicare che non è mancata per la grazia, ma per la nostra volontà, se non ha sortito effetto. Ma donde deriva l'efficacia della grazia, quando essa è di fatto efficace? I tomisti dicono che è tale in modo intrinseco, per se stessa, indipendentemente dalla nostra cooperazione; mentre i molinisti affermano che è solo efficace in modo estrinseco, in quanto Dio ha previsto la nostra cooperazione.

Le due scuole marcano i due punti del mistero, la prima mettendo in rilievo la volontà di Dio, che all'uno dà grazie efficaci e all'altro solo le sufficienti; e la seconda la volontà umana, che Dio nella distribuzione delle grazie conosce e prevede come cooperante o come non cooperante alla sua grazia. Ma la molinista non spiega come la volontà di Dio non resterebbe limitata, nel donare la grazia sulla previsione della nostra cooperazione, che ne caratterizzerebbe l'efficacia; mentre la tomista non spiega come sia libera la nostra cooperazione alla grazia intrinsecamente efficace.

Il mistero si fa più oscuro: la nostra stessa cooperazione alla grazia sarebbe forse possibile senza una grazia attuale che la renda tale? No, certo. Rimontando di grazia in grazia, alle quali abbiamo cooperato, arriviamo alla prima grazia completamente gratuita. Per produrre la catena di grazie alle quali abbiamo cooperato, la prima dovette essere realmente efficace. Se al contrario o la prima non fu efficace, o fu rotta la catena delle grazie e delle cooperazioni, per un rifiuto a cooperare, pur ammettendo che ciò fu nostra colpa, possiamo domandarci perchè Dio, prevedendo la nostra colpa, non ci diede una grazia efficace. Ma nel far ciò noi pretendiamo conoscere il mistero nella sintesi della volontà umana. Noi ci sentiamo liberi di dire a Dio no; come ci sentiamo liberi di dirgli sì; ma non sappiamo fino a qual punto ciò è da noi o è da Dio. Così non sapremo mai fino a qual punto Dio abbia voluto tener conto della nostra corrispondenza, alla quale fa appello per il suo amore per noi, perchè per il primo Egli ci ha amato; e come egli abbia sovraneamente fissata la scelta e fissata la predestinazione dei suoi eletti.

La nostra corrispondenza è condizionata alla grazia, non è la grazia condizionata dalla nostra corrispondenza. La grazia è offerta a tutti: l'elevazione dell'uman genere allo stato soprannaturale, la redenzione dalla colpa di origine per i meriti di Gesù Cristo, la volontà salvifica di Dio e la vocazione alla salute estesa a tutti sono le ragioni della nostra speranza. Ma la predestinazione divina è una scelta; gli eletti sono i predestinati; essi avranno corrisposto alle grazie, essi avranno meritato l'aumento delle grazie e il grado di gloria, essi non avranno messo ostacolo a ricevere la grazia finale e vi saranno preparati. Dio ne ha

fatto vasi di elezione ed essi avranno cooperato con Dio « *a fare certa la loro vocazione ed elezione* » (2 Petr. 1, 10). La nostra cooperazione è necessaria, pena la decadenza, la colpa, la perdizione. Ma la predestinazione divina ha un valore che ci supera in tutto il nostro essere e il nostro operare e che non può dipendere, nella sua essenzialità, che solamente da Dio.

Noi dobbiamo inchinarci al mistero. Come non ci riesce chiaro che il creato che esiste ed esegue le leggi date da Dio, di fronte a Dio, sia nulla, perchè esso non limita nè l'infinitezza, nè l'onnipotenza, nè la libertà di Dio, pur cooperando con Dio; così noi cooperiamo con Dio all'edificazione del suo regno, ma noi siamo nulla e nulla possiamo senza la sua grazia; e a nulla vale la nostra volontà, tranne che a farci responsabili della colpa. Solo a chi corrisponde e nella misura nella quale corrisponde, sarà detto: « *Va bene, servo buono e fedele; sei stato fedele nel poco, ti darò autorità sul molto; entra nel gaudio del tuo Signore* » (Mt. 25; 21).

IV.

COMUNIONE

La vocazione e la predestinazione alla vita soprannaturale ci fanno uscire dal nostro piano terreno, e, come Abramo, siamo chiamati a una comunione con Dio. La grazia ne è il mezzo; essa è il dono divino che ci ordina alla vita eterna. Non è Dio stesso la grazia, ma un suo dono, per il quale Egli ci unisce a sè e ci fa partecipi della sua divinità. È un abito infuso per il battesimo, che eleva l'anima allo stato soprannaturale, la fa divenire una nuova creatura, generando in essa virtù adeguate alla nuova vita, le teologali: fede, speranza e carità, le cardinali rese soprannaturali e i doni dello Spirito. La grazia abituale è intrinsecamente inerente all'anima e aumenta con l'esercizio delle virtù e per continui aiuti divini, che i teologi chiamano grazie attuali.

Senza la grazia non vi può essere società con Dio; la mancanza di grazia è il peccato. Non vi può essere, nell'ordine presente, uno stadio naturale nel quale non ci sia nè la grazia nè il peccato. La permanenza di Dio in noi e di noi in Dio,

questa comunione intima di una società instaurata con il battesimo, si perfeziona tutte le volte che nuova grazia ci è concessa sia in modo tutto interiore, per la nostra corrispondenza di amore, sia nella partecipazione sacramentaria ai carismi divini. La Confessione è il perdono sacramentale dei peccati; la Cresima ci corrobora nella nostra professione di fede con le parole e le opere; l'Eucaristia ci dà il nutrimento di vita e il pegno di gloria; l'Estrema Unzione ci conforta nei dolori della morte e ci prepara per la visione beatifica. Nel loro carattere sociale, l'uno gerarchico, l'altro familiare, l'Ordine e il Matrimonio danno la grazia dello stato, e ambedue simboleggiano l'unione di Cristo con la chiesa.

Ogni sacramento è comunione col Cristo, il mediatore, il redentore, il capo dei viventi, il centro della vita, l'Uomo-Dio. Egli, associando in sé l'umanità alla divinità, meritò per tutti l'unione con Dio per la grazia. E noi non possiamo altrimenti essere uniti a Dio che per Gesù Cristo e in Gesù Cristo. I sacramenti sono i segni e mezzi della partecipazione della grazia che Egli ha meritato. La società tra la divinità e l'umanità che in Lui è ipostatica, personale, in noi è partecipata a mezzo della grazia. L'Eucaristia è simbolo e realtà di questa comunione, quando la riceviamo in noi come nostro cibo e bevanda, in una significazione d'intimità indicibile.

La nostra vita sociale umana è basata necessariamente sopra la conoscenza e l'amore. Senza conoscenza non può esservi società; uomini che mai si sono visti, che non hanno rapporti di nessuna maniera, nè diretti o indiretti, nè personali o collettivi, non formano una società finchè non abbiano almeno una conoscenza esistenziale in un terzo comune che li metta in rapporto. La parentela, la professione, la città, la nazione, sono un terzo comune, cioè l'elemento sociale connettivo che mette in contatto gli individui per la reciproca conoscenza, sia essa diretta o indiretta, e che fa di essi una comunità. La conoscenza non basta; occorre un vincolo affettivo, l'amore che li unisca, sì che renda possibile agli uomini di vivere in comunità. L'indifferenza crea il distacco; l'odio divide; l'amore unisce. Quel che ne segue è l'operare secondo i bisogni e i fini della comunità; l'azione approfondisce la conoscenza e l'amore con opere di giustizia,

di ordine, di pace, di perfezione. Ma poichè siamo esseri sensibili, la via sensibile è quella che rende una comunità effettiva e pratica, che agevola la conoscenza, eccita gli affetti, sviluppa le energie, concorre a dare alla base spirituale della società i mezzi naturali di affinità e di consolidamento. Questo quadro ideale della società umana non è mai realizzato per via delle inclinazioni egoistiche e perverse di ciascuno di noi, ma gli elementi che ci dà la natura e il finalismo che in essa è insito, ci portano a rappresentarci la società ideale.

Gli stessi caratteri della società naturale sono trasportati nella nuova e superiore società di noi con Dio e di Dio con noi; anch'essa è società fatta di conoscenza e di amore e resa visibile da mezzi sensibili, che corrispondono alla natura sensibile di ciascuno di noi e della vita in società. Non può mettersi in dubbio che Dio ci conosce e ci ama. Come potrebbe essere diversamente? Non siamo sue creature? Poteva lasciarci nel grado naturale quale risultante dal nostro essere ragionevole; ci volle suoi figli di adozione e partecipi alla sua vita divina. I teologi hanno ragione a insistere sulla nessuna esigenza della natura umana alla grazia; solo così si può comprendere in certo modo la infinita bontà di Dio per noi. Ma occorre non farne elemento di opposizione, per la quale si suole ipoteticamente mettere in contrasto i termini di Natura e Grazia, e di Natura e Dio. Nell'escludere che la natura possa appellare la grazia come sua esigenza, la natura spesso si suppone messa di fronte a Dio, come un principio alieno ed autonomo. Non è così: la natura umana è stata creata da Dio e posta nel suo grado; e, come tutte le creature in sè finite, è per ciò stesso ordinata passivamente a ricevere qualche altro principio, che, nella scala degli esseri, la perfezioni e la faccia rimontare un po' di più verso la perfezione del primo principio.

La pianta è un essere vivente in sè completo; come tale non esige la vita sensitiva, ma ne è il presupposto: astrattamente, possiamo scoprire in essa un ordine passivo alla vita sensitiva. Lo stesso ordine passivo può attribuirsi alla vita sensitiva verso la intellettiva umana; tutto ciò per un ordine puramente naturale. Quando un essere ha un intelletto per conoscere e una volontà per amare, ha quel che come premessa è necessario perchè

una nuova vita vi s'instauri, per la quale la conoscenza e l'amore possano passare dall'ordine creato a quello increato; il primo chiamato *natura*, il secondo *soprannatura*, proprio perchè fra l'ordine creato e l'ordine increato vi è un abisso.

È vero che la grazia, come i teologi la caratterizzano, è un dono creato che ci fa partecipi della vita increata; ma la grazia non è un'entità che possa esistere in sè. Solo Dio esiste in sè. La grazia esiste negli uomini, negli angeli e nell'umanità assunta dal Verbo, e ci fa partecipi e consoci della divinità. Perciò tale grazia, pur creata, non è di ordine naturale, ma soprannaturale, in quanto è creata fuori di ogni naturale ordine, come atto di consocietà con Dio. Senza la grazia creata, non potrebbe concepirsi una vera unione fra noi e Dio. La mancanza di grazia ci renderebbe inabili alla conoscenza e all'amore soprannaturali, così come chi non ha occhi è inabile a vedere e chi non ha mente è inabile a comprendere. I teologi giustamente insistono sul concetto della grazia creata, per evitare l'errore emanazionista. Invero un'emanazione divina che ci lasciasse la nostra personalità, sarebbe di carattere incosciente, il che ripugna; se invece l'emanazione ci desse la personalità divina annullerebbe la nostra; tutti gli uomini sarebbero divinità incarnate, il che ci porterebbe al più strano e inconcepibile panteismo.

Dio ci ha voluto lasciare tutto il nostro essere, la personalità, la libertà, i nostri stessi difetti, le nostre miserie, la possibilità della colpa; ha rispettato tutto in noi; allo stesso tempo ci ha dato un dono divino, perchè noi possiamo arrivare alla comunione con Lui. Nasce una società misteriosa tra il finito e l'infinito; le anime divengono le spose di Dio. Noi diciamo a Lui: prendi possesso di noi; Egli ci risponde che ha già preso possesso con la sua grazia. Noi diciamo che rafforzi il nostro intelletto per meglio conoscere e la volontà per meglio amare; Egli ci risponde che lo ha fatto con la fede, la speranza, la carità che ha infuso nelle anime nostre. Noi allora diciamo che sì, crediamo, speriamo, amiamo, ma vogliamo dimostrarglielo con le opere; Egli ci risponde che ci ha dato le virtù cardinali infuse e i doni dello Spirito Santo. Noi proviamo a cantare il divino epitalamio, prorompendo nelle lodi e nel giubilo di amore; Egli ci ricorda che ha messo le sue parole nella nostra

bocca per lodarlo e ci ha dato le ali per seguirlo dovunque vada, e ci ha preparato il talamo immortale in una gloria eterna. Noi, allora, nell'ebbrezza di tale unione gridiamo che « non siamo noi che viviamo, ma è Cristo che vive in noi », che « la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio »; che « in questa vita è assorto quel che è temporaneo nell'eterno »; che « siamo trasformati di chiarezza in chiarezza »; che « è tutta la Trinità che abita in noi » e noi « siamo perduti nell'infinità di Dio ». Così ora e nel futuro la nostra comunione con Dio si inizia e si perfeziona.

« Chi ama è nato da Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perchè Dio è carità ». Così san Giovanni nella prima epistola (4, 7-8). Meditando questo passo al lume del pensiero giovanneo, si vede chiara la connessione delle tre parole: « generazione o vita, conoscenza, amore ». Sul piano mistico si equivalgono. La conoscenza di Dio deriva dall'essere suoi figli, nati da Lui per la grazia; tale figliolanza è per amore, è carità. Come sarebbe possibile conoscere Dio senza amarlo? Non vi è conoscenza di un bene in quanto bene, in quanto desiderabile e conseguibile, senza amore: più profonda la conoscenza, più forte l'amore; più vivo l'amore, più intima e adesiva la conoscenza.

Chi fa della conoscenza un'attività puramente rappresentativa, chi la traduce in giudizio esistenziale, senza calore adesivo o senza ripulsione, astrae dalla realtà, prescinde dal carattere finalistico della conoscenza, non tiene conto del moto di simpatia verso la verità, della ripugnanza dell'errore in quanto tale, e del desiderio di ricerca di quel tanto di verità che contiene ogni errore. La conoscenza è un principio di amore; la conoscenza del vero bene, in quanto reale e piena conoscenza, è indubbiamente amore. Conoscere Dio equivale a stabilire con Lui una relazione, in quanto si riconosce essere il nostro creatore, il nostro primo principio e ultimo fine. La rivelazione ce lo presenta come padre, redentore, consolatore, che fa noi partecipi della sua stessa vita divina; l'amore è la stessa conoscenza realizzata nel rapporto di figli a padre.

Quei filosofi che concepiscono un Dio strettamente razionale, come primo motore, come creatore o piuttosto come architetto

dell'universo, riducono il rapporto dell'uomo con Dio a una dipendenza metafisica. Tale rapporto è spoglio di ogni volontà adesiva, di ogni senso di amore; non c'è comunione. Il Dio che noi concepiamo è il Dio a cui il profeta Geremia diceva: « *ma tu, o Signore, sei in mezzo a noi, il tuo nome è invocato sopra di noi: non ci abbandonare* » (14, 9). Quello stesso di cui san Paolo affermava agli ateniesi nell'Areopago: « *... poichè in Lui abbiamo la vita, il movimento e l'essere, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: 'Noi siamo progenie di Lui'* » (Act. 17, 28). La presenza, la partecipazione di Dio, l'essere Egli in mezzo a noi, il suo abitare in noi, ci fa dire che in Lui è la nostra vita, la nostra attività, il nostro essere.

Giambattista Vico, in una delle sue più note teorie, affermò che l'uomo non conosce per le idee chiare e distinte di marca cartesiana (che come tali possono rappresentare la verità e l'errore); ma piuttosto divenendo in certo modo egli stesso causa del vero, in quanto è causa del fatto che si converte nel vero. Dio conosce tutte le cose che Egli ha creato secondo le sue idee archetipe; l'uomo conosce quello che egli fa o rifà in sè e fuori di sè. Conosce la natura nella misura che la fa propria e in certo modo la rifà per avvicinarla a sè stesso. E in tanto conosce Dio in quanto egli può arrivare a sperimentare in sè la divinità. L'uomo sperimenta Dio come coscienza storica tradizionale (l'opinione comune del genere umano); come coscienza individuale (quel che oggi si dice esperienza del divino); come rivelazione realizzata individualmente e socialmente (la primitiva, l'ebraica, l'evangelica).

La teoria di Vico ci porta al centro del nostro problema: conoscenza è sperimentazione, è vita, è amore. Possiamo invertire i termini: amore è conoscenza ed è vita; vita è conoscenza e amore. Solo nella sintesi dei tre termini noi possiamo concepire la totalità del nostro essere, sia sul piano naturale che su quello soprannaturale, non nell'isolamento (che non sarebbe possibile) ma in comunione con gli altri. Il coltivatore del giardinetto che egli ha piantato, sa la storia e i bisogni di ogni pianta, di ogni fiore, ne conosce tutti i più remoti angoli, perchè lo ama, il suo giardino. Se non lo avesse amato, lo avrebbe abbandonato; senza la sua cura sarebbero spuntate le cattive erbe

che avrebbero soffocato le buone; sarebbero intristite le piante non più potate; egli ne avrebbe perfino dimenticati i nomi. Quel giardino non sarebbe più suo; non amandolo più non lo conosce.

« Chi è da Dio ascolta le parole di Dio, ecco perchè voi non lo ascoltate: perchè non siete da Dio ». Così Gesù ai Giudei (Jo. 8, 47). Più sopra aveva detto: « Voi avete per padre il diavolo e volete soddisfare i desideri del padre vostro » (ib. 44). Queste parole non significano che quei Giudei, ai quali parlava Gesù, non fossero creature di Dio e non fossero del seme di Abramo; ma che le loro opere erano di coloro che avevano rinunciato a Dio. Tale rinunzia era implicita nel fatto di non ascoltare Dio e perciò non essere più da Dio. I due termini si convertono: non si è figli di Dio perchè non si ascolta (cioè non si conosce come Dio); ovvero: non si ascolta perchè non si è figli di Dio (cioè non si ama Dio come padre). O viene meno l'amore, o viene meno la conoscenza, l'uno porta l'altro; e tale mancanza toglie la ragione di figliolanza, cancella il rapporto di comunione e di vita. Si direbbe che si cambia natura, da figli di Dio si diviene figli del diavolo. Questi è la menzogna opposta alla verità che è Dio; questi è la superbia (egoismo, scisma, eresia, idolatria) opposta alla carità che è Dio; così si opera la dissociazione da Dio e ne cessa la comunione di vita, perchè cessano il vero amore e la vera conoscenza.

È perciò che alla base di tale comunione sta la fede. Dio, che ci ha dato l'intelletto per conoscere secondo natura, ci dà fede per conoscere in maniera soprannaturale. L'intelletto naturale rimane al suo grado, reso abile a conoscere quel che di naturale si presuppone o deriva dalla rivelazione; ma è la fede che ci fa entrare nel mistero divino. Noi non arriviamo ad adeguare l'oggetto del mistero rivelato; ciò supera le nostre forze; arriviamo a saperne quel tanto della sua realtà infinita, della sua manifestazione agli uomini e della veridicità autorevole di tale manifestazione, che è necessario a farci entrare in comunione con Dio.

La sintesi di intelletto naturale e fede soprannaturale, di conoscenza umana e di rivelazione di misteri infiniti, si fa nel cuore; si fa nella volontà adesiva: *« corde enim creditur ad*

justitiam, ore autem confessio fit ad salutem », scrive san Paolo ai Romani (10,10). La fede diviene convinzione operosa, grazia giustificante; la professione di questa fede ci dà la salvezza. Come nell'ordine naturale la conoscenza del vero, adesione volitiva, è atto operativo, — così, psicologicamente parlando, potrebbe dirsi della conoscenza soprannaturale; nella quale è tanto più necessaria l'adesione della volontà quanto più misteriosa è la verità della fede. Del resto, anche nell'ordine naturale, il vero quanto più è velato e di difficile apprensione, tanto maggiormente è cercato e amato. Gli atti d'intuizione rivelatori di una verità nascosta indicano spesso l'affetto che vi è posto, sì che non si arriva a distinguere quanta parte abbia avuto nell'intuizione la ricerca intellettuale e quanto l'affetto di simpatia volitiva.

In qualsivoglia conoscenza vi è un inizio di comunione *sui generis* fra il cosciente e l'oggetto conosciuto. Si dirà: forse vi è comunione fra il botanico e le sue collezioni, il chimico e i suoi alambicchi, il cartografo e i suoi disegni geografici? Sotto un certo aspetto potrebbe dirsi la comunione con se stesso, una proiezione del suo io, del suo lavoro, dell'affetto messo alle cose da lui prodotte le quali ricevono da lui l'impronta della sua paternità. Ma c'è anche un'altra comunione misteriosa: quella della realtà delle cose, che non sono pura materia priva del raggio di un pensiero, ma sono il riflesso del pensiero che li fa essere e reagire, ciascuna cosa a suo modo, ripetendo segreti legami ideali, che noi traduciamo in categorie, specie, essenze, ragioni d'essere, che forse crediamo siano nostra invenzione e invece sono luccicori di raggi invisibili che arrivano a noi. Attraverso la natura, studiata o lavorata, contemplata o trasformata, messa in museo o rilevata in disegno, arriviamo a una comunione istintiva, non riflessa, e quasi non voluta, con entità superiori; ne formiamo i simboli, i miti; ne rileviamo i ritmi, le armonie; ne cantiamo la bellezza. Sia che attraverso la natura arriviamo a Dio, sia che ci fermiamo alla natura (forse divinizzandola), la comunione che si forma fra noi e la realtà fuori di noi è solo con quel tanto che arriviamo a conoscere come verità amabile e desiderabile, attirati dalla sua bellezza e dal suo fascino.

L'ordine naturale è un presupposto necessario del soprannaturale; le nostre stesse facoltà agiscono con le loro possibilità naturali anche nell'ordine soprannaturale. Entrare in vera comunione con Dio sarebbe stato impossibile se Egli non si fosse a noi rivelato. È il punto di partenza alla comunione ineffabile. Il nostro intelletto, come tale, poteva avere di Dio solo una conoscenza razionale (questa non chiara e mista ad errori); ma è Dio che ci si fa rivelatore di sè, della sua vita, del modo come Egli ci rende partecipi della sua stessa vita chiamandoci suoi figlioli. Non si tratta della rivelazione di una verità che non ci tocca che come spettatori lontani e indifferenti, ma di una verità che ci interessa come partecipazione di Dio a noi. L'atto rivelatore è atto sociale.

Quando all'uomo è detto che la sua donna ha dato alla luce un bambino (il suo primo bambino), non gli è stata data notizia di una realtà speculativa, ma di una nuova relazione, la più alta e più interessante per lui sulla terra, quella della paternità e della figliolanza; una nuova comunione esiste, anche se il bambino non è capace di comprenderla e tutta solo è sentita e goduta dal padre. Lo stesso in altro ordine avviene nel battesimo degli infanti: Dio sa che quel bambino gli appartiene, perchè ha ricevuto la grazia santificante, è entrato nella sorte dei suoi figlioli, nonostante che il bambino non lo sa e non lo saprà per parecchi anni; anche se, per caso, non lo saprà mai. Chissà quante grazie saran date a un tale bambino dopo la prima grazia ignorata non per sua colpa; e come più tardi la voce paterna gli parlerà di un passato felice che egli non avrà saputo e di un avvenire di pace a cui egli aspira senza averne chiara conoscenza.

Che società meravigliosa questa dell'uomo con Dio! e quale fede può essere alla base di tale società se non la fede viva, la fede sostenuta dalla speranza e perfezionata dalla carità? San Giacomo nella sua epistola dice: « *Anche i demoni credono e tremano* ». Ma non è la stessa fede quella dei demoni e quella dei giusti. La prima è una fede morta, perciò i demoni *tremano*; l'altra è una fede viva, perciò i giusti *amano*; i primi non fanno comunione con Dio, manca loro la grazia; i secondi sì, perchè è resa viva dalla carità. La conoscenza che i demoni hanno di Dio

non è piena; il peccato, in cui sono ostinati, impedisce loro la conoscenza sperimentale di un Dio padre, di un Dio redentore, di un Dio consolatore; essi conoscono la giustizia punitiva di Dio attraverso il loro peccato; perchè pur conoscendo Dio continuano a misurarsi con Lui. Il loro peccato di superbia non è la scala per arrivare a Dio; è l'abisso che li separa.

La comunione, che è vita e conoscenza, si perfeziona nell'amore. Dio ci ha fatto un comando di amarlo. « *Il più grande e il primo comandamento* », lo chiama Gesù, rispondendo ai Farisei. Come i figli debbono amare i genitori non solo per sentimento e attrattiva naturale, ma per dovere di figliolanza, così noi, creature di Dio e figli suoi, dobbiamo amarlo per corrispondere al suo amore, perchè tutto quel che siamo viene dalla sua bontà infinita.

L'amore di Dio è presentato a noi come un comando per il sacrificio che esso implica di noi stessi. Non ci manca l'attrazione che esercita su di noi il bene in genere, riferito, per ragione e per fede, alla divinità. Ma per quanto la ragione ci possa avvicinare a Lui e la fede ce lo presenti come padre che ci ha amati per il primo, pure noi siamo in tale condizione da non sentire le attrattive di tale amore quanto più ci attacchiamo a noi stessi e per noi stessi alle persone e cose che ci circondano.

La deviazione da Dio per varie attrattive di amore terreno è dovuta al peso della nostra umanità, che c'inchina al basso, non ostante la rivelazione e la grazia. Donde il carattere di precetto dato all'amore di Dio (che dovrebbe non essere altro che spontanea e completa corrispondenza e dedizione); affinchè noi osserviamo tutti i suoi comandamenti compresi nella legge morale, naturale e rivelata; che dipendono dal comando di amore, in esso si sintetizzano e si elevano, come ragione fondamentale e finale di tutta la regola di vita a noi imposta.

L'amore è sollecitato dalle attrattive della speranza, così nell'ordine soprannaturale come nell'ordine naturale: la speranza di un bene. Questo nell'ordine naturale si consegue in questa vita e non è mai completo nè durevole, ma transitorio e relativo; come sarebbe il bene della vita, del benessere, della famiglia, dell'ordine sociale, della bellezza dell'arte, della speculazione intellettuale e così di seguito. Nell'ordine sopran-

naturale la speranza, che ci è data in questa vita, a mezzo della fede, « *consistenza di ciò che si spera, dimostrazione di realtà che non si vedono* » (Hebr. 9, 1), elevata perciò a virtù teologale, si perfeziona nell'altra con il possesso del Bene eterno, felicità delle anime elette. Questa felicità è allo stesso tempo visione ed amore: verità intuita, mentre in questo mondo è verità creduta; amore di fruizione, mentre in questa vita è amore di elezione, legato ad una conoscenza di fede e ad una speranza di attesa, nella purificazione di un amore che attende il futuro possesso.

« *Se mi amate, osservate i miei comandamenti* » (Jo. 14, 15): ecco la conseguenza dell'amore, l'osservanza dei comandi divini. Lo stesso avviene nell'ordine umano: chi ama i genitori, i figli, la sposa, la fidanzata, l'amico, cerca di piacere alla persona amata, ne secondava i desideri, ne previene i cenni, si sacrifica per essa; tende così a rendersi simile ad essa, perchè in lui c'è il senso della dedizione; ogni amore ha le sue leggi e i suoi sacrifici. Entrando in comunione di amore si stabilisce questa gara di dedizione di sè per l'altro, il sacrificio di sè per l'altro, come un nesso inscindibile fra amore e azione.

Se così non è, non si tratta più di amore fra uomini, ma di egoismo; lo sfruttamento del sentimento di amore a proprio vantaggio nell'uno; la servitù di amore senza ricambio nell'altro. Il piacere volgare subentra all'amore; piacere che trapassa dalla voluttà al sadismo, all'iracondia e al maltrattamento, al godimento delle sofferenze e umiliazioni, alla sete di vendetta e di sangue su quella che si crede sia la persona amata. Nella vita umana amore ed egoismo si alternano come si alternano i momenti di generosità e quelli di abiezione. Nei rapporti con Dio tale alterazione vuol dire essere ancora soggetti al peccato; l'egoismo caccia l'amore, l'egoismo è il peccato.

Per egoismo si deve intendere un amore di sè inordinato, amore di preferenza o esclusivo, che la vince a confronto con Dio, nella pratica osservanza dei precetti divini. Non è egoismo l'amore ordinato di sè. Gesù Cristo ci ha detto di amare il prossimo come noi stessi; usare con gli altri la stessa misura che con noi. L'egoismo subentra quando ci preferiamo a Dio, quando nell'amare noi stessi, non amiamo allo stesso tempo Dio e il prossimo.

L'amore del prossimo non è al di fuori della comunione con Dio; ne è integrazione, o meglio immedesimazione. Gesù ha parlato di due precetti di amore: quello di Dio e l'altro, simile al primo, l'amore del prossimo.

I precetti sono due, ma l'amore è uno: gli oggetti sono due, ma si risolvono in uno solo. Scrive san Giovanni nella prima epistola: « *Se uno dirà: Io amo Dio, e odierà il suo fratello, è mentitore. Infatti, chi non ama il suo fratello che vede, come può amare Dio che non vede? E questo comandamento abbiamo da Dio: che chi ama Dio, ami anche il proprio fratello* » (4, 20). La ragione di questa specie d'identificazione dell'amore del prossimo con quello di Dio ce la dà san Giovanni nella stessa epistola, là dove dice: « *Carissimi, amiamoci l'un l'altro perchè la carità è da Dio. E chi ama è nato da Dio e conosce Dio, perchè Dio è carità. In questo si è manifestata la carità di Dio verso di noi: che Dio mandò il suo Figlio Unigenito nel mondo, affinchè per mezzo di Lui abbiamo vita. In questo è la carità: che senza aver noi amato Dio, Egli per primo ci ha amati, e ha mandato il suo Figlio come propiziazione per i nostri peccati. Carissimi, se Dio ci ha amato così, anche noi dobbiamo amarci l'un l'altro* » (4, 7-11). Dio, padre; gli uomini, suoi figliuoli; tutta la famiglia umana chiamata a questa filiazione per Gesù Cristo, Dio-Uomo.

San Paolo, nel celebre inno alla carità, non fa distinzione degli oggetti a cui essa è diretta, Dio e prossimo, ma ne canta le qualità che si riferiscono all'esercizio di tale virtù nel mondo presente. Nulla ha valore di fronte alla carità, secondo san Paolo: non le lingue degli angeli e degli uomini, non il dono della profezia, la conoscenza dei misteri e della scienza, non la fede, non il sacrificio delle proprie cose e di sè (fatto senza amore). Com'è la carità? « *La carità è paziente, è benefica; la carità non è astiosa, non si vanta, non si gonfia, non è ambiziosa, non cerca il proprio interesse, non s'irrita; non pensa male, non gode dell'ingiustizia, ma gode della verità; a tutto si accomoda, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta...* » (1 Cor. 13, 4-7). Il discorso di san Paolo non può riferirsi che alla carità verso il prossimo, ma vi è implicita la carità verso Dio, perchè è l'unica carità, che insieme alla fede e alla speranza formano

il trio *teologale* della nostra vita, del quale trio *major est caritas*. Quando tutto cesserà di questo mondo, cesserà la fede perchè avremo la visione, cesserà la speranza perchè avremo il possesso; resterà la carità, che non cessa mai, nella comunione con Dio.

Gesù, per far comprendere come nell'amore verso il prossimo c'è implicito ma pieno l'amore verso Dio, descrive il giudizio finale come basato su quel che ciascuno avrà fatto al suo prossimo, come fatto allo stesso Figlio di Dio e re di tutti. Allora i giusti gli domanderanno: « *Signore, quando mai ti abbiamo visto aver fame e ti abbiamo dato da mangiare? e aver sete e ti abbiamo dato da bere?... E il re risponderà loro: — In verità vi dico, tutte le volte che avete fatto qualche cosa a uno di questi minimi tra i miei fratelli, l'avete fatto a me* » (Mt. 25, 37-40). E san Paolo nella lettera ai Romani, dopo aver parlato della soggezione alle autorità, riassumendo il dovere dei rapporti di giustizia (« *Rendete, dunque, a tutti quel che è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi la gabella, la gabella; a chi il timore, il timore; a chi l'onore, l'onore* »), prosegue: « *Non vi resti con nessuno altro debito se non quello dell'amore scambievole; giacchè chi ama il prossimo ha adempiuto la legge. Poichè il non fornicare, non uccidere, non rubare, non dir falso testimonio, non desiderare e qualsiasi altro precetto, si riassume in questa formula: amerai il tuo prossimo come te stesso. L'amore non fa alcun torto al prossimo* », e come a ricapitolare tutto l'insegnamento del capo 13, san Paolo conchiude: « *Rivestitevi di Nostro Signore Gesù Cristo e non abbiate cura della carne sì da destarne la concupiscenza* » (ib. 14). Rivestire Gesù Cristo, secondo san Paolo, è divenire simile a Lui, essere pervaso dalla sua grazia, che è carità. L'ultima raccomandazione, di non destare la concupiscenza della carne, tocca la radice dello spirito di egoismo che estingue la carità verso Dio e verso il prossimo, la superbia della carne.

I teologi, guardando il carattere dell'obbligazione dei nostri rapporti verso il prossimo, distinguono quel che è dovuto per giustizia da quel che è dovuto per carità; l'analisi porta a una differenziazione fra le due virtù, ma in questo caso, la carità non è presa nel suo valore universale di amore soprannaturale a Dio e al prossimo (incluso sè stesso come parte della figliolan-

za divina); ma come la virtù morale di fare del bene agli altri (beneficenza). I laici han preferito alla parola carità (in senso stretto) quella di filantropia, per togliervi il senso tradizionale cristiano. Da un punto di vista superiore e comprensivo, ogni atto di bene verso il prossimo, anche quello dovuto per giustizia, deve essere animato dall'amore e quindi, oggettivamente parlando, comprende la carità. La giustizia (non nel senso giuridico, ma in quello etico e soprannaturale) è anche essa animata e vivificata dall'amore.

Questa universalità dell'amore nella nostra vita soprannaturale, la sua specifica natura di comunione con Dio, ha dato motivo a certuni d'identificare la carità con la grazia abituale. Dal punto di vista metafisico e oggettivo, debbono essere tenute distinte, in quanto la grazia abituale è un abito creato da Dio per farci partecipi della vita divina. Ma dal punto di vista mistico, grazia e carità si convertono, perchè « *Dio è carità, e chi sta nella carità sta in Dio e Dio in Lui* » (1 Jo. 4, 16).

Qui è il punto centrale: Dio è amore. Egli è Amore sostanziale, noi partecipiamo di tale amore; egli è Amore assoluto, noi viviamo di tale amore. Il vero amore di noi stessi e del prossimo si risolve, si perfeziona, s'inabissa nell'amore di Dio. Se noi crediamo di amare noi e gli altri come noi, pur facendo astrazione dall'amor di Dio, ovvero senza alcun rapporto con Dio, o, peggio, negandone qualsiasi riferimento, il nostro non sarà più vero amore; mancherà l'essenza dell'amore (*). Questo, per sua natura, tende a divenire assoluto; perciò stesso tende a Dio, si trasforma in Dio, ha pace solo in Dio. Quando manca Dio, si cerca l'amore assoluto in noi stessi, e in un terzo che ci completa. Ma qualsiasi tentativo è caduco.

Un uomo e una donna nell'amarsi credono al loro amore indefettibile, eterno; cercano il dato di indefettibilità nella famiglia che creano, nella figliolanza che aspettano, in un futuro che continua dopo la morte. Se tutto passa e l'attimo di amore

(*) Vi sono certi buoni samaritani che lavorano disinteressatamente e con tutto il cuore per i poveri, benchè essi non abbiano fede religiosa e non pensino affatto a Dio; ma essi implicitamente e inconsciamente amano Dio nel loro prossimo.

non ritorna, il ricordo del passato felice sostituisce il presente tormentato, un futuro migliore dà la speranza di un ritorno dell'amore. Come un piccolo disappunto fa cadere le illusioni! Come facilmente l'amore si cambia in odio! Il bisogno dell'assoluto non aveva trovato la sua completa soddisfazione.

Simile bisogno è quello che per sostituire Dio ci porta a valorizzare oltre misura il gruppo sociale, al quale si attribuisce la perpetuità e perfino l'assolutezza: la famiglia, il clan, la tribù, la nazione, la razza, lo stato. Non sono presi come nomi simbolici atti a dare l'immagine di certe relazioni sociali; si bene come realtà extra-personali, a sè stanti, quasi deificate, perfino capaci di intendere e di agire. Così si arriva a celebrare l'amore di un gruppo come assoluto, a cui sacrificare noi e gli altri (per istinto, più gli altri che noi), facendo una confusione di egoismo personale, di ricerca di benessere collettivo e di orgoglioso senso di dominio. Il gruppo sociale, così concepito, è la negazione di una fratellanza umana che si estenda al di là dal gruppo, è l'esaltazione egoistica di quelli che ne fan parte. In tale concezione l'assoluto è trasportato da Dio al gruppo sociale; non c'è posto per Dio. Chi ha voluto fare dell'umanità l'assoluto, a un gruppo concreto ha sostituito un astratto. L'assoluto veramente tale non può essere un'idea, deve essere una realtà o non è assoluto. L'amore all'umanità, che non è quello della fratellanza comune per la divina paternità, si perde nel sentimentalismo.

Il vero assoluto è Dio; se Egli fosse solo un principio fisico o metafisico, il primo logico, il primo motore immoto, noi non avremmo alcuna comunione con Lui che possa indurci all'amore, nessun amore che possa arrivare all'unione comunicativa. Ma il nostro Dio è personale nella sua misteriosa Unità-Trinità; ci ha dato la prova di amarci creandoci, rivelandosi a noi, mandando a noi il suo Figlio per redimerci, comunicandoci il suo Spirito che è amore. Noi non abbiamo visto Dio, ma noi vediamo i fratelli, e il primo fratello è Gesù. *« Nessuno conosce perfettamente il Padre tranne il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo »* (Mt. 11, 27). Chi sarà costui così fortunato? *« Venite a me tutti che siete affaticati e oppressi ed io vi consolerò »*. E poi? *« Prendete su voi il mio giogo e imparate:*

da me che sono mansueto e umile di cuore e voi troverete riposo alle anime vostre; poichè il mio giogo è dolce e il mio carico è leggero » (ib. 28-30). E quale mai potrà essere questo giogo dolce e questo carico leggero? È la legge dell'amore. « *L'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci è dato* » (Rom. 5, 5) ed è lo stesso Spirito Santo che abita in noi. Poichè egli è amore sostanziale di Dio, così a Lui va l'attribuzione dell'amore diffuso in noi. E come l'amore rende sperimentale la realtà, così lo Spirito Santo, che è spirito di verità, ci fa amare conoscendo e conoscere amando in un'ineffabile comunione di vita, nella quale (quand'essa è vera vita di amore) è « *lo Spirito stesso che attesta allo spirito nostro che siamo figli di Dio* » (Rom. 8, 16). Approfondire tale vita in comunione con Dio e con gli uomini nella verità e nell'amore, è lo stesso che trovare il termine assoluto delle nostre più intime aspirazioni. Tutto il creato vi si risolve, tutti gli avvenimenti vi si incentrano, tutto l'esterno si riconduce a questa nostra interiorità, dove si trova lo Spirito di Dio che illumina, dirige, eccita, riscalda, anima, perfeziona. Allora per virtù di carità si arriva a quella vera unione con Dio e con gli uomini che Gesù, nella notte precedente al sacrificio della croce, profetizzò nella preghiera al Padre, dicendo: « *Io ho dato loro la gloria che tu hai dato a me, affinché siano una sola cosa, come noi siamo una; io in loro e tu in me, affinché la loro unità sia perfetta* » (Jo. 17, 22-23).

V.

UNIONE MISTICA

Per l'elevazione dell'umanità alla vita soprannaturale o per la vocazione alla salute, noi tutti siamo, in potenza, uniti misticamente a Dio; per la comunicazione della grazia santificante, veniamo uniti abitualmente a Dio in mistica comunione; per gli atti di fede, di speranza e di carità insieme, noi rendiamo attuale tale unione; per mezzo dei doni dello Spirito Santo e dei sacramenti, noi aumentiamo, in un processo perfettivo, la grazia e le virtù teologali che ci tengono uniti a Dio. L'unione mistica è, dunque, all'inizio e alla radice della nostra vita soprannaturale per arrivare all'apice della sua consumazione.

In tutta la vita soprannaturale attuata vi è unione mistica con Dio, perchè vi è la grazia santificante, che ci fa « consorti della divina natura » e la carità (la quale durante la vita presente contiene e fede e speranza) che ci fa comuni nell'amore. Chiamiamo mistica questa unione, perchè è una partecipazione della natura divina; essa è distinta dall'unione naturale con Dio quale creatore, ordinatore, provvidenza e fine degli uomini. La chiamiamo mistica perchè nascosta e oscura alla nostra ragione e all'esperienza comune, ma rivelata per fede, sperimentata indirettamente nella pratica delle virtù e nel cammino della perfezione.

In senso speciale e stretto, unione mistica si prende per la contemplazione infusa, nella quale si sperimenta l'unione con Dio in modo quasi abituale. Pur ritenendola un privilegio (non inutile a noi, che per cognizione e per desiderio possiamo in qualche modo parteciparvi) (*), tale unione contemplativa infusa è basata sull'unione per mezzo della grazia santificante. La differenza che passa fra il bambino battezzato e il santo arrivato all'apice della perfezione non è di natura, ma di attuazione, di sviluppo, di grado. Ambedue sono uniti con Dio misticamente, hanno ambedue in sé il titolo di salvezza e il seme della visione beatifica. Però, quel che conviene al bambino lattante non conviene all'uomo maturo; il primo non ha l'esercizio delle sue facoltà, non è esposto alle prove della vita, non ha da lottare e vincere contro le tentazioni. Come nella vita naturale, così nella spirituale, vi è una preparazione, un'attuazione, uno sviluppo verso i gradi di perfezione.

L'unione con Dio che ci è donata gratuitamente, non può conservarsi, nè aumentarsi senza la nostra cooperazione. Una prima legge fondamentale è quella della fecondazione di tale unione; come il talento riposto sotterra della parabola evangelica (Mt. 25, 18), la grazia non può lasciarsi sterile senza perderla. L'altra legge, quella di sviluppo, è simile alla prima: arrivati ad un grado di unione il rilasciarsi non può essere senza

(*) *Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem* (1 Cor. 12, 7).

danno. Legge di fecondazione, legge di sviluppo: per la prima non possiamo restare oziosi: « *perchè state qui tutto il giorno senza far nulla?* » (Mt. 20, 6); per la seconda non possiamo più voltarci indietro: « *Chiunque, dopo aver messo la mano all'aratro, volge indietro lo sguardo, non è adatto al regno di Dio* » (Lc. 9, 62). Le due leggi si compenetrano nel precetto divino: « *Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli* » (Mt. 5, 48). Tutta la vita spirituale è un tendere alla perfezione; l'unione mistica si realizza sempre più intimamente e fruttuosamente, come più ci avviciniamo alla somiglianza del Padre.

I teologi fanno notare come in questa vita non può darsi stato perfetto, ma solo un processo verso la perfezione, non solo perchè non sono sempre evitabili le imperfezioni e le colpe veniali, ma anche perchè i due principali fattori della perfezione, la grazia e la carità (l'una e l'altra sia abituale che attuale) possono sempre e senza limiti aumentare nell'anima di ciascuno. Che la grazia, come principio di vita soprannaturale sia anche il principio della perfezione, e che la pienezza della grazia sia la perfezione stessa, è cosa in sè evidente; il saluto dell'angelo a Maria: « *Ti saluto, piena di grazia, il Signore è con te* » (Lc. 1, 28) ne è il più significativo testimonio celeste. Di più, non si dà carità senza grazia, nè grazia senza carità, nè unione con Dio senza grazia e carità: la perfezione è il continuo aumento in grazia e in carità di tutte le virtù.

Se la perfezione in questo mondo non è mai completa ed è sempre in divenire, la santità può riguardarsi come il sommo della perfezione, caratterizzato dall'acquisto ed esercizio delle virtù teologali e morali in grado eroico. Non è questo un modo statico di concepire la santità, perchè la santità ha anch'essa una scala indefinita di elevazione verso Dio, così che anch'essa ha un continuo sviluppo di perfezione. A stare al senso filologico delle parole, che influiscono nella formazione delle idee, perfezione è corrispondenza alla pienezza di vita, santità e consacrazione a Dio: nella vita soprannaturale i due termini si equivalgono in radice, ma mentre non si dà santità che non sia perfezione in grado eroico, si dà perfezione che non può dirsi santità, perchè non attinge il grado eroico.

Due punti occorre ritenere come fondamentali all'idea di

perfezione spirituale: che tutte le altre virtù, sia come abito che come esercizio, sono mezzi per la conservazione e aumento della grazia e della carità; e che la tendenza costante verso la perfezione e il desiderio di ottenerla e incrementarla sono impliciti nello sforzo di conservare e aumentare la grazia e la carità. In base a questi due punti si deve valutare quel che si appella vita ascetica, sia di coloro che vi si sono dedicati con voto religioso sia di coloro che vivono nel secolo.

L'*ascetica*, per l'uso recente e comune dei teologi, riguarda la pratica della riforma e perfezione della vita spirituale con metodo attivo volitivo, nell'osservanza dei precetti cristiani e nella pratica dei consigli, secondo il proprio stato. Essa è distinta dalla *mistica*, che riguarda uno stato superiore di unione, nel quale l'anima, per dono speciale, si presta alle operazioni misteriose di Dio. Questa non è che una distinzione analitica per far notare le differenze nell'uso di tali parole, ovvero per meglio sistemare didatticamente la materia teologica. Per renderci conto della vera natura dell'*ascetica* e della *mistica*, abbiamo bisogno di scendere più a fondo nell'analisi di quel che le separa e di quel che le unisce.

Dal punto di vista della conquista delle virtù morali, l'*ascetica* cristiana ha la stessa base bio-psicologica dell'*ascetica* stoica o naturalistica; per l'una o per l'altra si può arrivare ad acquistare l'abito delle virtù, dell'astinenza dai cibi o dai piaceri carnali, dell'abbandono degli agi e delle ricchezze, della pazienza e mitezza, del silenzio e raccoglimento e così via. Ma la natura specifica delle due asceti, la cristiana e la naturalistica, è del tutto differente, perchè la cristiana si affonda nella vita soprannaturale che è amore di Dio; non così quella naturalistica, che arriva solo alla concezione di una perfezione umana. Ogni *ascetica* cristiana, pertanto, o è di sua natura mistica, cioè unitiva con Dio, ovvero non è cristiana; lo sforzo perfetto o è nell'unione con Dio, cioè mistico, ovvero non è cristiano. Diciamo unitivo e mistico perchè o è unito con la carità (grazia attuale e abituale) o è diretto a riacquistare la carità (penitenza), ovvero non ha carattere cristiano.

Abbiamo detto altrove che ogni atto di virtù, se fatto in purità, cioè senza scopo secondario che distacchi da Dio, è atto di

virtù soprannaturale, o porta verso lo stato soprannaturale. Quel che diciamo qui non è diverso, ma è l'altra faccia del problema. Se la virtù è voluta per sè stessa, come fine a sè, sia essa la povertà o la castità o l'abnegazione, allora lo sforzo ascetico c'è di sicuro, ma vi manca la radice mistica che vi darà vita, cioè l'unione con Dio che sola attribuisce carattere soprannaturale alla virtù morale; questa resta distaccata dal centro vitale, disseccata dalla linfa divina, l'ombra della virtù, nonostante tutto lo sforzo ascetico che vi si è impiegato.

È perciò che abbiamo detto sopra che la perfezione consiste, non nella conquista delle virtù come tali, ma nel perfezionamento dell'unione con Dio, per il quale l'acquisto e l'incremento delle virtù sono mezzi, sia necessari, quali le virtù teologali e cardinali, sia utili, benchè non necessari, quali lo stato di povertà, castità e ubbidienza, secondo la vocazione.

La mortificazione della volontà, dell'intelletto e dei sensi, l'esercizio della penitenza spirituale e corporale sono mezzi ascetici per acquistare il dominio su noi stessi, per vincere le passioni, per divenire atti alle elevazioni dello spirito; ma se tali pratiche non passano dal grado naturale a quello soprannaturale, aumenteranno la nostra vanità e superbia, in modo più sottile e perfido, quello della compiacenza morale e perfino dell'adorazione di noi stessi nella fiducia delle nostre virtù.

Il primo frutto di un'ascetica cristiana è quello del distacco dalla colpa e dall'amore alla colpa, dal mondo e dall'amore del mondo. Questo non può farsi senza l'amore di Dio; i mezzi ascetici avranno solo valore in quanto saranno animati dall'amore. In tanto la colpa è la morte della vita spirituale in quanto essa nega l'unione con Dio per l'amore: « *Chi non ama rimane nella morte* » (1 Jo. 3, 14). In tanto il mondo è il nemico da fuggire in quanto esso ama la colpa e fa amare la colpa. Perciò i figli di Dio, i seguaci di Gesù, i fedeli cristiani « *sono nel mondo ma non sono del mondo* ». Questa è la testimonianza di Gesù al Padre alla vigilia del suo sacrificio (*).

(*) « *Io ho data ad essi la tua parola e il mondo li ha odiati perchè non sono del mondo, come io non sono del mondo. Non ti domando di toglierli dal mondo ma di preservarli dal mondo. Essi non sono del mondo come neppure io lo sono. Santificali nella verità, la tua parola è verità* » (Jo. 17, 14-17).

L'essere nel mondo ma non del mondo impone il distacco dalla colpa e dall'attaccamento alla colpa per potere così essere col Padre per mezzo di Gesù Cristo *santificati nella verità* (contro la menzogna rappresentata dal mondo e dal principe di questo mondo). « Santificati nella verità » è in questo senso un sacrificio, come fu sacrificio quello di Gesù: « *per essi io santifico me stesso, affinché anch'essi siano santificati nella verità* » (Jo. 17, 19). Gesù aggiunge: « *Io ho fatto loro conoscere il tuo nome e lo farò conoscere ancora, affinché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi ed io in loro* » (ib. 26). Ecco la vera perfezione ascetica e l'unione mistica in tutto il suo processo, per arrivare a una specie di unità fra l'uomo e Dio, una consumazione completa: « *ut sint consummati in unum* ».

Per caratterizzare il processo perfettivo, si suole dai teologi indicare tre stadi o tre vie: la purgativa, la illuminativa, la unitiva. Altri in termini più formali distinguono i gradi degli incipienti, dei progredienti e dei perfetti. Sotto l'aspetto del processo verso la perfezione, la seconda divisione è più adatta; mentre la prima indica meglio il carattere prevalente dei tre gradi. Diciamo: « *il carattere prevalente* », perchè in fondo, in tutti i tre gradi non manca nè la purgazione (per la penitenza attiva o per le prove passive), nè la conoscenza o illuminazione (per la fede e i doni dello Spirito Santo), nè l'unione con Dio per la carità e la grazia. Ma dal punto di vista della perfezione a cui tendere, ciascun grado ha carattere proprio. La via purgativa porta al distacco da tutto ciò che è peccato o che può condurre al peccato o che in certo modo tende ad allontanare da Dio in quanto restiamo attaccati a noi stessi e alle creature. La via illuminativa ha per carattere proprio l'aprirsi alle conoscenze spirituali non per via teoretica o astratta, ma per via di comprensione, esperienza e attuazione. La via unitiva non è solo un'unione per la grazia abituale, ma è la sua vivente attualizzazione, formando una specie di abitudine dell'unione della mente e della volontà con Dio, una continua presenza di Dio in noi, una contemplazione non interrotta, pur in mezzo ai lavori e alle esigenze della vita esteriore, una volontà sempre

più aderente a quella di Dio, da potersi dire che la volontà di Dio è in noi.

Spingendo la classifica ad una pratica normativa, gli scrittori di mistica sogliono mettere al primo grado d'incipienti i peccatori di recente convertiti a Dio; non si parla di convertiti per una miracolosa trasformazione, come san Paolo, ma di coloro che in via ordinaria portano nella loro conversione il residuo di passioni e abitudini del passato, che debbono aspramente combattere. Allo stesso grado si assegnano i tiepidi che, pur avendo fatto dei progressi spirituali, non fanno sforzi sufficienti per evitare i peccati veniali deliberati o abituali, e infine coloro che non si sono dati la cura di progredire, limitandosi a evitare in via normale le colpe gravi.

In sostanza, tutti costoro possono dirsi incipienti. Potrà loro mancare l'idea di perfezione, il senso di dover progredire per non tornare indietro verso la colpa, una concezione esatta di quel che esige la perfezione (*). Per lo più si tratta di persone troppo prese dalle occupazioni familiari, professionali, da affari e preoccupazioni della vita esteriore, da non trovare il tempo nè avere l'abitudine del raccoglimento interiore, dissipati come sono in molte cose. Però se lo sforzo di evitare le colpe gravi è reale e costante, se dopo un'eventuale caduta si risorge tosto vedendo l'abisso della colpa e provandone dolore soprannaturale, se la frequenza ai sacramenti e la preghiera quotidiana fan parte delle buone abitudini, può ben dirsi di costoro che sono nella purgativa e al primo gradino della perfezione.

Nei Salmi e nei Profeti è ben chiaro questo concetto: il non peccare è paragonato al ben fare, e Dio non manca di dare il suo aiuto e conforto (**).

(*) Il vescovo Mario Sturzo di Piazza Armerina scriveva in *Orazione e Adorazione*: « Se manca, sia nelle persone religiose sia nelle persone del mondo, la pratica progressiva dell'orazione e della mortificazione, l'anima non rimane nei gradi inferiori della vita spirituale, ma, come dice P. Garigou Lagrange, s'intristisce » (Torino, Editrice Piemontese, 1939).

(**) L'Ecclesiastico dice del ricco: « *Beato il ricco ch'è trovato senza macchia e che dietro all'oro non è andato, nè ha sperato nel denaro e nei tesori... egli poteva prevaricare e non ha prevaricato, fare il male e non l'ha fatto; perciò sono consolidati i suoi beni nel Signore* » (Eccl. 31, 8-11).

Il profeta Ezechiele, nel contestare la tradizione che le colpe dei padri siano fatte scontare ai figli, afferma vigorosamente la responsabilità personale delle colpe; sì che l'uomo giusto non abbia a patire per colpe non sue, e aggiunge indicando quel che deve evitare, che egli non sia idolatra, adultero, usuraio, calunniatore, e così di seguito, e infine a modo di ricapitolazione conchiude: « *Se cammini nei miei precetti e osservi i miei dettami mettendoli in pratica, egli vivrà, sentenza del Signore Iahve* » (Ezech. 18, 9). Così Gesù all'adultera: « *Va' e non voler più peccare* » (Jo. 8, 11); e al paralitico della probatica piscina: « *Eccoti guarito; non peccare più affinché non ti avvenga di peggio* » (Jo. 5, 14).

Evitare la colpa e osservare la legge e i precetti, è per sè l'inizio del processo perfettivo, è il primo grado della vita di unione. Ma non è possibile evitare la colpa e osservare i comandi divini senza la preghiera e l'uso dei sacramenti, almeno in desiderio esplicito o anche implicito, per coloro che non possono esserne di fatto partecipi. Onde, nella generalità dei casi, verso i fedeli che sono nella vita comune, s'insiste su questi punti, perchè, senza di ciò, sarebbe impossibile per essi vivere una vita soprannaturale iniziale e muoversi verso il grado di perfezione al quale ciascuno è stato chiamato.

Vi è, difatti, una vocazione alla perfezione, ed è la vocazione di tutti; e vi è una vocazione particolare per ciascuno a tale o tale grado di perfezione, vocazione che è legata a tutte le condizioni spirituali della nostra vita, allo svolgersi delle nostre attività, al modo come seguiamo gli impulsi del bene: in una parola, alla nostra corrispondenza alla grazia. È questo un punto interessante per la nostra vita soprannaturale. Dio sa fino a quale grado di perfezione ci ha predestinato, e ci dà le grazie per arrivarvi; noi siamo obbligati a corrispondervi. Vi è un obbligo generico, la cui omissione non si traduce in colpa se non quando difatti cadiamo in una colpa; ma la trascuranza della voce di Dio, dei suoi impulsi, delle sue illuminazioni ci fuorvia dal nostro cammino di perfezione e di salute.

Le vie di Dio per condurci alla perfezione sono collegate con tutto il condizionamento della nostra vita; esse sovente ci restano nascoste perchè non vediamo il senso spirituale di quel

che passa in noi e attorno a noi; non arriviamo a sentire la voce di Dio, spesso così sottile e leggera come ala di venticello che ci sfiori il viso: se non siamo attenti non lo sentiamo, ed è passato. Per questo dobbiamo lasciare di tanto in tanto le occupazioni e preoccupazioni della vita terrena e raccogliere la nostra mente a Dio nella preghiera, cercare Dio in tutte le evenienze, aderire alla sua volontà.

La preghiera che Gesù Cristo ci ha insegnato non è una formula magica nè un rito esterno, è la sintesi della nostra vita di unione con Dio, la preghiera di ogni momento. Invocando Dio come nostro padre ci uniamo a lui con l'affetto di figli; nella santificazione del suo nome sono compresi i nostri doveri di culto, soggezione, adorazione; la venuta del suo regno è la aspirazione per il trionfo del bene, della giustizia, dell'amore sul regno di Satana, sul mondo, l'ingiustizia, l'odio. Infine nell'adempimento della volontà divina c'è la nostra adesione umile e amorosa alla provvidenza, misericordia e giustizia di Dio. La realizzazione in noi del nome, regno e volontà di Dio, ci porta alle domande più vicine alla nostra vita personale e sociale: il pane quotidiano che ci sostenti, il perdono delle colpe (che noi estendiamo ai nostri fratelli), la prevenzione dalle tentazioni e la liberazione da ogni male.

Questa preghiera è vita, è realizzazione di vita, è intimità spirituale. Ogni preghiera o è vita o è vano suono di voce e vaneggiamento di pensieri. La preghiera è vita di unione attuale e attuosa con Dio, nella considerazione dei misteri divini, nell'adorazione, nel ringraziamento, nell'offerta, nella domanda. L'intimità con Dio che si va acquistando con la preghiera ci spinge a superare lo stadio della preghiera occasionale, sentimentale — fatta spesso sotto la pressione di avvenimenti dolorosi o di speranze terrene — per arrivare alla meditazione dei misteri della Redenzione, delle nostre miserie, del nostro destino finale, un approfondimento intellettuale che finalmente sboccia, come fiore di pietà, nella preghiera affettiva.

Ancora un passo verso un più alto termine: la preghiera affettiva ci porta alla preghiera contemplativa, nella quale l'intendimento dei divini misteri diviene intuizione amorosa; gli affetti sorpassando lo stadio sensibile divengono adesione; l'in-

tuizione e l'adesione si sviluppano in contemplazione nella quale scompare il pensiero discorsivo, si arresta il passaggio da un affetto all'altro; la contemplazione diviene focale, tende a una quiete assorbente. In essa può anche aversi quell'esperienza oscura di Dio come l'attimo di arresto del palpito del cuore che subito riprende il suo ritmo.

Questo processo nella preghiera fa parte del processo perfetto, sia perchè non può darsi perfezione che non sia ottenuta con la preghiera, nè può darsi corrispondenza alle grazie divine che non sia corroborata dalla preghiera; sia perchè non può attuarsi una vita spirituale nella relazione quotidiana con Dio e con il prossimo — relazione di amore — senza che ne sia acceso il fuoco con la preghiera. E così la preghiera è di fatto un mezzo necessario di vita soprannaturale; e non solo un mezzo, ma addirittura è atto vitale e perenne, così come il respiro e il palpito sono la nostra stessa vita, e la cessazione ne è la morte.

Può dirsi che la preghiera compendia la nostra vita spirituale ed è il segno della nostra unione con Dio. Essa è basata su due atti fondamentali intrinseci: la purezza o rettitudine d'intenzione e l'adesione della volontà. Con la prima escludiamo qualsiasi altro fine che non sia in rapporto a Dio — la sua gloria, l'unione e l'amore di Dio e, in Dio, del prossimo — e che non sia a tal fine completamente subordinato. Con l'altra, aderendovi, trasportiamo la volontà di Dio in noi per realizzarla nella nostra vita. Questi due atti sono il presupposto alla preghiera, sono la preghiera, sono il frutto della preghiera. È vero che su questa terra non possiamo mantenere costante e attuale tale intenzione e tale adesione, a meno di una grazia di privilegio; ma basta che esse siano virtuali in tutti gli atti della nostra giornata e rinnovate di tanto in tanto e al momento che ne sorge la necessità, perchè divengano abito della mente e della volontà, regola di tutti gli atti, richiamo nelle tentazioni, base solida all'ulteriore processo verso l'unione mistica alla quale siamo chiamati.

La retta intenzione avvicina ogni nostra attività a Dio, ce lo fa intendere per se stesso: a Lui ordina e in Lui coordina tutte le altre finalità umane e spirituali. La retta intenzione non

è un'aggiunta esterna ed estranea alla nostra attività; è al contrario una sua interiorizzazione, un trasporto di tutta la vita naturale sul piano della soprannaturalità, sul quale siamo stati trasportati per un dono divenuto il valore stesso della nostra vita. « *Sia che mangiate... sia che beviate, sia che facciate altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio* » (1 Cor. 10, 31). Questo precetto paolino non altera le finalità dirette e naturali delle nostre azioni; le comprende e le supera allo stesso tempo. Nell'epistola ai Romani si trova un tratto polemico, a proposito della vertenza fra giudaizzanti e gentilizzanti, sull'uso dei cibi, sui giorni di riti tradizionali ebraici, ai quali i primi si tenevano specialmente legati, mentre gli altri non intendevano esservi sottoposti. San Paolo vuole far superare lo spirito di attaccamento o di contrasto che creava un finalismo particolare, a detrimento del finalismo superiore, l'intenzione a Dio. Egli fa uso di una di quelle formule felici, comprensive, la cui risonanza rimane nei secoli come un perpetuo richiamo alla realtà. « *C'è chi giudica un giorno più d'un altro, c'è chi ritiene tutti i giorni uguali: ognuno nella propria mente abbia la sua piena sicurezza. Chi bada al giorno lo fa per il Signore, e chi mangia, mangia per il Signore; tanto è vero che ne ringrazia Dio. Nessuno di noi vive per se stesso e nessuno muore per se stesso; se viviamo, viviamo nel Signore, e se moriamo, moriamo per Lui: sia che viviamo, sia che moriamo siamo del Signore* » (Rom. 14, 5-8).

I teologi fanno bene a chiarirci che l'intenzione buona non fa buono un atto cattivo, ma fa buono un atto indifferente e aggiunge bontà ad un atto buono. L'intenzione diretta verso Dio è quella che illumina i fini intermedi i quali divengono mezzi rispetto all'ultimo fine. L'intenzione è quel che il Vangelo chiama occhio: visione del fine, adesione al fine (*). L'idea che l'intenzione retta potesse coesistere con dei mezzi cattivi (la teoria del fine che giustifica i mezzi), ovvero che l'intenzione retta rendesse buona un'azione per sè cattiva, è derivata da due

(*) « *La lucerna del tuo corpo è il tuo occhio; se il tuo occhio è sano, tutto il corpo sarà illuminato; ma se il tuo occhio è torbido, tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre* » (Mt. 6, 22-23).

errori fondamentali: il primo che l'intenzione sia un'aggiunta all'azione (essa è invece la stessa azione realizzata nella sua interiorità spirituale); l'altro errore è che non vi sia moralità oggettiva ma solamente soggettiva, cioè che l'agente sia norma a se stesso.

La retta intenzione non fa altro che rendere attuale ed efficace, in tutte le azioni particolari, il fine supremo dell'uomo che è Dio; in sostanza quell'atto di amore che è il motivo fondamentale della nostra vita. I fini particolari, anche se sono in sé buoni, possono fermarci come stazioni intermedie e distoglierci dal proseguire nella via della perfezione e dell'unione attuosa con Dio. L'esercizio della retta intenzione opera un distacco da tutto ciò che devia, disturba, distoglie, ritarda o attenua il fervore del cammino perfettivo. Il precetto evangelico: *« se la tua mano o il tuo piede è per te occasione di scandalo, tagliali via e gettali lontano da te... »* (Mt. 18, 8) indica il processo del distacco da tutte le cose in quanto sono o possono essere motivo di allontanamento da Dio, distacco che solo la retta intenzione può rendere efficace e costante.

Ancora un passo: non basta la retta intenzione come lume dell'azione e termine della nostra volontà adesiva al fine, occorre che la volontà di Dio diventi la nostra stessa volontà. Così si realizza completa la ubbidienza a Dio, della quale Gesù ci diede l'esempio: *« assumendo la forma di schiavo e facendosi simile all'uomo e in tutto il suo esteriore atteggiamento riconosciuto come uomo, umiliò se stesso fattosi ubbidiente sino al punto di morire sopra una croce »* (Phil. 2, 7-8).

Il precetto di conformità alla volontà di Dio è fondamentale: la preghiera del « Pater » s'incentra nel *sia fatta la volontà tua*. Gesù Cristo, al momento di affrontare il sacrificio della croce, prega nel Getsemani: *« Padre, se tu vuoi, allontana da me questo calice. Però si faccia non la mia ma la tua volontà »* (Lc. 22, 42). Questa è la conferma della nuova parentela stabilita da Gesù per i suoi discepoli: *« Chiunque avrà fatto la volontà di Dio, questi mi sarà fratello e sorella e madre »* (Mc. 3, 35). Questa parentela porta alla sequela di Gesù Cristo. Perciò al discepolo che gli disse: *« Signore, permettimi di andare*

prima a seppellire mio padre », Gesù rispose: « *Seguimi e lascia che i morti seppelliscano i morti* » (Mt. 8, 21-22). Ciò disse non perchè non riconoscesse doverosa per i figli la cura dei genitori defunti, ma per indicare il distacco spirituale da tutto ciò che può ritenere o distogliere dalla sua sequela.

È pertanto fondamentale per la nostra vita di unione conoscere quale sia per noi la volontà di Dio. « *Questa è la volontà di Dio, la santificazione vostra* », scriveva san Paolo ai Tessalonesi, e continuava: « *... che vi asteniate dalla fornicazione..., che nessuno usi superchierie o inganni nei negozi con il proprio fratello... Dio ci ha chiamati non a impurità ma a santificazione* » (1 Thes. 4, 3-7). E agli Efesini lo stesso san Paolo scriveva: « *Una volta eravate tenebre, ora siete luce nel Signore e come figli della luce dovete vivere, giacchè il frutto della luce è in ogni bontà e giustizia e verità; esaminate ciò che piace a Dio e non vogliate partecipare alle opere sterili delle tenebre, che anzi riprendetele...* » (Eph. 5, 8-11). Esaminare ciò che piace a Dio (*quid sit beneplacitum Deo*) deve essere la cura di ciascuno di noi, nella nostra vita personale, nell'intimo della coscienza, nell'attività esterna, per una sempre maggiore conformità alla volontà divina, non esteriore e formale, ma come compenetrazione di vita. Questo è il pensiero di san Paolo ai Romani: « *Vi scongiuro, dunque, o fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come ostia viva, santa, gradevole a Dio, ciò che è il vostro culto ragionevole; e non conformatevi al secolo presente, ma trasformatevi col rinnovamento del vostro spirito, affinchè possiate ravvisare qual'è la volontà di Dio, ciò che è bene e gradevole e perfetto* » (Rom. 12, 1-2).

Nell'uno e nell'altro passo è segnato il rapporto tra la nostra vita terrena, l'uso del nostro corpo e dei beni materiali e la conoscenza di quel che è grato a Dio, che è bene, che è la sua volontà in noi. Coloro che si conformano ai costumi del secolo, che hanno cura disordinata del corpo, che vivono nelle tenebre, non possono arrivare a conoscere la volontà di Dio nè attuarla. Gesù disse: « *Beati i puri di cuore, perchè essi vedranno Dio* » (Mt. 5, 8). Vedere Dio non è solo il termine finale, è anche conoscerlo nell'oscurità di questo mondo come luce di verità,

sentirlo come attrattiva di amore, come volontà da realizzarsi. La purezza apre una finestra nel cielo, il cui raggio, attraversando le cose spesse e opache del secolo, arriva alle anime. L'esperienza immediata della verità, la presa di contatto col bene, ciò che piace al cospetto di Dio, è solo possibile nel distacco da ciò che è impuro e mondano. Così ciascuno potrà conoscere e attuare *quid sit beneplacitum Deo*, cioè la volontà di Dio applicata personalmente a ciascuno di noi.

Si suol parlare comunemente di far la volontà di Dio quando ci avvengono delle contrarietà, malattie, disgrazie private o pubbliche, quel che in fondo va contro i nostri desideri e la volontà umana individuale e collettiva. È allora che ci ricordiamo del Getsemani, della preghiera di Gesù, e finiamo con l'adesione, più o meno contrastata e dolorosa, alla volontà di Dio. Ed è talmente abituale questo modo di sentire che suole sfuggire l'idea della volontà divina come ordine provvidenziale, come economia redentrice, come amore universale e particolare verso tutte le creature, come partecipazione a noi della vita soprannaturale. E da parte nostra non dico ci sfugge ma non prende radice l'idea dell'adesione nostra alla volontà di Dio come cooperazione nell'amore, unione attuosa e costante della nostra alla sua vita.

In fondo, la rassegnazione ai casi dolorosi, l'accettazione delle croci fisiche e morali prova se la nostra adesione alla volontà di Dio sia veramente totale, o se non riusciamo neppure a comprimere i moti di ribellione, o se, peggio, non cerchiamo di consolarci con l'adesione immoderata alle creature, dimenticando Dio e la sua legge; o se, al contrario, cerchiamo di meglio penetrare il mistero della volontà divina, per la più completa e perfetta nostra accettazione di quel che Dio vuole da noi. In questo caso avviene una *catarsi*, un passaggio trasformativo di purificazione, una uscita da sé per entrare in Dio e vivere nel cerchio della sua volontà. La sequela di Gesù per la via della croce indica la purificazione progressiva dell'uomo nel distacco da se stesso, dalle sue compiacenze, dall'amor proprio, al quale, purtroppo, si tende ogni momento anche nella vita spirituale.

Perciò si distingue in Dio il volere della permissione, per

quel che riguarda l'attività libera delle creature intelligenti e gli effetti della loro libera scelta. In tanto si dice che tutto il male è dovuto a nostra colpa e tutto il bene è per volontà di Dio, in quanto siamo noi che, negando di realizzare in noi la volontà di Dio, cerchiamo il bene nell'errore, nella deviazione, nell'egoismo. Ciò non può dirsi voluto da Dio; Egli non può volere l'egoismo, l'odio, l'ingiustizia, che Egli condanna. Però Egli ha voluto questo ordine morale, nel quale le creature intelligenti e dotate di libertà (che è un bene) possono anche ribellarsi e fare del male. Ma perchè nulla rimanga che non sia ordinato al bene, Dio dal male che possono commettere le creature trae un maggior bene nell'ordine presente e in quello futuro. Questa dialettica divina di trarre il bene dal male e di ridurre ogni male al bene, non è altro che la realizzazione dell'unica e sovrana volontà di Dio, che tutto ha fatto e ordinato alla sua gloria.

A questa volontà sovrana noi siamo soggetti, pur conservando il nostro carattere di creature intelligenti e libere e agendo secondo la nostra dialettica. Solo l'adesione alla volontà di Dio, sia che prevenga e diriga l'azione verso il bene; sia che susseguia l'atto e ci faccia detestare il male commesso, ci svincola dalla dialettica del male con una liberazione superiore. La catarsi della nostra volontà purificata si compie, in ogni evenienza, nella volontà di Dio realizzata. Essa è, in noi conformità e rassegnazione, pazienza e penitenza, unione e amore. Per questo anche le nostre colpe e umiliazioni spirituali, che noi detestiamo come offesa di Dio e che cerchiamo di non più ripetere, possono essere per noi motivi di bene, in quanto ci spingono a una più attuosa e costante unione alla volontà di Dio.

L'adesione alla volontà di Dio, così concepita, non toglie in nulla nè la nostra iniziativa, nè la nostra cooperazione, nè la nostra attività; toglie solo il nostro egocentrismo, come motivo di azione o come compiacenza di avere agito. Tale egocentrismo in termine ascetico si chiama superbia; l'adesione alla volontà di Dio ne è il contrapposto, è l'umiltà.

Non è facile concepire esattamente ed è ancora più difficile praticare la virtù dell'umiltà. Se è vero che tutte le virtù o sono

animate dalla carità o non possono dirsi tali, è proprio dell'umiltà che ciò deve affermarsi in modo speciale (*).

Questa si fonda sulla volontà, perchè ci fa comprendere l'infinita distanza fra la creatura e il creatore, e ci fa avvicinare gli uomini in solidarietà fraterna, senza che nessuno possa credersi migliore o superiore agli altri; ci fa apprezzare in verità il posto che ciascuno deve occupare nella creazione, rigettando la menzogna dell'orgoglio, della vanità, della compiacenza di sè, e ogni ingiustizia che ci faccia sovrapporre agli altri e preporre a Dio stesso. Certuni credono che l'umiltà consista in una certa affettazione esterna di parole e di modi, che toglie il proprio carattere alla personalità di ciascuno e attenua le affermazioni della propria coscienza. No: simile umiltà è falsa, nè mai la praticò Gesù Cristo, che « *umiliò sè stesso* »; Egli rivendicò i diritti della verità, quelli della sua personalità divina e umana, quelli della sua iniziativa nell'annunziare la Buona Novella e nel dare testimonianza al Padre.

L'umiltà si basa anche sulla carità; verità e carità sono correlativi e nella loro sintesi esprimono la volontà di Dio che è verità e carità. Perciò san Paolo unisce insieme in Gesù l'umiltà, l'ubbidienza e l'atto di carità infinita nel dare la vita per noi: « *Umiliò sè stesso, fattosi obbediente sino al punto di morire su una croce* » (Phil. 2, 7). Per noi uomini superbi e peccatori occorre superare quella stima di sè stessi, quella sopravvalutazione menzognera e vana di noi sugli altri, che forma la base del nostro egocentrismo e che pervade la stessa vita spirituale. In ogni colpa c'è implicitamente una preferenza di noi stessi a Dio, e di noi stessi agli altri (ci può essere anche esplicito questo sentimento di preferenza); la colpa è un atto di superbia che contiene in sè la menzogna e l'egoismo; è triplice negazione sia della verità, sia della carità, sia della sottomissione alla volontà di Dio.

L'intelletto cerca il sapere, ma, come avverte san Paolo, occorre « *sapere cum sobrietate* », con i limiti dell'umiltà, ricono-

(*) Non diciamo ciò nel senso che alcuno volle darvi, che non ci sono virtù distinte dalla carità, ma nel senso che ogni altra virtù, pur avendo carattere proprio, non potrà essere operativa senza la carità (vedi: I Cor. 13).

scendo che il mistero ci circonda, l'infinito ci assorbe, e che la scienza da sola « *inflat* », mentre è la carità che « *aedificat* ». La volontà cerca il dominio, ma anche qui i limiti s'impongono: « *chi governa sia come colui che serve* » (Lc. 22, 26); il governo non è dominio, è ministero; la soggezione non è servitù, ma ubbidienza e cooperazione. Così l'umiltà non è pusillanimità, come l'ubbidienza non è passività; umiltà e ubbidienza sono qualità dell'azione, accompagnano la responsabilità dell'iniziativa, lo sforzo di superare gli ostacoli, per testimoniare la verità, per esercitare la carità, per aderire alla volontà di Dio.

Il rapporto sociale tra inferiore e superiore, tra figlio e padre, tra scolaro e maestro, non è che spirituale: è il rapporto nostro con Dio che si estende alle relazioni umane; è la nostra soggezione a Dio che ci fa soggetti agli altri in quel che è ordine e volontà divina. Onde Gesù a proposito dei Farisei che si facevano chiamare padri e maestri, precisa: « *Non date a nessuno sulla terra il nome di padre, perchè uno solo è il Padre vostro, quello che è nei cieli. E non fatevi chiamare maestri, perchè uno solo è il vostro Maestro, il Cristo* » (Mt. 23, 9-10). In questo comando Gesù intendeva far comprendere che la subordinazione ad un altro uomo è solo tale in quanto essa è subordinazione a Dio; che l'insegnamento di un altro uomo è solo tale in quanto insegna quel che ha insegnato il Cristo. E questi a sua volta, come uomo, dichiara: « *... io sono quel desso che non faccio nulla da me, ma parlo sempre in conformità a quanto mi ha insegnato il Padre mio; e chi mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo, perchè faccio sempre quanto piace a Lui* » (Jo. 8, 28-29). Così la società tra il Padre e il Figlio, tra Dio e il Messia, società di unione intima (che è lo Spirito di verità e carità) si prolunga in certo modo nei rapporti umani basati sulla verità e sulla carità. Il rapporto d'insegnamento e di ubbidienza (volontà divina da comunicarsi e da realizzarsi nel mondo) è quello che c'è tra il Padre e il Figlio fatto uomo e ubbidiente fino alla morte. Noi in tutti gli atti nostri dobbiamo realizzare questa volontà di Dio, come Gesù, « *facendo sempre quel che piace a Lui* ».

L'adesione agli uomini, come tali, presi come padri e maestri, è menzogna, divisione, superbia: « *Quando uno dice: 'Io*

son di Paolo', e un altro 'Io son di Apollo', non siete uomini. E che cosa è Apollo? che cosa Paolo? Sono dei ministri di colui al quale avete creduto, secondo che a ciascuno ha dato il Signore». Questo rimprovero faceva san Paolo ai Corinti (1 Cor. 3, 4-5). Il dichiararsi per un uomo, per una fazione, per una scuola è un inorgogliersi di un nome vano, è cercare una partecipazione al dominio attraverso una divisione operata allo stesso tempo nella figliolanza divina e nella fratellanza umana. Essere di Dio, sentire la voce del Maestro, seguire Gesù, è atto di unione, di verità, di umiltà, di adesione e ubbidienza alla volontà divina.

Quando si dice che l'ubbidienza deve essere cieca, non s'intende che il soggetto non debba indagare in nome di chi parla l'autorità, lo spirito che lo anima e l'oggetto che viene imposto. Altrimenti, come poter ripetere, con Pietro e Giovanni: « *Giudicate voi stessi se sia giusto dinanzi a Dio l'ubbidire a voi anzi che a Dio* » (Act. 4, 19)? Questo stato d'animo non è spirito di superbia, ma risponde al precetto evangelico: « *Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre e i figli e i fratelli e le sorelle e perfino la sua vita, non può essere mio discepolo* » (Lc. 14, 26).

Che l'ubbidienza ad un altro uomo (padre, maestro, superiori religiosi, autorità civili, magistrati, capi militari) attenui la responsabilità del soggetto è un'affermazione corrente in una certa concezione individualista della società. Ciò perchè l'autorità è concepita a sè stante, fuori dei limiti di un ordine morale e di un rapporto soprannaturale, fuori di un costante e unico riferimento all'autorità che facendo coesistere due ordini (il naturale e il soprannaturale) vuole che l'uno e l'altro siano in noi realizzati. Staccando l'autorità umana dal rapporto di responsabilità verso Dio, si alterano ambedue questi ordini, e si produce l'irresponsabilità e spesso l'immoralità del comando, l'adulazione e la pusillanimità nell'ubbidienza. Tutti i rapporti umani della vita personale e collettiva, debbono essere sostanzianti dall'adesione alla volontà di Dio, come autorità universale, come verità indefettibile, come carità infinita.

L'adesione si perfeziona nell'abbandono di sè a Dio. Per l'esercizio di tale virtù si può arrivare allo stato di abbandono, che il padre de Caussade descrive come « *une dépendance con-*

tinuelle de l'Esprit de Dieu et de sa grâce, qui fait que l'âme ne cherche plus en soi-même à s'occuper de Dieu... mais à se tenir devant lui dans une simple disposition; à agréer de moment en moment tout ce qu'il voudra ou ne voudra pas... non par un certain empressement et envie d'agir, mais seulement pour se tenir prêt à l'action... » (*).

L'esercizio di abbandono è un'ascesi, una purificazione: lo stato di abbandono ne è il frutto, la pacificazione mistica. Noi dobbiamo superare quel che la temporalità ci porta di turbamenti, di ansie e di dissipazioni per una serenità extratemporale: il presente spirituale assorbito in Dio. Di fatto: il passato non è più in mano nostra, appartiene alla misericordia di Dio; il futuro è nelle mani della sua provvidenza; nostro è solo il presente: l'atto di amore, di unione, di confidenza in Dio, di adesione alla sua volontà, di attesa della sua venuta, della sua ispirazione, della sua grazia, sì da poter ripetere con sant'Agata: « Il mio cuore è fermo in Dio ». Quel che conta nella vita dello spirito è il presente, dove si congiungono il passato e il futuro nell'unica realtà vissuta. Dice bene il de Caussade: « Ce qui nous arrive à chaque moment, par l'ordre de Dieu, est ce qu'il y a de plus saint, de meilleur et de plus divin pour nous », perchè « l'ordre de Dieu, sa divine volonté est la vie de l'âme, sous quelque apparence que l'âme se l'applique ou qu'elle la reçoive » (**). Il nostro dovere presente, il sempre presente, quel che è per noi vita, deve essere trasportato da noi a Dio: non è più il presente di noi a noi stessi, ma il presente di Dio a noi stessi, anzi la presenza di Dio in noi.

Per rendere evidente questa presenza di unione non c'è che riferirla all'esperienza della nostra vita, non come un adattamento immaginativo e stimolante, una autosuggestione benefica, ma con l'adesione della fede, della speranza e della carità. È la realtà soprannaturale che viene a trasformare la nostra vita quotidiana di miserie, sofferenze, aspirazioni, desideri, attività; nell'attesa di Dio in noi, in uno stato di abbandono ineffabile e completo. Esso non è affatto cessazione di ogni nostra iniziativa

(*) *L'abandon à la Providence divine*. Paris, Lecoffre - Gabalda, 1934; vol. I, Avant-propos, pag. X.

(**) *Ibidem*, Livre Premier, ch. 1, IV, V.

(il che sarebbe errore e inganno), ma disposizione di animo, che trasforma la nostra iniziativa come non più nostra ma di Dio, e la nostra azione non più dipendente dalla nostra volontà ma da quella di Dio. La nostra attenzione a scoprire in noi la presenza di Dio sarà come l'attenzione di Elia a scoprire nell'ala del venticello che tocca il viso la presenza di Dio; nel sentire in ogni momento o la proposta di Dio a noi o la nostra prontezza adesiva; nel trasformare la nostra attività interiore in passività o meglio ricettività, attenzione, docilità alle voci di Dio, e nel tradurre la nostra attività esterna in dedizione di ubbidienza, umiltà, santificazione.

San Paolo dice che ogni nostra azione sia fatta in nome di Dio, come dice che da Lui ha principio, in Lui significato, per Lui fine. Lo stesso aggiunge: « *In ogni cosa rendete grazie, perchè questa è la volontà di Dio manifestata a voi in Gesù Cristo* » (1 Thes. 5, 18). Questi suggerimenti sono da lui ripetuti ad ogni occasione, per far comprendere come i fatti della vita quotidiana, gli atti insignificanti, le piccole sofferenze, entrano in un'atmosfera trasformatrice, al tocco della grazia che li ravviva, come polvere sospesa nell'aria al tocco dei raggi del sole o meglio come gli atomi del nostro corpo resi partecipi del soffio vitale dell'anima. Gli atomi hanno, per così dire, la loro autonomia, il loro movimento, una specie di individualità atomica, un mondo proprio; ma questo mondo può sussistere e vivere solo per l'influsso vitale dell'anima, cessato il quale è anche la loro morte, il loro disfacimento.

Per arrivare allo stato di vero abbandono in Dio occorre passare per la fase della disintegrazione di noi stessi. Noi pensiamo a noi più che non lo diciamo e non lo vorremmo: come portiamo noi stessi in tutta la vita, così è in noi naturalmente vivo il senso della propria persona, del proprio pensiero e volere, della propria attività e soddisfazione; c'insegue da per tutto, fino nel santuario, nelle ore di meditazione, nei momenti più sacri di dedizione e sacrificio per gli altri e per Dio. Nella stessa preghiera noi spesso parliamo troppo e parliamo di noi stessi, ascoltiamo noi stessi anche quando tentiamo di ascoltare Dio. La preghiera che ci conforta come gradita o ci ripugna come sgradita, spesso ci ritoglie da Dio e ci ridà a noi stessi. La disin-

tegrazione dall'egoismo potrà ottenersi con l'esercizio di abbandono in Dio. Allora nulla ci turberà del mondo esterno che reputeremo sia per noi quel che Dio ha voluto; nulla ci attrarrà che non sia Dio stesso; ogni cosa, ogni avvenimento sarà per noi immagine, tocco, rivelazione di Dio. Dimenticheremo il mondo intorno a noi, i nostri pensieri e desideri, le volontà e aspirazioni, per vivere quel che Dio mette in noi di pensieri, desideri, volontà, aspirazioni. L'avvenire? è Dio che lo fa; quando arriva, è Dio che lo vuole. La morte? venga come e quando Dio permetterà. Il purgatorio? il premio? accettati e voluti nella volontà divina. Per l'abbandono in Dio non si riguarda il premio in sè per nostra soddisfazione, ma come adesione incondizionata, completa, totale alla volontà di Dio, alla trasformazione in Lui, in cui tutto è compreso, tutto è anegato, nella fede pura e nel puro amore.

Per ben caratterizzare lo stato di abbandono in Dio gli autori spirituali lo descrivono come uno stato passivo dello spirito, pel quale si lascia a Dio l'iniziativa, purificando, attivando, creando un cuor nuovo. A voler essere precisi, l'iniziativa della nostra santificazione non è mai nostra ma di Dio; egli pel primo ci ha amato, come dice san Giovanni; la rivelazione, la grazia santificante, le grazie attuali, le virtù infuse, i doni dello Spirito, i sacramenti, la chiesa di cui facciamo parte, sono tutti doni gratuiti, iniziativa divina. Se nulla possiamo fare da noi stessi, — e l'affermano i Vangeli e l'insegna san Paolo — e tutto possiamo in Dio per Cristo: la nostra disposizione principale deve essere di subordinare noi all'iniziativa e all'opera divina in noi stessi.

Ma la santificazione non è solo opera di Dio; è anche nostra come rispondenza di amore, volontà di servire, di ubbidire, di seguire. Tutto ciò può dirsi nostra attività, benchè il nostro agire non sia da noi e per noi; pur essendo in Dio e per Dio è anche nostro volere, nostro sforzo, nostra cooperazione. Noi partecipiamo così all'opera di Dio, pur mescolandovi spesso le imperfezioni, le vanità, i sentimenti, le impurità, gli orgogli di cui siamo impastati. È il bagaglio di miserie connesso alla nostra natura decaduta, lasciateci come motivo per umiliarci,

mortificarci, purificarci. In tale esercizio due metodi possono applicarsi, secondo i bisogni e lo stadio progressivo verso la perfezione: l'attivo e il passivo. Il primo, detto anche ascetico, è lo sforzo di distacco da noi stessi e dal mondo con la pratica delle virtù, la mortificazione dei bassi istinti, la penitenza spirituale e corporale. Questo metodo non è completo: il metodo passivo non è il suo opposto, ma un'acquisizione e un complemento. Quando si è arrivati a un grado di perfezione, per cui le nostre facoltà sono rese più docili e ubbidienti all'impero della volontà, più aderenti ai valori morali della legge di Dio e dei consigli evangelici, più distaccate dalla terra e più unite in Dio, per rinnovazione continua di atti di presenza e per abito formatosi in questa ascesi perfettiva, allora si sviluppano meglio le nostre qualità passive, che non sono pura passività ma anch'esse in certo modo un agire.

La prevalenza degli stati detti passivi dà il carattere principale alla fase di vita superiore che chiamiamo mistica (in senso stretto) e che si realizza nella contemplazione, a cui tende come a sua interna esigenza. Perciò si suole distinguere la vita spirituale in attiva e contemplativa. Non è a credere che nella vita attiva non vi sia almeno un inizio di contemplazione (ogni forma di vera preghiera è inizialmente contemplativa), nè che in ogni tipo di vita contemplativa manchi l'applicazione del metodo attivo (il che sarebbe assurdo), ma in quanto nell'una prevale la contemplazione sull'azione, e nell'altra l'azione sulla contemplazione.

È superfluo avvertire che non intendiamo affatto riferirci al linguaggio corrente che si applica agli ordini religiosi, che vengono classificati come ordini contemplativi, attivi o misti; trattandosi in questo caso del tipo monacale o apostolico delle varie congregazioni, e non della vita spirituale interiore di ciascun membro di essa, che può essere arrivato al più alto grado di contemplazione, pur essendo membro di un ordine attivo, come i gesuiti, o può al contrario essere rimasto all'esercizio delle virtù attive senza progresso contemplativo, pur essendo membro di un ordine contemplativo, come i trappisti. Noi troviamo dei grandi contemplativi anche fra i laici, uomini e donne, viventi nel mondo, e possiamo non incontrarne fra monaci ed eremiti.

Quel che Gesù rimproverava dolcemente a Marta non era l'attivarsi per il servizio della casa, ma la mancanza di unificazione: « *tu ti affanni e t'inquieti di troppe cose. Eppure una sola cosa è necessaria* » (Lc. 10, 41): le molte cose invece di una sola cosa, la necessaria. Onde il Maestro conchiude: « *Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta* » (ib. 42). Il colloquio con Gesù è la parte migliore; questo si può fare, come molte anime spirituali fanno, badando alla casa, alla cucina, ai figli, ai poveri, agli affari anche, ma insieme tenendo ferma in Dio la parte migliore, dove tutto si unifica e si trasforma in aspirazione di amore, in comunione, in unione non solo abituale e subcosciente, ma viva e sperimentale. L'attività molteplice e dissipante a poco a poco diviene attività unificata, retta intenzione abituale e rinnovata, adesione alla volontà di Dio. Questa prende il carattere di abbandono in Dio come esercizio di virtù in un primo tempo, come stato d'animo in seguito, sviluppando le qualità recettive e obbedienziali dell'anima nostra sotto l'influsso dell'azione divina.

Questa passività ineffabile, che non ci sottrae alla nostra attività, ma che ce ne distacca per quel che ci distacca dal mondo esterno e dal mondo interno, è segnata dalla contemplazione. E poichè qualsiasi nostro sforzo di distacco non vale a rendercelo effettivo, è Dio stesso che l'opera in noi se siamo disposti a ricevere con docilità, fiducia e abbandono la sua azione misteriosa nel processo contemplativo.

In via normale, il distacco incomincia a operarsi in noi, quando ben comprendiamo ed sperimentiamo il mistero del dolore, con le avversità, le contrarietà, le malattie del corpo e dello spirito, colpiti nei nostri affetti, nella vita sociale, politica e religiosa alla quale partecipiamo. Questa via normale della croce che ciascuno deve prendere su di sè, questo appello ai sacrifici quotidiani piccoli e grandi, è la sorte di tutti. Chi comprende che l'appello è da Dio, lo fruttifica a vita; chi non lo comprende è a suo danno, nella morte spirituale. Però anche coloro che comprendono che l'appello alla croce è da Dio, pur accettandola con rassegnazione e soffrendola con pazienza, non arrivano all'intero distacco da sè e dal mondo senza l'azione diretta di Dio, da essi accolta in uno stato di completo abbandono.

La contemplazione è il fiore della vita mistica, nei vari suoi stadi, che vanno dalla meditazione affettiva fino all'esperienza diretta di Dio. La preghiera è definita sia « *colloquium cum Deo* », sia « *elevatio mentis in Deum* ». Non può darsi colloquio con Dio senza l'elevazione della mente, nè può darsi alcun reale pensiero di Dio che non si sviluppi in colloquio. Qualsiasi pensiero realmente vissuto si traduce in meditazione o in azione, in fondo una comunicazione di sè a se stesso e ad altri, un colloquio che diviene comunione. Altrimenti non è pensiero vissuto, ma solo qualche moto passeggero della mente o un inutile vaneggiamento. Onde la distinzione tra orazione mentale e vocale è solo formale. Una vera orazione è sempre mentale; si dirà vocale in quanto vi predomina la recitazione o il canto, ma, se è preghiera, è fatta con la mente e col cuore; è elevazione e colloquio.

Nell'orazione vocale si può passare da un sentimento a un altro, secondo che le parole recitate o cantate ne danno la guida o il richiamo, benchè possa anche tenersi la mente ferma ad una considerazione particolare e centrale; nell'orazione mentale si resta fermi alla considerazione di un mistero divino o di un principio che ci unisce a Dio e, secondo che gli affetti si muovono, ne segue il colloquio intimo, spesso senza parole. Nell'una e nell'altra maniera la preghiera ci apparta dalle cose della terra, dalla pratica della vita ordinaria e ci dà il mezzo di sentirci in contatto con Dio, come padre a cui confidarci, come signore da adorare e lodare, come fine a cui tendere; in unione con Gesù Cristo nostro redentore e fratello, inizio e centro della nostra salute; in unione con Maria, madre corredentrice e mediatrice, con i santi e gli angeli, con l'angelo custode, con tutto il mondo della nostra fede e della nostra speranza, al quale siamo legati in carità.

Nello stato di tiepidezza la preghiera annoia sì che noi non riusciamo a oltrepassare l'esterno formalismo del rito, tranne in qualche momento eccezionale; nei dolori della vita, la preghiera ci sostiene per quel tanto che ci sostiene la fede. Ma nei periodi della conversione e della penitenza essa riesce di consolazione spirituale ed è vivamente cercata. Durante questo stadio che si suole appellare seconda conversione, quando dalla via

purgativa si passa alla via illuminativa, o meglio, da incipiente si diviene proficiente, Dio suole intervenire, per purificarci dalla nostra sensibilità spirituale, con il privarci proprio delle consolazioni della preghiera. È questa appellata oramai da tutti *notte dei sensi*. Ognuno la proverà secondo quell'esperienza intima che arriva ad avere della vita spirituale, secondo i doni e le qualità non solo soprannaturali ma anche secondo gli stati psichici (la grazia benchè elevi la natura non la sopprime nè la altera), secondo le disposizioni acquisite, e secondo le prove che Dio stesso permette che ciascuno subisca a misura delle proprie forze, perchè Dio non tenta al di là delle possibilità umane.

La « notte dei sensi » è la privazione di quelle dolcezze e attrattive spirituali, che hanno la loro sede nella sensibilità naturale, affetti, soavità, conforto nelle pene, trasporti di amore. Vengono i periodi di aridità e di sconforto, il senso del vuoto, il timore dell'avvenire, i tormenti della nostra miseria, l'agitazione, lo spavento di una condanna eterna. È così che Dio ci toglie dalla soddisfazione delle attrattive spirituali, che potrebbero essere cercate per sè stesse e come godimenti, e che potrebbero eccitare in noi sentimenti di vanità, compiacimento ed egoismo. L'esercizio della meditazione diviene difficile, la preghiera spesso un tormento, le azioni esterne fatte senza riferimento attuale a motivi spirituali; sembra nella nostra vita interiore non vi sia più unificazione verso le finalità soprannaturali, nè alcun richiamo a Dio; si ha l'impressione che Egli si sia allontanato da noi. Lunga o breve questa notte tormentosa, è una prova di distacco che ci prepara ad una contemplazione più pura dei misteri divini, a un contatto con Dio menò interessato, a una vita di amore più elevata.

L'orazione contemplativa segue la prima notte oscura, un'orazione calma, che fa pregustare un periodo di quiete in susseguente sviluppo; è il semplice riguardo alle cose soprannaturali con affetto riposante, senza che la mente vi ragioni attorno, senza eccitazione di affetti tumultuanti, senza riscaldamento di fantasia: è definita: *elevazione della mente a Dio per semplice intuito di affetti ardenti*. L'intelletto si appunta in Dio come in un'oscurità attraente e in un'orientazione stellare. È una ricerca, un'aspirazione, è un aver trovato senza bene saperlo, sen-

tendo di averlo, di possederlo, senza ancora arrivare a sentirlo in sè stesso e ad averne contatti misteriosi e reali.

Questa forma di contemplazione è in via normale una contemplazione acquisita, esercizio della presenza di Dio con il sempre crescente distacco da sè e dal mondo, mortificazione delle facoltà naturali e della propria personalità per un abbandono totale in Dio in umiltà e confidenza. È una contemplazione iniziale, che sbocca di tanto in tanto nell'orazione di quiete, che può arrivare ad essere transitoriamente elevata al grado di contemplazione infusa, ma che può spesso ritornare ad essere semplice meditazione affettiva o anche meditazione discorsiva, secondo le oscillazioni interne della vita spirituale, che ha i suoi alti e bassi, le sue ricchezze e le sue povertà, e che si esperimenta secondo la corrispondenza agl'impulsi della grazia.

Nella contemplazione acquisita si può arrivare ad una certa attenzione generale e confusa della presenza di Dio e a un senso di adorazione e di amore senza atti di particolari virtù. La conoscenza di Dio si approfondisce, senza aiuto della fantasia, come essere infinito, comprendendone tutte le perfezioni concepibili con la nostra mente. Qualsiasi maniera negativa o positiva di arrivare a Dio contemplandolo ci dà solo un senso di approfondimento in un'infinità che non si apprende, in una presenza inafferrabile pure sapendola per fede a noi vicina e in contatto con noi.

La vera contemplazione di cui parlano i mistici è quella infusa, per uno speciale dono di Dio, per il quale l'anima arriva ad avere l'intuito immediato delle verità divine e l'esperienza in forma certa, benchè oscura, della presenza di Dio. Se questo dono sia un abito nuovo straordinario derivante dal dono della sapienza, se piuttosto siano delle specie intellettive infuse da Dio nell'anima per potere così avere una cognizione superumana (diremmo angelica) di Dio, disputano i teologi. A noi sembra più esatto dire che lo stato contemplativo che arriva all'esperienza di Dio è per sè un privilegio. Pur non eccedendo il complesso soprannaturale basato sulla grazia, tale privilegio può dirsi una pregustazione della visione beatifica.

Tutti sanno che la grazia santificante è il seme della visione

beatifica. L'unione con Dio, in questo mondo, per fede, speranza e carità è partecipazione alla divina natura, che si consuma nella visione. La contemplazione infusa arriva a dare dei saggi temporanei e oscuri di quel che sarà tale visione. È lo splendore del Tabor che ancora aspetta la passione di Gerusalemme, quando, se Dio lo vuole, arriva la seconda notte, detta *notte dello spirito*. Dio che elabora la nostra perfezione, Dio che si dona; l'anima pur sentendolo presente, non solo ne ha dolcezza, ma ne ha una pena senza limiti, un fuoco ardente e purificante come se fosse purgatorio. La volontà è protesa in Dio, sente di amarlo; l'intelletto ne intuisce la presenza, ma tutta l'anima ne soffre in aridità, sconforto, desolazione. Per quanto tempo? anche per lunghi anni, come santa Teresa di Gesù, san Paolo della Croce, suor Maria dell'Incarnazione.

La contemplazione infusa si suole distinguere in tre gradi, secondo il modo di esperienza di Dio: la contemplazione di quiete è il primo grado, detto della unione imperfetta; il secondo è l'unione perfetta, sia semplice che estatica (questa in modo transeunte); infine il terzo grado, l'unione o esperienza di Dio in modo permanente, che suole appellarsi unione trasformante. L'anima, in quest'ultima fase, acquista coscienza della sua partecipazione alla natura divina. Come conoscenza essa resta oscura, ma la certezza della presenza e intimità di Dio è ineffabile. Tocco, esperienza di Dio, intimità sono povere parole per darci un'idea di quel che umana lingua non può spiegare.

Tutto il fraseggio infuocato di coloro che hanno il privilegio dell'unione trasformante non può rivelarci quel che veramente essi vedono; solo comprendiamo che cessa in loro il pensiero del proprio io, il riferimento della stessa loro vita soprannaturale alla propria personalità, il che è espresso con le parole di *annichilimento*, *annientamento*; è l'inabissarsi in Dio. Pure, il mondo di relazioni terrene non è sfuggito come perduto nell'infinità di cui il mistico si sazia; esso è ritrovato ma in modo diverso dall'usuale, perchè ritrovato in Dio. Così il mistico riversa sui fratelli la fiamma di amore, onde brucia e diviene (anche a sua insaputa) apostolo, luminare, faro per molti che strisciano come vermi sulla terra senza ali per volare; la riversa

anche sul resto del creato, animali, piante o cose inanimate, sulle quali scende un raggio di spiritualità a svelare l'impronta del creatore.

L'esperienza mistica, anche la più alta, non spoglia il privilegiato della propria personalità, nella sua attività psichica, culturale, morale; non lo toglie dal suo ambiente storico; egli è quel tale stesso individuo; così noi rileviamo i diversi caratteri sempre personali dei mistici, sì che nessuno ripete l'altro, ma ciascuno è quale lo ha fatto il complesso della sua vita umana e spirituale. Fra i mistici dei primi secoli, quelli del medio evo e i moderni, noi notiamo facilmente le differenze delle epoche; fra i mistici germanici, spagnoli, italiani, francesi e inglesi, quali differenze! Un san Francesco di Sales e ancora più un san Francesco d'Assisi sarebbero inconcepibili in Germania e in Spagna. Ma anche tra gli scrittori ispirati, il misticismo di san Paolo è tutto impregnato della personalità divina di Gesù Cristo, capo centro e vita della chiesa; san Giovanni Evangelista ce lo presenta nella sua vita intima col Padre e nella effusione dello Spirito, sì che il dogma della Trinità e quello dell'Incarnazione ci sono rivelati nella suprema espressione di amore.

Tutta la varia e multiforme esperienza mistica di venti secoli di Cristianesimo è l'esplicazione del misticismo dei due grandi apostoli, che abbraccia in un bruciante amore Dio e i fratelli, nel centro di attrazione che è Gesù. E come potrebbe essere diversamente? È proprio Gesù quello che ci ha riuniti alla Trinità divina e che ha fatto di due uno: l'umanità e la divinità nell'unità personale del Verbo; unione ipostatica, in cui la visione beatifica fu concessa, all'umanità assunta, fin dal primo istante dell'Incarnazione.

I mistici hanno varie esperienze del divino, secondo le disposizioni del loro spirito e la grazia speciale della quale Dio li privilegia. Chi si appunta alla divinità del Cristo, chi alla sua umanità, chi al mistero della vita terrena, passione, morte; altri all'Eucaristia o al Sacro Cuore. Gesù non può mai restare estraneo alla esperienza mistica del cristiano. Non rimane estraneo neppure a quella di chi non lo ha conosciuto. Un Mosè, un Elia, un Isaia ebbero l'esperienza di Dio, non del Cristo storico; ma

essi seppero del Messia, l'aspettarono, lo profetarono, parteciparono alla grazia santificante che Cristo doveva meritare per tutti. Anche nell'esperienza mistica dei non cristiani Cristo non può mancare. Come essi senza saperlo sono del corpo mistico invisibile di Cristo, così nell'esperienza oscura di Dio hanno l'esperienza della salvezza e del Salvatore; e senza presumere che essi abbiano una rivelazione personale dei misteri della Trinità e dell'Incarnazione, se sono veramente in contatto mistico con Dio, ne hanno quel tocco ineffabile, nel quale il mistero non svelato nè rivelato, può essere presentato in un'ineffabile oscurità.

Alcuni credono di vedere in san Giovanni della Croce un misticismo unitario, che trapassando i misteri della Trinità e dell'Incarnazione, arriva al contatto di Dio uno: l'unità che assorbe in sè ogni distinzione, sia quella del mistico come uno con Dio, sia quella di tutto il creato come perduto in Dio. Ma questa sarebbe un'esperienza di aspetto panteistico, nella quale l'intelletto assorbirebbe ogni altra facoltà, sì che l'amore, che dovrebbe essere espressione suprema dell'unione trasformante, sarebbe soppiantato dall'unione o fusione intellettuale. Che possano darsi momenti di esperienze solamente intellettive forse non potrà negarsi. Purtroppo da frasi incerte, da balbettamenti di mistici, si possono avere impressioni equivocate e dedurre teorie inconsistenti. Ma è da negarsi che la vera esperienza non includa in modo positivo ed efficace quella del Cristo, Dio e uomo. Ancora, è da escludere ogni senso panteistico; la propria miseria, il proprio nulla è tanto più profondamente sentito dal mistico quanto più alto è il grado a cui egli è arrivato nell'unione trasformante. L'annichilimento di sè e del creato in Dio non fa Dio di sè e del creato, ma potrebbe dirsi che elimina ogni senso della realtà relativa e comunicata, per inabissarsi nella realtà increata e assoluta.

Questa è la posizione essenziale del mistico arrivato al più alto grado di contemplazione infusa, ed è anche la posizione del santo arrivato al più alto grado di perfezione. Teniamo sotto due categorie distinte il mistico e il santo, per chiarire bene le caratteristiche dei due tipi. Non è necessario che ogni santo sia

un mistico nel senso stretto, cioè che abbia ottenuto il privilegio della contemplazione infusa, con le altre grazie straordinarie di visioni, estasi e rapimenti. Molti martiri arrivarono all'eroismo di dar la vita in testimonio della fede senza essere passati per i gradi mistici; la loro perfezione di fede speranza e amore si compì nell'atto della loro volontà decisa a preferire la morte all'apostasia. Quel che potè passare nella loro anima nel momento di quella decisione eroica, Dio solo lo sa. Da alcuni tratti che storia e leggenda ci hanno tramandato dei martiri dei primi secoli, noi sappiamo come quelle ore e quei giorni che prece-dettero il martirio furono pieni di divini conforti, illuminati da visioni, pari a quelli che gli Atti ci dicono del primo martire santo Stefano: « *Ecco, io vedo i cieli aperti e il Figliolo dell'uomo stare alla destra di Dio* » (Act. 7, 56).

Le visioni, le estasi, i miracoli, non sono doni necessari nè al più alto grado mistico nè alla perfezione della santità; essi sono per noi come motivi di credere, aiuti a sperare, spinte ad amare. Così rispose Gesù ai discepoli di Giovanni il Battista: « *Andate a riferire a Giovanni ciò che udite e vedete: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risorgono, la buona novella è annunciata ai poveri. E beato colui che non si sarà scandalizzato in me* » (Mt. 11, 4-6). Se questi doni in via normale sono dati ai santi, è perchè i santi sono in unione con Dio in modo eroico, sì da essere testimoni della verità, esempio di virtù, apostoli del bene. Ma non a tutti gli stessi doni; agli uni questi doni, agli altri altri doni, come giudica Dio. Di certi santi si sa che non ebbero doni mistici o non apparirono; ciò non ostante furono santi, essendo essi pervenuti alla perfezione eroica. Altri, invece, favoriti da Dio di doni mistici infusi (e tali grazie trovarono nel soggetto condizioni psico-naturali sì da riuscire una preparazione di adattamento), pure non arrivarono al grado eroico di perfezione, o almeno tale grado eroico non fu riconosciuto e proclamato dall'autorità della chiesa. Ma Dio sa bene a quale grado di grazia e di gloria ci ha predestinati; e benchè Egli voglia tutti puri e perfetti avanti a sè e non dia la sua visione beatifica senza la completa purificazione da ogni macchia (e il purgatorio espia quel che le anime fedeli non hanno purificato sulla terra), pure non

tutti avranno lo stesso grado di perfezione e di meriti in terra e in cielo. Una gerarchia di gradi e una scala di bellezze celesti formerà quella gloria eterna, nella quale tutti canteranno le lodi a Dio e tutti si fisseranno in Lui, nell'Unità-Trinità infinita nella cui vita è unita la umanità del Verbo. A tale vita saranno associati nella figliolanza adottiva, per la partecipazione alla divina natura, tutti coloro che il Padre diede al Figlio e che il Figlio salvò per i suoi meriti, nella verità e carità. Questa verità vedranno e di questa carità vivranno in eterno, in una unione sempre più intima e crescente, di chiarezza in chiarezza, mentre l'inno trionfale canta in eterno la gloria infinita di Dio.

VI.

LA GLORIA DI DIO

In una delle grandi scene dell'Apocalisse, Giovanni descrive Dio, sedente in trono; ventiquattro seniori in bianche vesti e corone d'oro e sette lampade di fuoco accese in faccia al trono e quattro animali pieni di occhi avanti e dietro. In mezzo a tuoni e lampi e voci, gli animali dicevano: « *Santo, Santo, Santo, il Signore Iddio l'onnipotente, colui che era ed è e viene* » (Apoc. 4, 8). E i ventiquattro seniori si prostravano gettando le corone avanti al trono, dicendo: « *Degno sei Tu, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria e l'onore e la potenza, perchè tu creasti tutte le cose, e per tua volontà ebbero l'essere e furono create* » (Apoc. 4, 11). Le scene si ripetono in altri momenti e circostanze, ma anch'esse piene di questa esaltazione di lodi e di gloria a Dio, di gioia, canti di alleluia, momenti di adorazione, in una completa armonizzazione di tutto il creato.

Il motivo fondamentale di quest'inno di gloria è nel rapporto di creature al creatore: « *perchè tu creasti tutte le cose* ». Infatti, tutte le cose hanno da Dio l'essere, e se sono, è la volontà di Dio che si realizza in loro; e come sono, è la mente di Dio che ne ha regolato il modo; e di quel che sono, è il raggio divino che splende in esse. La confessione perpetua e gioiosa di questa dipendenza è l'inno di lode e di gloria a Dio, che tutte le creature gli devono secondo la propria capacità.

Il pensiero divino è riflesso in tutto il creato; ciascuna creatura lo rivela al proprio modo: non c'è cosa che resti muta. Ma mentre il creato sub-umano, nel suo ordine progressivo e nella sua crescente comprensione, prepara le condizioni per la nascita del pensiero pensante, solo questo è capace di raccogliere il messaggio del creato e ricantarlo nelle sue lodi a Dio. Così l'uomo è per sua natura sacerdote, che in nome del creato solleva la mente e il cuore a Dio e gli rende gloria e lode e amore e ringraziamento a nome suo e a nome di tutti gli esseri. Ed egli invita il creato a lodare Dio, come i tre giovani di Babilonia: « *Benedite, o cieli, il Signore, lodatelo e sopraesaltatelo nei secoli... Benedite il Signore, acque che siete sopra i cieli... o sole e luna, astri del cielo, piogge e rugiade... venti di Dio... fuochi e ardori... freddo e caldo... rugiade e brina... gelo e freddo... ghiacci e nevi... notti e giorni... luci e tenebre... folgori e venti... Benedica il Signore la terra, lo lodi e lo sopraesalti nei secoli* » (Dan. 3, 52-90).

La partecipazione dell'universo alle lodi che l'uomo solleva a Dio non è solo un modo di esprimere l'impeto di gioia, il fervore di carità, l'esaltazione mistica, è un senso di comunità di essere, in quanto tutti siamo creature di Dio, tutti abbiamo in noi il riflesso del pensiero divino e in certo modo siamo suo pensiero, perchè, senza questa realtà riflessa, noi non saremmo, il creato non sarebbe, la materia non sarebbe. Nulla è privo del valore di tal pensiero, ed è solo questo valore che dà realtà, l'essere e la vita. Nulla può esistere estraneo all'influsso del pensiero divino, non fecondato per esso, senza lo spirito che aleggiava quando « *la terra era informe e vuota e sulla faccia dell'abisso erano le tenebre* » (Gen. 1, 2).

La realtà che vive in tutto il creato è il divino archetipo (come dicevano gli antichi), l'idea creatrice realizzata. A questa idea tutti apparteniamo nel proprio ordine, e l'ordine è anch'esso idea creatrice. Quando l'ordine arriva all'uomo, si esprime in pensiero da lui pensato. Il suo pensiero naturale istintivo primordiale è la gioia di vivere, gioia che si riflette in tutta la vita esterna che lo circonda; pensiero-gioia che arriva a comprendersi, espandersi e riviversi, come nuovo riflesso del creato, a cui si è comunicato. Riflessione e comunicazione continuano ad

alternarsi in cerchi più larghi e significati più profondi e in toni più intensi, fino a che l'uomo arriva a cogliere l'origine di questo pensiero-gioia e del pensiero-riflesso-di-gioia come dal raggio al sole. Allora la gioia diviene lode, diviene cantico, partecipazione di conoscenza e di vita; allora l'uomo si sente il vero rappresentante del creato, nel cui nome, esso, interprete e sacerdote, canta a Dio l'inno di gloria. Questa verità conobbe anche Epitteto quando scrisse: « Che altro posso fare io mostro e zoppo se non inneggiare a Dio? Se fossi usignolo farei la parte dell'usignolo; se cigno, del cigno. Ma sono essere ragionevole: bisogna che inneggi a Dio. Questa è l'opera mia, la compio, e non abbandonerò questo dovere, per quanto m'è dato, e così pure a quest'inno inviterò » (*Epicteti dissertationes ab Adriano digestae*, ed. Henr. Scheutel. Lipsiae 1898).

Lucifero cadde con i suoi seguaci, perchè cercò per sè la gloria dovuta a Dio: « *Ascenderò nel cielo e sarò a Lui pari* » (Is. 14, 13-14). Adamo cadde con la sua compagna, perchè cercarono la gloria dovuta a Dio: « *Sarete come dèi* ». L'uomo fu redento da Colui alla cui nascita fu cantato dagli angeli: « *Gloria a Dio nei luoghi altissimi* », da Gesù, che ripetè sempre in tutta la sua vita: « *Io non cerco la mia gloria* » (*).

Che è mai la gloria di Dio, di cui Egli è così geloso? e che Gesù ha fedelmente rivendicata in tutte le occasioni con parole piene di dedizione, riserbando solo al Padre, come sorgente della divinità, tutto l'onore, escludendo che Egli come uomo e figlio dell'uomo potesse usurparla per sè? Gli uomini cercano e amano la gloria; questa è per loro la fama delle proprie gesta o delle opere d'ingegno, il riconoscimento dei meriti, l'onore dovuto alla persona o alla dignità propria. Ma non c'è gloria umana che non sia contrastata, non c'è fama che non arrivi a spegnersi, non c'è onore che non si possa cambiare in disonore. Gesù, come uomo sulla terra, ebbe la sua ora di gloria quando entrò a Gerusalemme in mezzo agli osanna al figlio di David, e

(*) Nel Vangelo di san Giovanni noi leggiamo « *Molti tuttavia, anche fra i capi, credettero in Lui, ma non lo confessavano per paura dei Farisei per non essere scacciati dalla sinagoga; giacchè (nota l'evangelista) essi amavano più la gloria degli uomini che la gloria di Dio* » (Jo. 12, 42-43).

la folla portava rami di palmizi e di olivi in mano in segno di festa. Pochi giorni dopo, Gesù è condannato alla morte di croce, abbandonato dai discepoli, insultato dalla folla, schernito dai crocifissori.

Agli uomini capita anche di essere festeggiati, onorati, glorificati per adulazione, per paura, con le labbra e non col cuore, per semplice convenienza, negando con la mente quell'onore che si manifesta al di fuori: è questa la gloria dei potenti. La vera gloria consiste nella conoscenza del merito e nell'amore che tale conoscenza genera in noi, insieme al senso d'inferiorità, di dipendenza, di soggezione. Là dove c'è invidia, non c'è gloria; dove superbia, neppure c'è gloria: ogni manifestazione di gloria in tal senso è finzione, contraddizione, viltà.

La gloria che noi dobbiamo a Dio è basata sulla conoscenza che abbiamo di Lui, in quanto mettiamo al proprio posto di valore Dio e noi, il creatore e il creato. Giustizia, in quanto rendiamo a Dio quel che gli è dovuto: il riconoscimento della sua potenza, infinità, bontà, deità, e quel che ne deriva, la sottomissione e l'adempimento della sua volontà.

È anche un atto di amore quello di dar gloria a Dio, perchè la conformità di volere è corrispondenza all'amore che Egli per primo ci ha manifestato, chiamandoci alla vita e alla partecipazione della sua infinità. La fede ci apre i tesori dei misteri divini e ci solleva alla conoscenza più intima di Dio, penetrando nel santuario della Trinità. Il Padre eterno non generato che genera *ab aeterno*; il Figlio: « *lo splendore della sua gloria e l'impronta della sua sostanza* » (Hebr. 1, 3); il Padre e il Figlio che amandosi spirano lo Spirito Santo, la Carità sostanziale di Dio. Le tre Persone, formando la Trinità divina, sono un solo Dio: « *al Re dei secoli, immortale, invisibile unico Dio, onore e gloria per i secoli dei secoli* » (1 Tim. 1, 17).

Chi può sentire invidia di Dio? chi può sollevarsi superbamente a contrastargli la gloria che gli è dovuta, come conoscenza della sua divinità e amore di corrispondenza alla sua carità? « *Chi parla di sua autorità cerca la propria gloria: solo chi cerca la gloria di chi l'ha mandato è degno di fede e non vi è in lui ingiustizia* » (Jo. 7, 18). Così parlava Gesù ai Giudei. Ecco il punto iniziale di chi nega la gloria di Dio: *parlare di*

sua autorità; chi fa così commette un'ingiustizia. Dice san Paolo: « *Non vi è potestà che non sia da Dio* » (Rom. 13, 1). Il voler trovare fra gli uomini o nella natura un principio senza principio e darvi il carattere di autorità assoluta è negare Dio, è togliere la gloria dovuta alla verità infinita, per darla alla menzogna.

L'ebreo che si gloriava di Mosè e della circoncisione come di un onore originario, che separando il popolo eletto da ogni altro popolo ne faceva un che di assoluto, un'autorità per sè stante, era redarguito da san Paolo in quanto cercava una gloria vana, puramente materiale, senza riferimento allo Spirito di Dio. Lo stesso si può ripetere di secolo in secolo, quando i popoli, insistendo sulle loro differenze ed eccitandosi nelle loro invidie, fanno della collettività un principio di gloria, di dominazione, di tirannia: gloria delle armi e delle vittorie, dell'ampiezza dei possedimenti e delle ricchezze, della superiorità della razza o della cultura; gloria spesso trasportata nei loro capi, uomini simbolici o reali, divenuti per essi delle divinità, divinizzati nel fatto della soggezione senza limite, di leggi morali senza coerenza di idee nè di dignità di coscienza, e perfino nei riti di un culto religioso. Costoro parlano di *propria autorità*, cercando la *propria gloria*, non sono degni di fede; in essi vi è un'ingiustizia fondamentale (*).

È Gesù Cristo solo colui che raddrizza l'inclinazione degli uomini a farsi dèi, venendo a farsi uomo, a eseguire la volontà di chi l'ha mandato, a ubbidire ai suoi comandi, a riconoscerne l'autorità e cercarne la gloria. Tutti gli uomini, specialmente coloro che sono costituiti in dignità e autorità, sono partecipi della missione di Gesù Cristo, mandati anch'essi da Dio a riconoscere e fare riconoscere l'autorità divina; tanto più coloro che, per la fede cristiana sono uniti a Cristo quale capo, partecipando al suo sacerdozio, come dice san Pietro: « *Voi, stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo di acquisto, affinché proclamiate le virtù di colui che dalle tenebre vi ha chiamato alla meravigliosa luce* » (1 Petr. 2, 9).

Chi cerca la propria gloria è mendace; si basa sulla men-

(*) « *Nemo itaque gloriatur in hominibus* » (1 Cor. 3, 21).

zogna della propria autorità, falsificando la verità e violando i diritti di Dio. Invece, chi fa il bene e cerca la giustizia, ubbidisce ai comandi divini; chi rapporta tutto a Dio, costui cerca davvero la gloria di Dio e non la propria; è nella verità e non nella menzogna; nella luce e non nelle tenebre; non solo con la voce ma con la mente, la volontà, le opere, canta l'inno angelico di *gloria a Dio!*

Fra i sentimenti più profondi dell'anima umana sono quelli della sua impurità nell'avvicinarsi a Dio; del timore che incute Dio per i suoi giudizi sull'interiore della nostra coscienza; del bisogno di purificazione e giustificazione; della convinzione che sia necessario rendersi Dio propizio con dei sacrifici e temperare la sua ira per le nostre colpe. Che a questi sentimenti se ne siano mescolati altri naturalistici della vita sensitiva, istinti inconsci dell'animalità, riti deformati di una primitiva tradizione, concezioni erronee della natura e della vita, nessuna meraviglia. L'uomo è un essere decaduto dalla primitiva giustificazione.

Il senso d'impurità che proviamo nell'avvicinarci a Dio non è solo il senso del peccato; anche quando sappiamo che ci è stato perdonato e che la nostra anima è tornata bianca come la neve, non solo ci rimane ma, direi, aumenta in noi il senso d'impurità, la confusione della creatura davanti al creatore, la necessità di una maggiore umiliazione, che anche al santo fa ripetere le parole di Pietro: « *Allontanati da me, perchè uomo peccatore io sono* » (Lc. 5, 8). E anche quando la coscienza del peccato è del tutto assente, come nella Vergine Maria, essa « *fu turbata* » alle parole dell'angelo Gabriele e si umilia all'annuncio della vocazione alla divina maternità.

Il pensiero della maestà di Dio ingenera in noi un timore tutto speciale, che è riverenza, umiltà, sgomento; comprendiamo che non c'è proporzione, sentiamo la nostra impotenza, proviamo il bisogno dell'annichilimento. È stato bene caratterizzato questo complesso di sentimenti come il senso creaturale di fronte al « numinoso »: noi creature, Dio il « numen ». Varcare l'abisso che separa questi due termini, in una relazione attuosa, è tutta la religione. Ma varcare non si può se prima non

si approfondisce la cognizione di distanza fra Dio e noi, se non si apprezza che cosa sia la nostra natura in rapporto a Lui; se noi non arriviamo a sentirci polvere che il vento spazza, fiammella che il soffio spegne, verme che il piede calpesta. Non basta: c'è l'infinito che ci separa; tutte le immagini non rendono: dovremmo pensarci come un nulla. Ancora non abbiamo un termine esatto: una coscienza che si conosce e si disprezza; l'impuro che non può da sè essere reso puro: « *non da sangue, nè da volere carnale, nè da volontà di uomo...* » (Jo. 1, 13).

Onde in noi nasce il senso di terrore nell'avvicinare Dio e insieme il bisogno che ci trae verso Lui, quanto più approfondiamo la nostra nullità. Non è la fuga « *a facie Domini* » che spinge lontano il peccatore indurito, come Cainò: « *È troppo grande la mia iniquità perchè io meriti perdono... sfuggirò la tua faccia e sarò ramingo e fuggiasco al mondo* » (Gen. 4, 13-14). Nè il suicidio di Giuda Iscariote che disperò: « *Ho peccato perchè ho tradito il sangue innocente... e gettate le monete d'argento nel tempio si allontanò e andò a impiccarsi* » (Mt. 27, 4-5). Il senso del numinoso non ci allontana, ma ci ravvicina a Dio nel timore sacro, nell'umiltà di annichilimento, nel fascino dell'infinità.

Ma come avvicinare Dio? Il sacrificio in tutte le forme e in tutti i riti ha per base comune il riconoscimento della nostra natura creaturale, dell'impurità di peccato, dell'infinita distanza della divinità. Il sacrificio comporta una vittima per avvicinare Dio in spirito di olocausto. Quale possa essere stato il concetto originario dell'offerta di una vittima alla divinità, quali i significati attribuitivi dai popoli primitivi, quali le deviazioni innumerevoli, certo si è che la tradizione umana ha creato l'uso dell'offerta di una vittima come mezzo propiziatorio e simbolo di unione con Dio.

L'inizio di un'offerta, fatta a Dio dal primo uomo, è legato alla prima rivelazione divina; l'offerta era lo stesso uomo nella consacrazione di tutto il suo essere a Dio. Il simbolo di offerta era inseparabile da ogni atto esteriore che l'uomo compiva in unione con Dio: sia il cibo o il riposo; sia la contemplazione o il lavoro; sia la conoscenza o l'azione; al sorgere o al tramontare del sole, nel giorno e nella notte, nel godimento e nell'asso-

pimento. Tutto: simbolo e realtà si univano come si univano il cielo e la terra nella prima comunione dell'uomo con Dio.

La caduta di Adamo e di Eva troncò questa comunione; la voce di Dio di rimprovero e di promessa, di condanna e di redenzione fu udita nel timore, nel rimorso, nell'angoscia e nel barlume di una speranza. Abele e Caino offrivano a Dio i frutti dei campi e del gregge; Dio ancora si comunicava con gli uomini nell'interno della loro coscienza e distingueva con segni esterni quel che era a Lui accetto perchè offerto con cuore puro e quel che rigettava perchè il cuore era impuro.

Tutti i sentimenti simbolizzati si sono espressi per i secoli nei riti, nelle preghiere, nei canti. Le offerte d'animali e di frutta, divenute rituali in tutti i popoli, non dovevano far deviare dal significato di offerta in sè, di dedizione, di comunione. I cibi consumati dovevano significare l'olocausto, i cibi mangiati la comunione; ma purtroppo, la loro materialità faceva deviare. Così leggiamo nei Salmi: *« Non per i tuoi sacrifici ti farò rimproveri, chè i tuoi olocausti sono sempre davanti a me. Ma io non ho bisogno di prendere i giovenchi dalla tua casa, nè dalle tue greggi i montoni. Perchè miei sono tutti gli animali... Mangio io forse carne di tori e bevo sangue di montoni? Immola a Dio un sacrificio di lode e compi verso l'Altissimo i tuoi voti. E invocami nel giorno della tribolazione, e ti libererò e mi renderai onore »* (Ps. 49, 7-15). Adorazione a Dio, lodi della sua grandezza, potenza e bontà, ringraziamenti dei doni e favori, consacrazione, domanda, voto, tutto è sacrificio, modo di colmare l'abisso fra sè e Dio, per riconoscerne e cantarne la gloria.

Ma è possibile che l'uomo impuro arrivi a Dio e possa glorificarlo senza prima avere ottenuto da Dio quella purificazione di cui il sacrificio dovrebbe essere il simbolo e il mezzo? E come mai arrivare a comprendere che Dio ci ha resi puri, se non attraverso una nuova comunione sacrificale con Lui? Tutto il Cristianesimo è concentrato in questo mistero: l'uomo non può adeguarsi a Dio con le sue forze, non vale il suo sacrificio, non valgono le sue offerte per colmare l'abisso che lo separa da Dio; non è possibile che l'umanità decaduta arrivi a purificarsi da sè nè a offrire a Dio i suoi meriti per ottenerne una purifica-

zione. Perchè nè l'uomo in quanto creatura, nè l'uomo decaduto dalla primitiva giustificazione vale a dare a Dio la gloria che gli compete, se non è messo in grado da Dio stesso di partecipare all'inno di gloria che si celebra *ab aeterno* nell'intima vita di Dio.

Il Padre genera il Figlio in tutto simile a Lui, meno che Egli è Padre generante e l'altro Figlio generato: il Figlio è il Verbo, la parola eterna, che nella perfetta somiglianza celebra la divinità, l'eternità, l'infinità, la bontà, la bellezza del Padre; e questa celebrazione non è che amore; è lo Spirito che l'uno e l'altro — Padre e Figlio — spirano insieme come unico principio di amore. Così la gloria di Dio è la stessa conoscenza e lo stesso amore infinito delle tre divine Persone nell'unità della natura. Tutto è compiuto e perfetto in questo atto infinito puro e trinitario: la vita, la conoscenza, l'amore.

E vita, conoscenza e amore Dio partecipò all'uomo quando disse l'ineffabile parola: « *facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* » (Gen. 1, 26). Tale immagine e somiglianza non è che conoscenza e amore degli esseri viventi capaci di ciò e come tali partecipanti alla glorificazione di Dio. « *Tutte le cose il Signore ha operato per sè stesso* », è scritto nei Proverbi (16, 4). Nè può essere altrimenti: è perciò che nel momento stesso che l'uomo credette di essere fine a sè, egli cadde, cessò la sua partecipazione di conoscenza e amore alla glorificazione divina, fino a quel giorno quando « *il Verbo si è fatto carne e noi abbiamo veduto la sua gloria, gloria eguale a quella dell'Unigenito del Padre pieno di grazia e di verità* » (Jo. 1, 14).

Il sacrificio di Gesù sulla croce e la sua continuazione nella Messa, è l'unico mezzo di colmare l'abisso fra noi e Dio e di ripartecipare alla glorificazione divina « *per Esso e con Esso ed in Esso* ». Il Verbo, incarnandosi, è divenuto il sacerdote sommo, l'unico vero sacerdote di tutto il creato; Egli ha preso il posto dell'uomo nell'ufficio d'interprete della natura nel glorificare Dio, la Sapienza increata ha portato nel mondo la sua lode eterna facendovi partecipare la natura umana.

Questa natura, da Lui assunta e santificata, è stata la vittima offerta a Dio in propiziazione dei peccati degli uomini. Gesù Cristo, il Verbo incarnato, l'Uomo-Dio, è apparso « *in tutto*

simile a noi », e noi possiamo avvicinarlo come fratello, con la stessa fede e confidenza della Maddalena, della sirofenissa, di Bartimeo, del lebbroso, dell'idropico. Allo stesso tempo noi Lo vediamo vittima della giustizia divina, confitto in croce, esalare l'anima per la gloria di Dio e per la nostra redenzione. Il velo del tempio si scinde, la terra trema, il sole si oscura, la natura partecipa, in un senso mistico, alla consumazione della vittima, dell'unica vittima degna di Dio. E la gloria di Dio si rivela nella resurrezione e ascensione di Gesù Cristo, come illuminante il mistero perenne della morte e della vita, nella continua confessione della giustizia e carità divina, nell'inno che ne fa Gesù Cristo, per tutti gli uomini.

Non si spiegherebbe come, per l'incarnazione del Verbo, si sia colmato l'abisso che separava l'uomo da Dio, se non si avesse avuto la rivelazione del mistero della nostra rinascita in Cristo, « dell'acqua e dello spirito », della nostra comunione ai meriti di Gesù Cristo, della nostra immedesimazione in Lui, membri viventi del suo corpo mistico, in fraternità spirituale con Lui, nella stessa figliolanza divina. È Cristo il sommo, il vero, il perpetuo sacerdote della gloria di Dio, e noi siamo sacerdoti con Lui; è Cristo l'ostia santa, immacolata, la vittima offerta a Dio di propiziazione e riconciliazione, e noi siamo ostia con Lui.

Tutto il mondo creato è per sè un'offerta a Dio, non può essere che un'offerta; non avrebbe alcun significato se non lo fosse; la creatura intelligente deve attuare questa offerta nell'adorazione, riconoscendo che tutto è da Dio e di Dio. Ciò non può venire dalla creatura intelligente di sua iniziativa, sarebbe pari a Dio; ciò avviene perchè Dio glielo concede, gliene dà la forza e il volere. Ma quando l'uomo accusa un rifiuto con la colpa, è il Figlio di Dio che ne prende il posto e della natura umana unita alla sua persona fa un'offerta al Padre. L'Incarnazione ha il suo intimo valore nell'offerta sacrificale. Non spieghiamo il mistero, cerchiamo di penetrarlo per farlo nostro e parteciparvi, come a noi è dato, nell'offerta sacrificale. Ciò a noi è palese per la morte di Cristo.

Che Dio, per la sua gloria, abbia voluto il sacrificio cruento

di Gesù, è anch'esso un mistero: ne sentiamo tutta la profondità tragica senza per questo comprenderla. « *Per il peccato (entrò) la morte* » (Rom. 5, 12), e Gesù doveva vincere il peccato e la morte, il primo sul Golgota (*consummatum est*), la seconda al sepolcro (*resurrexit*). Il Dio dei viventi (e non dei morti) — come Gesù affermò: « *Non è il Dio dei morti ma dei vivi* », (Mt. 22, 32) — creava una nuova società di viventi, nell'intero e complesso senso della parola. Egli non distruggeva la natura ma la elevava, pur restando natura umana. Era stata elargita l'immortalità ad Adamo, con il cibarsi dell'albero della vita, — un'immortalità naturale che fosse insieme una partecipazione del divino: — ma dopo il peccato Dio vieta che ciò avvenga: « *Ecco, Adamo è divenuto quasi uno di noi e conosce il bene ed il male; ch'ei non abbia a stendere la mano e prendere anche della vita e mangiare e vivere in eterno* » (Gen. 3, 22).

Da allora, l'idea della morte prevale su quella della vita; non si ha idea dell'eternità. Il corpo dei trapassati si disfa, ma le anime vagoleranno esse ombre più che realtà? espieranno? Avranno altra vita completa? Non si sa bene se e come ciò possa essere. S'insinua l'errore che anche le anime moriranno; si cerca di salvare l'idea dell'immortalità combinandola con quella dell'espiazione nel trapasso delle anime in altri corpi di uomo, di animale o di pianta. Si tende verso una finale felicità, ma come attribuirla ai malvagi? Per costoro un'infelicità finale. Quando san Paolo parlò agli ateniesi nell'Areopago di un Cristo risorto, « *alcuni se ne fecero beffe* ». Gli stessi Ebrei presero coscienza tardivamente e con difficoltà e dopo molti secoli di maturazione della verità rivelata, di un'immortalità completa che spetta all'uomo e che porta implicitamente l'idea della resurrezione dopo la morte corporale.

È nel messaggio evangelico che Gesù rivela chiaramente la resurrezione dei corpi, la pienezza dell'immortalità e la vita eterna. Ma non sarebbe stato possibile far comprendere appieno questa verità se Gesù Cristo non fosse risorto, non alla fine dei secoli, come è fissato per tutti gli uomini, ma appena tre giorni dopo la morte. È risorto, non come Lazzaro o la figlia di Giairo o il figlio della vedova di Naim, nè come il figlio della Sunamita risuscitato da Eliseo o Tabitha risuscitata da Pietro: tutti co-

storo, risorti per un po' di tempo, vissero questa vita mortale, finchè tornarono a morire. Gesù Cristo è risorto immortale, rivestendo il suo corpo reso glorioso.

Così Egli ha vinto la morte e ci ha dato il segno del come noi vinceremo la morte; non sul piano naturale, ma su quello soprannaturale, riunendo insieme anima e corpo, perchè tutto l'uomo nella sua natura fosse salvo. Se Cristo non fosse morto, non poteva risorgere; se non fosse morto, si sarebbe potuto dubitare se la sua fosse un'umanità pari alla nostra, se veramente si fosse fatto « in tutto simile a noi ». Di più, se la sua fosse stata una morte naturale e non violenta, non vi sarebbe stata la pubblica espiazione dell'umana colpa, il sacrificio visibile, secondo la tradizione sacrificale dei popoli, che corrispondeva ad un simbolismo fondamentale di morte e di resurrezione. Gesù non solo non rifiuta il simbolismo ma lo consacra; accetta il simbolismo tradizionale, quello che può arrivare alla mente e al cuore di tutti, non della gente colta che è piccola minoranza, spesso superba, ma di tutti gli uomini e di tutti i secoli.

Il battesimo è l'inizio della vita cristiana, in esso siamo morti, sepolti e risorti con Cristo: è la rinascita « *in acqua e Spirito* ». Perchè l'acqua? il simbolo del lavaggio, della cancellazione delle macchie e delle lordure, della ripresa, del rinvigorismento, della rinnovazione. Ma è lo spirito che soffia e dà la vita, esso dà valore reale al simbolo dell'acqua. L'origine sacramentaria è nel sacrificio cruento di Cristo. Il sangue sparso è un segno di estremo amore: « *Il buon pastore dà la vita per le sue pecore* » (Jo. 10, 11), ma allo stesso tempo il segno della vittima, l'offerta completa e irrevocabile a Dio, il completo annichilimento. Nè, in questo annichilimento, manca la comunicazione a tutti per il cibo sacro da distribuirsi fra i sacerdoti e i consacrificanti. L'ostia è consumata, e il cibo, reale e simbolico, viene distribuito per i secoli, il pane eucaristico che è vero corpo, il vino consacrato che è vero sangue, da rinnovarsi in perpetuo.

Simbolo e realtà si alternano, si confondono. Non si tratta di simboli immaginativi per ritenere a mente il valore della realtà, nè di simboli intellettivi per comprenderla; si tratta di simboli vivificanti, per far vivere una vita. Il simbolo non crea la vita, ma la vita ci è data a mezzo del simbolo che la contiene;

il simbolo è la materia vivificata dallo spirito; l'acqua è la materia, lo spirito è l'acqua, l'acqua e lo spirito insieme comunicano la vita. Il pané e il vino sono la materia, la parola vivificante è lo spirito; l'uno e l'altro sono il cibo e la bevanda divina. La natura umana è la materia, lo spirito di Cristo ne fa l'offerta; essa diviene ostia, olocausto, vittima accettata a Dio.

La liturgia sacrificale della Messa è simbolo vitale e vivificante; è il rito dell'unico sacrificio che si ripete ogni giorno, ogni ora, da tutti gli angoli della terra. Non è una semplice funzione commemorativa, è una rinnovazione perpetua, come perenne è l'unione della natura umana nel Verbo, perenne il Cristo che visse e morì, risorse ed è nel cielo. La perennità del sacrificio del Cristo non è solo temporale, dal giorno che salì sulla croce del Golgota; il suo valore non soffre limiti di prima e di poi, di ieri e di oggi, è sempre in atto; prima della sua venuta come dopo.

« Stando ancor radunati i Farisei, Gesù pose loro questa questione: 'Che vi pare del Cristo? e di chi è figlio?' 'Di David', gli risposero. Domandò loro: 'Come dunque David ispirato dall'alto lo chiama Signore, dicendo: Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra, finchè io abbia posto i tuoi nemici sotto i tuoi piedi? — Se dunque David lo chiama Signore, come può essere suo figlio?' » (Mt. 22, 41-45). E ancora in forma più precisa Gesù dice ai Giudei, che ne contestavano la divinità: « Abramo, vostro padre, ha trasalito di gioia nella speranza di vedere il mio giorno: lo vide e si rallegrò ». I Giudei gli osservarono: « Non hai ancora cinquant'anni e hai veduto Abramo? » Gesù rispose loro: « In verità, in verità vi dico: prima che Abramo nascesse, io sono » (Jo. 8, 56-58).

I due passi citati si riferiscono al Verbo, nella sua funzione messianica vista sotto l'aspetto eterno. Tutti i sacrifici, da quello di Abele, di Abramo, di Melchisedech, di Aronne, dei sacerdoti ebrei, potevano avere valore solo per l'unico vero sacrificio, quello del Cristo. Tutte le celebrazioni rituali degli uomini, in qualsiasi tempo e luogo, se dirette alla Divinità in purità di cuore, adorazione, offerta, dedizione, propiziazione, domanda, potevano e potranno avere valore solo per il sacrificio del Cristo.

Egli è posto al centro della creazione, superiore agli angeli,

unica espressione di lode accettabile a Dio e nel nome proprio e per tutto il creato; unico omaggio di gloria degno di Dio. Tutto il cosmo celebra in suo linguaggio, come conoscenza e amore, ma solo attraverso il mediatore, redentore, sacerdote eterno, Gesù Cristo, Dio e uomo, perchè Egli solo ne ha il diritto e la pienezza *ab aeterno*. È questo l'insegnamento di san Paolo nella mirabile pagina dell'epistola ai Colossesi: « *Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio, il primogenito di ogni creazione, giacchè in Lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, le visibili e le invisibili: siano i troni, siano le dominazioni, siano i principati, siano le potestà. Tutto per mezzo di Lui e in vista di Lui fu creato; ed Egli è avanti a tutto e il tutto in Lui sussiste ed è il capo del corpo, ossia della chiesa. Egli è il principio e il primo a rinascere di tra i morti, affinchè in ogni cosa Egli tenga il primato; giacchè in Lui piacque al Padre che abitasse ogni pienezza, e per Lui fossero a sè riconciliate tutte le cose, avendole pacificate per il sangue della croce di Lui, sia le cose della terra sia quelle dei cieli* » (Col. 1, 15-20).

I teologi giustamente distinguono quella che essi chiamano gloria essenziale da quella detta gloria accidentale. La prima non è che Dio stesso in quanto Egli si conosce e si ama: atto essenziale inesprimibile, che è la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Le tre Persone sono lo stesso atto divino di conoscersi e amarsi, in quanto questo atto ineffabile è Dio stesso, senza successione, nè variazione, nè composizione, ma unità, semplicità, infinità.

Che ne possiamo sapere noi? e come attingere una così luminosa verità senza accecarci? La gloria divina è cantata dalle tre Persone nel loro reciproco modo di conoscersi e amarsi, nell'essere Dio uno e trino. Nulla aggiungono le creature a tanta gloria, perchè nulla aggiungono alla conoscenza e all'amore divino. Forse il riflesso della luce del sole nei pianeti aggiunge qualche nuovo elemento alla sua forza generatrice e inesauribile? Ma se il paragone potesse avere qualche somiglianza, noi diremmo che la luce è la caratteristica essenziale del sole, e che è la stessa sua luce che riflettendo sui pianeti, ritorna a lui come debole attestazione esterna della sua essenza luminosa.

Così immaginiamo che il creato intero, la stessa umanità del Verbo riflettono la gloria di Dio, in quanto partecipano a tale gloria a loro modo, secondo la virtualità propria data da Dio al creato.

Ma Dio volle aggiungere alla luce di natura, la luce della grazia. Questa che è il seme della gloria, non è altro che partecipazione soprannaturale alla natura di Dio, e noi rimandiamo a Lui la stessa luce che Egli ci ha dato, inneggiando alla sua gloria. Egli ci si è dato nella rivelazione dei suoi misteri, nell'incarnazione del Verbo, nel sacrificio cruento del Golgota, nell'effusione dello Spirito Santo, nella chiesa, nei sacramenti; Egli mette in bocca nostra la preghiera fondamentale insegnataci da Gesù: *Pater noster*; Egli ci prescrive le azioni che gli piacciono, la legge da eseguire e ce ne dà le forze. Tutto il complesso della nostra vita soprannaturale, la vocazione, la predestinazione, la comunione, l'unione mistica non è che partecipazione alla gloria divina per Cristo con Cristo e in Cristo. Se Adamo non fosse caduto, non sarebbe stato necessario il nostro riscatto con il sacrificio cruento della croce, ma non per questo i teologi escludono l'ipotesi dell'incarnazione del Verbo alla maggiore glorificazione divina. Questa ipotesi mette in maggiore risalto l'insegnamento paolino, che tutto in Cristo è ricapitolato e tutto posto sotto il dominio di Cristo.

In Gesù Cristo la gloria sostanziale e quella accidentale, sono espresse insieme nell'unione ipostatica; la prima identificandosi per la persona del Verbo nell'unità divina; la seconda come riassunto eminente, unico, di tutta la gloria che possono e potranno cantare le creature. Questa eminenza di gloria, conoscenza e amore, in Gesù uomo è la più perfetta possibile, per la visione beatifica che l'anima di Cristo ottenne fin dal primo momento dell'incarnazione e che si estende a tutti i salvati per i meriti di Cristo, quando anch'essi potranno parteciparvi. E tale visione, non è solo il termine completivo e perfetto della nostra elevazione soprannaturale, ma la più eminente glorificazione di Dio, perchè conosciuto direttamente *sicut est* e amato con adesione completa.

Si può discutere se la visione beatifica sia intrinsecamente un atto dell'intelletto ovvero un atto della volontà: ma la risul-

tante è integrale. Come in Dio non può darsi conoscenza senza che il Verbo sia generato pari al Padre, nè può darsi conoscenza-amore fra il Padre e il Figlio senza che lo Spirito Santo ne proceda; così nelle creature assunte alla visione beatifica, non ci può essere conoscenza beatificante senza che allo stesso tempo e per la stessa ragione non ci sia amore.

Tutta la vita soprannaturale vissuta sulla terra tende a questo termine di felicità per noi e di glorificazione per Dio: Dio conosciuto e amato per sè si dà a noi nella sua infinita realtà *facie ad faciem*. L'appello alla nostra perfezione come quella del Padre è fatto perchè noi possiamo partecipare alla gloria divina quanto più elevato è il posto di gloria a noi assegnato e da noi meritato. Questo appello compendia lo sforzo di tutta la nostra vita, tendente verso l'unione mistica.

Tranne che per Maria, madre di Dio, piena di grazia, privilegiata fin dal primo istante della sua immacolata concezione, c'è sempre in noi dell'imperfezione che procede dall'errore: l'intelletto non è puro abbastanza per poter conoscere tutta la verità; la volontà non è sufficientemente fortificata per aderire completamente a Dio e superare tutti i movimenti del proprio egoismo. La dedizione completa, pura e purificante, è di pochi; noi ci muoviamo in un mondo esteriore ed interiore che ci rende opaca la cristallinità della grazia. Perciò ci soccorre il dolore purificante, quello da noi inflitto o da noi accettato, che ci distacca dal mondo esterno e dal nostro stesso io, che ci dà, limitatamente ma effettivamente, l'esperienza del sacrificio. Questo ebbe Cristo nella sua vita come sorte a Lui spettante non per purificare la sua anima come l'oro nel crogiuolo, ma per realizzare in sè il sacrificio di tutta l'umanità; sì che le nostre azioni e i nostri dolori divenissero in Lui meritori e nel suo sacrificio santificati. A questo sacrificio fu associata Maria, sua madre.

Così fu stabilita in Lui quella forma di solidarietà tra i giustificati e santificati, detta comunione dei santi, sì che tutti partecipiamo ai meriti di Gesù Cristo e dei suoi seguaci, come a un tesoro comune. La comunione dei santi si estende nell'altra vita, arrivando alle anime purganti per modo di suffragio, in partecipazione indulgenziale, fino a che la prova di purgazione sia completa. Si va così formando il corpo mistico di Cristo in

cielo, come continuazione e perfezione del corpo mistico sulla terra. Questo è animato dalla grazia ma è in un'infanzia spirituale, esposto alle intemperie delle tentazioni, ai turbamenti degli errori, agitato dal male, preoccupato dagli avvenimenti. A poco a poco si sviluppa, si accresce, si consolida, in una vitalità sempre più esuberante, in una maturità di santificazione. Una scala di Giacobbe è fissata fra la terra e il cielo, e gli angeli, messi di Dio, discendono e ascendono, in continua vicenda di contatti: di qua preghiere, aspirazioni, lagrime, gridi, esultazioni, speranze; di là messaggi di grazie, parole di conforto, inviti, esortazioni, pegni di salute. La morte taglia la vita terrena e le anime redente volano al loro convito eterno.

Quanto più in questa vita hanno cercato di partecipare alla gloria di Dio, tanto più avranno esse in cielo parte alla gloria di Dio in visione e amore. A tutti gli uomini unica legge di salute: la glorificazione di Dio per la visione e l'unione. A tutti gli uomini la via è stata aperta; in Cristo tutti chiamati alla vita. Da Adamo in poi tutti potevano e potranno rispondere a tale chiamata per quella parte di lume divino concesso a tutti e per le grazie offerte a tutti. E l'inno di gloria è cantato da tutto l'universo ed è perenne e perfetto in Cristo: ieri oggi e per i secoli.

I Vangeli rivelano una fine del mondo, un giudizio universale con una speciale glorificazione del Cristo. Il mistero avvolge questa verità, un mistero di salute; quando ciò avverrà appartiene a Dio; non lo sa neppure il Figlio, cioè l'umanità del Verbo. Ma quel che noi possiamo comprendere è che questa natura, sulla quale è edificata la soprannatura, va a compiere il suo viaggio solidale e deve riconoscersi unificata in Cristo, confessare Cristo suo capo, essere da Cristo giudicata.

Dio, avendo fatto il Cristo capo di tutta l'umanità e avendo dato all'uomo la possibilità di essere redento dal Cristo, ha stabilito la seconda epifania del suo « *Figlio prediletto* » come a rendere giustizia, prima che agli uomini in singolo, all'uomo per eccellenza, al mediatore, al capo, perchè tutti, anche i malvagi, lo riconoscano tale. La glorificazione del Cristo avanti al Padre è piena e completa: la glorificazione del Cristo nelle anime elette si fa in rapporto alla loro partecipazione alla gra-

zia; nella chiesa come sua sposa è vivificante e perenne fino alla consumazione dei secoli. Ma l'umanità come tale, con il suo bene e il suo male, deve riconoscerlo in una nuova luce in cui il mistero dell'umanità assunta dal Figlio avrà da essere squarciato.

Il Tabor mostrò come l'umanità di Cristo contenesse splendore divino; il Golgota, come la stessa umanità divenisse vittima di salute; il monte degli Ulivi, come l'umanità fosse risorta e ascendesse al cielo in una nuova realtà gloriosa; ma la valle di Giosafat mostrerà, non a pochi testimoni della Giudea e Galilea, ma alla totalità degli uomini, la realtà dell'umanità del Cristo giudice, nella sua potestà universale. Questo mistero contiene implicito quello della nostra libertà nel male, della nostra libera scelta del premio o della pena, della giustizia e misericordia di Dio, dell'eterno penare o dell'eterno gioire.

Noi non siamo capaci a comprendere come coesistano nello stesso atto divino la libertà e la predestinazione, la giustizia e la misericordia, l'amore e la condanna. Tutto, però, risuona, nell'unificazione necessaria in Dio, della sua gloria come unico inno di conoscenza nell'amore e di amore nella conoscenza, in cui tutto è ricapitolato e tutto esiste e nulla può esistere che non sia e non si riduca all'inno di *« Gloria a Dio negli altissimi cieli »*.

PARTE SECONDA

DALLA TERRA AL CIELO



I.

IL MALE

Studiando la nostra vita spirituale, dalla vocazione all'unione mistica e al contatto, ancor su questa terra, con la gloria di Dio, abbiamo visto sempre un'ombra, un fondo di tenebre, che si vanno mano mano dissipando allo splendore della divinità. Questa ombra è, nel senso più ampio della parola, il male, che ci rende in questa vita infelici.

Per molti il cammino descritto fin qui è incomprendibile o inattuabile; esso viene rigettato. Sia che essi non ne hanno mai avuto cognizione ed esperienza, sia che non ne hanno compreso la profondità e la bontà, sia che l'hanno rigettato per le difficoltà e le asperità incontrate, essi ne restano fuori. Non è immune di colpa una tale separazione, perchè in ogni grado verso la perfezione c'è una volontarietà, implicita o esplicita, nel rigettare i doni che ci sono stati offerti e la vocazione che non ci è mancata. Un processo inverso si sviluppa in non poche anime: quello che va dall'ombra all'oscurità delle tenebre, dal senso del bene all'insensibilità del male. Processo questo non lineare, non fatale, non dovuto a spinta deterministica; è un processo involuto, con soste e ritorni; se non arrestato in tempo, va verso la morte spirituale, per l'atrofizzazione di quelle facoltà che avrebbero potuto far rinascere una vita, verso la quale non mancano mai le più intime aspirazioni.

Per poter comprendere questo processo verso la morte spirituale, che tocca tanto gli individui quanto le comunità e la stessa società nel suo complesso, occorre aver chiare le idee circa il male, i suoi caratteri e il suo mistero.

Il male, esprimendo un'idea negativa, non può definirsi che

per il suo opposto: tutto quel che non è bene, è male. Come l'idea di male non può indicare altro che la limitazione, la privazione, la negazione del bene.

Se questa concezione filosofica non ci soddisfa è che noi trasportiamo l'idea del male a un'esperienza vissuta; ci troviamo talmente legati e presi dal male, che esso ci sembra una realtà vivente, un nemico sempre in agguato, anzi un motivo d'infelicità inseparabile. Se facciamo il bilancio del male e del bene, noi siamo inclinati ad affermare che la nostra esperienza del male è stata maggiore che quella del bene.

I filosofi, distinguendo tre specie di male: il fisico, il metafisico e il morale, partono dal primo, classificato come dolore o come danno che produce pena. Ma il dolore non è per sè un male, è l'indice di un male corporale, è l'avviso per recarvi rimedio. Il male sta nel disordine che ha cagionato il dolore e che può essere una malattia o un disturbo passeggero. Lo stesso è a dire di ogni altra impressione che cagioni pena. Di più: non ogni dolore è male: l'operazione del chirurgo cagiona dolore ma porta la guarigione, mentre non poche volte la mancanza di dolore può non farci avvertire una malattia segreta o perfino una morte prossima.

Il dolore fisico è condizione necessaria del nostro essere sensitivo; l'apprenderlo come un male o il sopportarlo come un bene dipende dalla nostra natura ragionevole. Quel che può dirsi male fisico non è il dolore, ma la diminuzione della pienezza delle facoltà e della vitalità corporale, e infine la morte. Quel che ci porta alla morte o ci rende incapaci a godere la vita sensibile è perciò da noi classificato come un male. Ma poichè la nostra non è tutta vita sensibile, sì bene vita intellettuale, morale, sociale, politica, religiosa, in una parola, vita di relazione, così ogni cosa che impedisca l'espandersi della vita verso una pienezza ideale, sia pure irraggiungibile, dovrebbe classificarsi come male. Infatti, l'idea di male è radicata in quella di bene, il bene che si desidera se non si ha, il bene che si vuole conservare e si teme di perdere. È la prospettiva ideale che forma il fondo del desiderio umano (che fu creduto da alcuni la radice del male); onde il male si presume sia nel presente che limita le forze, attenua le energie, corregge le aspirazioni; il bene in-

vece, in qualsiasi modo venga concepito, si proietta nel futuro che si desidera e si vuole conquistare, possedere, godere. Se quel che ci sembra male si traduce in una spinta a superarlo, diverrà un mezzo per il bene da conseguire, al quale si rivolgono tutte le nostre energie. Se, invece, il male ci si presenta come un ostacolo insuperabile, allora o restiamo, in un logorio di forze, al di qua del superamento, ovvero cerchiamo altri beni che possono conciliarsi con ciò che è creduto male presente.

Sotto questi aspetti, il male può dirsi una disposizione soggettiva psicologica dell'uomo nel riguardare la sua attività e nel cercare i beni che ha la possibilità di ottenere. Il male verrebbe a essere il desiderio non soddisfatto, il contrasto non vinto, la deficienza non colmata; cesserebbe di essere male quando l'uomo avesse superato il limite e vinto l'ostacolo.

La nostra vita è condizionata dagli elementi fisici, storici e sociali che ne formano un limite. Non a tutti coloro che son nati poveri è dato di diventare ricchi e a molti che son nati ricchi accade di ridursi a povertà. Se la ricchezza è un bene, non è concessa a tutti. Coloro che non hanno mezzi per istruirsi resteranno nell'ignoranza; coloro che potrebbero divenire i primi in un ambiente propizio resteranno i secondi o anche gli ultimi, scartati dal mondo, in un ambiente contrario. Così, il problema del male e del bene individuale, in rapporto al godimento della vita naturale in tutti i suoi aspetti, non può essere risolto dall'esterno che limita e condiziona, ma dall'interno di ciascuno di noi e secondo la propria esperienza.

Tre risposte ci possono essere date sul piacere naturale: quella dell'epicureo, quella dello stoico, quella dell'asceta. L'epicureo tende a equilibrare nella sua esperienza personale i godimenti raggiungibili da ciascuno, per domare l'acutezza del desiderio e attenuare il senso del dolore. Lo stoico si sente superiore al male, esalta la propria personalità abituandola a non curare i beni esterni in una superba indifferenza. L'asceta cerca di diminuire il desiderio con l'astinenza, la pena con la pazienza, l'ansia con l'oblio, la propria personalità nel Nirvana o in Dio. Tutti e tre hanno una risposta parziale, incompleta, ma contengono un inizio di superamento nei tre gradi della vita. L'epicureo resta al sensibile e ne cerca l'equilibrio; lo stoico lo

supera per l'intellettuale; l'asceta sorpassa il sensibile e l'intellettuale, lasciando padrona nella direzione di sè la volontà mortificatrice. In ciascuno di noi l'epicureo, lo stoico e l'asceta si alternano, si combinano o cozzano, secondo le fasi della nostra vita e gli ideali che vi prevalgono.

Tutto tende a organizzarsi per un fine prevalente o per più fini concomitanti e coordinati; quel che può essere una sofferenza in un ordine inferiore, può divenire perfino un godimento in un ordine superiore. La fatica dell'agricoltore è spesso grave; egli la sopporta in vista dei frutti da raccogliere e la sente compensata dalla vita di campagna, dalla intimità familiare e infine soddisfatta dal prodotto ottenuto. Così lo studente che tende ad apprendere la scienza, l'artista, il soldato, l'uomo politico, chiunque si propone (e non può non proporsi) una finalità pratica alla sua vita.

Quanto più la finalità risponde alle aspirazioni del proprio essere, alle visioni intime di bene da conquistare (fine e bene si convertono, nel senso che non sarebbe fine se l'oggetto non fosse appreso come bene, e non sarebbe un bene se non voluto come fine), tanto più vi tende la volontà. Nè questa vi potrà tendere se l'oggetto non fosse stato conosciuto intellettivamente come un bene desiderabile. È allora che si sviluppa in noi quel senso di adesione che chiamiamo amore. Questo è tendenza a unirsi, a immedesimarsi con il fine da raggiungere, con l'oggetto voluto.

L'amore è un affetto fondamentale di tendenza al bene; esso arriva a vincere il male, sia evitandolo, sia superandolo. Un proverbio siciliano dice: *qu' pati p'ammuri nu' nsenti duluri* (chi patisce per amore non sente dolore). Il dolore viene superato dall'amore. Non è che l'uomo che ama divenga insensibile, ma per l'amore acquista energie tali da affrontare i patimenti. Cristoforo Colombo per l'ideale-amore di trovare la via dell'oriente partendo dall'occidente affrontò ogni sorta di pericoli. Così tutti gli uomini generosi coi loro sacrifici per ideali nobili o creduti tali, affrontano il dolore e lo vincono.

L'esperienza personale ci mostra che noi tendiamo a coordinare il dolore a finalità superiori, quando queste potranno attingersi con le energie che possiamo sviluppare, reagendo al

dolore stesso. Anche quando il dolore è mortificante, se ci sono tuttavia possibilità reali, se abbiamo ancora un margine di scelta fra le opzioni offerteci dalla vita, è possibile tale coordinazione. Quanti mutilati di guerra hanno trovato nel nuovo adattamento fisico quel dispiegamento di energie che essi stessi prima ignoravano? *Vexatio dat intellectum*. Mutato il condizionamento fisico della nostra vita, viene mutato anche l'orientamento pratico e la finalità immediata.

Verrà il momento per ciascuno di noi, quando ogni coordinazione della vita a fini pratici ci sarà impossibile, quando dalla malattia si va all'inabilità, al disfacimento del corpo, alla morte. Il coordinamento non è più nell'attività, ma all'interno di noi, in una visione di realtà spirituali, nel ricordo del dovere compiuto, dell'affetto meritato nella pacificazione con noi stessi e con gli altri, nell'ideale religioso, nella fiducia per l'avvenire dell'anima che parte. Il velo della morte scende. È un male?

L'uomo non è isolato, ma in società; le sofferenze degli uni e degli altri hanno contatti e fusioni continui; gli sforzi per superare il male e trovare il bene si moltiplicano nella vita sociale con effetti diversi. La stessa società inventa e centuplica i mali, quali la schiavitù e le guerre, e dà mezzi per superarli, quali la famiglia, l'economia, le leggi, l'istruzione, l'ordine politico, la religione organizzata. Senza società non c'è vita; il dolore è personale come il pensiero e come il pensiero è allo stesso tempo sociale; nè l'esperienza nè il superamento del dolore sono talmente personali che non siano allo stesso tempo esperienza e superamento collettivi.

Sul piano sociale, e quindi storico, non si può parlare di dolore fisico, ma di limitatezza in tutti i campi della vita di relazione; il limite implica ora assenza, ora mancanza, insufficienza e difetto, tutte idee negative (più esattamente *privative*) per significare oggettivamente quel che soggettivamente sarebbe dolore. La vita di ciascuno di noi e di tutti i gruppi sociali è caratterizzata da una fondamentale deficienza che spinge al superamento. Questo può essere apparente o effettivo; il primo aggrava e non risolve, l'altro trasporta sopra un piano diverso lo stesso problema della deficienza e del limite che appella un

nuovo superamento, e così in indefinito. Un ciclo di dolori e tregue, di lenimenti e riposi, di soddisfazioni e gioie è la vita. Se si resta sul piano dei bisogni fisici, non si arriva a risolvere nessuno dei problemi che il dolore pone agli individui e il limite pone alla collettività. Un « ciclo critico », chiamiamolo così, va superato passando a un altro superiore, e così di seguito, in un rapporto continuo fra gli individui in singolo e la società in complesso. L'incatenamento della vita personale nella vita collettiva porta, direi, la fusione di tutti i dolori e di tutte le deficienze. L'umanità e la sua storia non possono essere concepite al di fuori del dolore e del limite, nel continuo sforzo di superamento.

Il limite che noi chiamiamo male, come termine generico di privazione di bene, oggettivamente parlando, non è che una qualità della realtà, una modalità dell'essere, un suo lato relativo. Forse che il cozzo fra due stelle (supposto che non siano abitate) può essere stimato un male? Ma se il cozzo avvenisse con la terra e inabissasse tutti i viventi, allora sarebbe per noi un male, un gran male. Tranne che tutti gli uomini fossero trasportati di balzo in *nuovi cieli e nuova terra*, allora troveremmo (idealmente però) che un tale cozzo sarebbe una gran bella soluzione di tutti i mali che al presente ci affliggono.

Noi diciamo che è un male che la grandine abbia danneggiato le biade, ma non per le biade, per le quali non fa differenza se esse finiscono per la grandine che viene dal cielo o per la mano dell'uomo che le falcia, ma proprio per l'uomo che a causa della grandine perde le fatiche e il denaro. Se è un male per noi che un'aiuola di fiori venga distrutta, per il godimento di cui siamo privati, solo figuratamente può dirsi dei fiori; per essi è lo stesso se perdono la bellezza per un uragano che li distrugge o per la bellezza dell'uomo che li coglie o se anche restano sulla pianta a disseccare.

Il male è una concezione dell'uomo; quel che egli apprezza male è sempre in rapporto a un ordine particolare, che per date cause viene a essere turbato. Sì che quello che si dice male in rapporto a un ordine, può dirsi anche bene in rapporto a un altro. Il sordo ha una deficienza organica, che in rapporto alla vita sensibile è un male. Ma se questo sordo si chiama Beetho-

ven, che per tale difetto poteva meglio interiorizzare le sue creazioni musicali e per la sua sofferenza ci ha lasciato un patrimonio inestimabile di bellezze, egli e noi possiamo apprezzare quel male sensibile come un bene nell'ordine dell'arte. Forse che per questo egli non ha sofferto? Anzi, avrà sofferto come mai altri nell'essere privato di sentire egli stesso fisicamente le sue musiche e contentarsi di una visione concettuale. E quanto non deve Dante al suo esilio per la *Divina Commedia*? Così il male si trasforma in bene.

Leibniz per primo parlò del *male metafisico*, che sarebbe la limitatezza insita alla natura, mentre il male fisico sarebbe la mancanza di un bene che secondo natura è dovuto. Che l'occhio umano non arriva a vedere di là da una certa distanza o al di sotto di una data grandezza, sarebbe, secondo tale teoria, un male metafisico; mentre, se non vede per una malattia o difetto, sarebbe un male fisico. L'uno è secondo l'ordine della natura, l'altro contro la perfezione della natura. Però, lo stesso male fisico entra nell'ordine della natura (e si risolve in metafisico) se si considera che tanto il dolore che le malattie e le imperfezioni rispondono anch'esse a cause naturali e alle normali vicissitudini della vita. Sono anch'essi, come abbiamo visto, un limite, una contingenza naturale. La differenza fra i due sarebbe concettuale: il male metafisico è considerato oggettivamente, mentre il male fisico è appreso e sperimentato soggettivamente. Il primo è cosmico e non solamente umano, mentre il secondo riguarda l'uomo e tutto ciò che ad esso è vicino come sua proiezione di simpatia o come tendenza antropomorfica.

E allora si domanda: perchè l'uomo attribuisce il carattere di male a quel che è nell'ordine della natura? Se l'idea di male è l'opposto di quella di bene, non potrà applicarsi a quel che di fatto è una realtà, un ordine, e quindi un bene. Il limite è inerente ed essenziale alla natura, è la stessa realtà, è la sua condizione, la sua attività, la sua finalità. Lo spazio e il tempo sono finiti, il ritmo della vita ha un limite, la materia e lo spirito si limitano, gli individui e le collettività non possono coesistere senza limiti. L'illimitato non può essere multiplo. È tutto ciò un male? Ma quale mostruosità non sarebbe quella di concepire una natura illimitata? e si potrebbe mai concepire come tale?

Il limite è un dato intrinseco all'idea di creatura e allo stesso complesso della creazione, a ogni forma e numero possibile. Uno solo non ha limiti, il creatore. Coloro che, escludendo l'idea di creazione, fanno un tutt'uno dell'assoluto con la natura, sono poi costretti a classificare le manifestazioni temporali e spaziali come attuazioni epifaniche di quel che è l'intrinseca realtà. Il dualismo mascherato si rivela: l'infinito non può confondersi col contingente; ogni monismo cosmico o si risolve nel multiplo senza coerenza, o si risolve in una forma più o meno grossolana di panteismo. Il limite è il segno della coesistenza del multiplo, che è natura creata, e della sua contingenza, che dice relazione al suo creatore.

Dire che il limite è male metafisico, cioè male considerato metafisicamente, è dire che la natura è male sotto l'aspetto metafisico. Il che è un errore. L'idea di limite indica coesistenza, gradazione, solidarietà, sviluppo, fine. Tutto ciò rivela un ordine creativo, che non può essere che un bene, come un bene è il creato; e tale bene non può essere e non è altro che partecipazione alla bontà divina, che vi si manifesta come disegno, realtà, ordine e fine.

La tendenza pessimistica dell'uomo che lo spinge a cercare nella natura il principio del male (ora come dolore, ora come limite) non vien acquetata dalle parole del Genesi dove è scritto che « *vide Dio tutte le opere sue ed erano grandemente buone* » (1, 31). L'uomo ricorre a varie ipotesi per giustificare a sè stesso che il male esiste, perchè egli vede nella natura uno scarto fra il proprio ideale di perfezione e la realtà, o meglio certa realtà individuale e parziale.

Si suole cercare una spiegazione riferendolo alle cause seconde, che sono o possono essere manchevoli e non adeguano i caratteri naturali di perfezione di ciascuna creatura. Un albero cui manca l'acqua cresce male e non dà frutti; da parenti ammalati nascono figli deboli o difettosi. Se tutto il fine della natura fosse racchiuso in sì parziali risultati, se ne potrebbero accusare deficienze senza numero. Ma le cause seconde sono proprio quelle che attivano tutto lo sviluppo del creato secondo la propria potenzialità; e sarebbe contro quest'ordine stesso pretendere che Dio intervenisse preternaturalmente a correg-

gere i difetti delle cause seconde. E chi oserebbe dire Dio non abbia ciò previsto, ovvero che Egli non abbia voluto o non abbia saputo dare a tutti gli esseri la pienezza delle forze naturali secondo l'ordine proprio?

La natura è quella che è, con le sue cause seconde (che sono tutte cause naturali), le quali possono o no dare risultati pieni e completi, ideali, diciamo noi, per ogni individualità nella sua concreta esistenza. Ma perchè darli? Noi siamo antropomorfi nelle nostre concezioni della natura, e questo ci induce in errore. Noi possiamo considerare la natura o in sè stessa, come un soggetto al di fuori dell'uomo e senza l'uomo; ovvero con l'uomo come sua parte e sotto la sua attività. Fermiamoci al primo caso e pensiamo a quella natura che, se sfugge alla nostra azione, non sfugge ancora alla nostra osservazione. Diremo forse che le macchie del sole sono un male o una deficienza? Penseremo che è un difetto per certe stelle se ancora la loro luce non sia arrivata fino a noi? Che ne sappiamo se le cause seconde che operano nella luna o nel sole e in tutto il firmamento siano così cattive come le pecore rognose e gli alberi intisichiti?

Passiamo alla natura che ci appartiene. In quanto il nostro potere di trasformarla a nostro vantaggio si esercita su di essa, possiamo apprezzarla come utile o nociva (potremo dirla anche buona o cattiva ma impropriamente), perchè vi mettiamo dentro la nostra attività di esseri intelligenti e la rendiamo, direi quasi, umanizzata. Quando invece non è in nostro potere nè di avvicinarla, nè di conoscerla, nè di utilizzarla, essa ci potrà appartenere come un mistero che vogliamo penetrare (sperimentalmente e scientificamente) o come un presunto nemico che vogliamo vincere. Quanto non deve a tale mistero di natura (sentita anche come nemica) la scienza di cui andiamo tanto orgogliosi?

Buona o cattiva natura è una relazione umana, esclusivamente in rapporto alla nostra azione; o meglio è un rapporto che noi creiamo, classificandolo come buono o cattivo, in quanto *hic et nunc*, sotto un aspetto particolare alle nostre persone e ai nostri interessi o bisogni, perfino ai nostri gusti o ideali, una data cosa riesce utile, inutile o nociva, mentre allo stesso tempo la stessa cosa per altre persone può essere reputata il contrario.

In sostanza si tratta del condizionamento naturale della nostra vita e attività, nell'angolo in cui viviamo, nel tempo della nostra particolare esistenza, che ci dà la possibilità di realizzare, con più o meno difficoltà, la nostra vita terrena. Sotto questo aspetto l'utilità o la nocività delle cose non possono classificarsi come bene o male che per quello che noi desideriamo ottenere, in un rapporto continuo fra i nostri bisogni e la realtà presa solo come mezzo a soddisfarli. Onde per uno che ha bisogno del caldo il freddo è preso come un male perchè gli reca noia o sofferenza, mentre da altri è il caldo che è preso come male.

Abbiamo già notato che sotto questo punto di vista ogni dolore e ogni limite si traducono in bene per chi sa e può prenderne motivo a sviluppare meglio le proprie attività, a elevare il proprio tenore di vita, e a coordinarli a finalità sempre più elevate. Ma anche oggettivamente parlando, tutto quel che a noi può sembrare una deficienza di natura è apparente o è tale partendo da un punto di vista particolare, che, idealmente, si deve subordinare a un punto di vista più largo, e così di seguito, fino alla visione totale e integrale dell'universo. San Tommaso scrive: « Il corrompersi o il difettare delle cose naturali si dice che sono contro la natura in particolare, ma sono secondo le intenzioni (finalità) della natura universale, in quanto il difetto dell'uno cade in bene dell'altro o di tutto l'universo » (*). La frase « *dicuntur contra naturam particularem* » indica l'umano apprezzamento, che di fatto è antropomorfico. Tanto ciò è vero che si applica correntemente agli oggetti che ci appartengono o facciamo nostri o li sentiamo a noi vicini e a noi somiglianti, quali le piante e gli animali domestici, e non si suole applicare alla natura in generale.

Ma quando passiamo dal soggettivo all'oggettivo, dall'umano al puro naturale, dal particolare all'universale e guardiamo il cosmo nella sua piena realtà, allora l'idea di male ci sfugge, quella di bene si associa alla visione della grandiosità e bellezza del sole, o dell'immensità del firmamento, all'infinità delle stelle,

(*) S. Th. I, q. XXII, art. II, 2.

alla stessa terra nella sua varietà e perfino nella sua storia; storia che noi cerchiamo di indagare di età in età, per vedere com'è potuta divenire nostra rendendo possibile l'abitazione umana, e come potrà sempre più e meglio rispondere ai nostri sforzi e ai nostri bisogni. Onde noi possiamo concludere con reputare tutto il cosmo buono, ordinato, dotato di una energia inesauribile, sprigionante attività benefiche verso una finalità d'insieme nella quale non possiamo non vedere l'impronta creatrice.

Diciamo « una finalità nella quale vedere l'impronta creatrice », perchè la finalità è elevatrice, unificatrice e rivelatrice della natura. Si è tanto scritto contro la cosiddetta causa finale, perchè non si è compreso cosa sia. Si è creduto che fosse un'aggiunta arbitraria alla realtà, una nostra intenzione attribuita alle creature non intelligenti per tendenza antropomorfica; ma la cosiddetta causa finale (che noi preferiamo chiamare finalità) non è che la stessa natura, guardata nella sua intimità profonda da quell'essere intelligente che arriva a conoscerla.

Chi non concepisce la natura come ordinata alla conoscenza, non comprenderà quel che noi diciamo. Partendo dalla nozione di un Dio creatore, non possiamo concepire il creato senza un pensiero che lo pervada, un'idea realizzantesi in esso, in tutte le fasi del suo divenire, come un incompleto che si completa e si sorpassa non per cieca tendenza, ma per virtù di chi diede l'esistenza e pose il creato in marcia. Come tutto ciò che è fatto è conosciuto dal suo autore e manifesta il suo pensiero che lo mosse a farlo, così in modo eminente, unico, il creato è conosciuto da Dio. Nulla può esistere senza tale pensiero iniziale, che, tradotto in volontà creativa, è anche amore.

Quale altra finalità può avere la natura se non realizzare il pensiero e la volontà di chi l'ha creata? Egli ne ha fissato i limiti, ne ha dato i caratteri e le qualità proprie a tutto il cosmo, ai gruppi di esseri, ad ogni individuo, nella loro unità e molteplicità essenziale, come rispondenti ad un ordine della sua voce. Tutto il creato sub-umano, mondo degli esseri che, pur non avendo coscienza di sè, vivono di un pensiero immesso in loro, è la premessa necessaria e insieme la condizione pratica dell'esi-

stenza dell'uomo sulla terra, e degli altri esseri intelligenti in tutti gli astri abitabili. In essi si riflettono, per conoscenza derivata o intuita, le finalità della creatura come in uno specchio che riceve e comprende. L'ordinamento finalistico delle cose verso l'uomo non è una nostra vana compiacenza, è una realtà della quale ci rendiamo conto al momento che comprendiamo la catena di finalità che forma la solidarietà cosmica. E poichè solo l'uomo (a nostra conoscenza) ha l'intelletto sì da potere arrivare a comprendere la natura e a farne propria quella parte che serve a realizzare la sua vita — al punto da partecipare alla trasformazione creativa della natura — così solo l'uomo può dirsi uno dei gradi di finalità dove si ferma, come in una sosta, il processo della solidarietà del creato. E l'uomo da una parte, per l'intuizione intellettuale della realtà, arriva alla conoscenza del creatore e a sentire in sè attraverso sè stesso nel cosmo l'intimo ordinamento verso Dio come creatore, sovrano provvidente e fine ultimo.

In complesso, la natura presenta tre aspetti finalistici: quello della solidarietà di coesistenza in ogni ordine di realtà nell'unità cosmica; quello di processo di pensiero intrinseco alla realtà fino a sboccare nel pensiero cosciente quale intelligenza attiva, cui la creatura incosciente è preparazione, condizionamento e mezzo di sviluppo; infine l'aspetto di subordinazione creaturale, riconosciuta dall'essere intelligente e da lui attuata come l'interprete di tutta la natura. L'impronta creatrice si rivela in tutti i gradi dell'essere, ma solo l'uomo la comprende, l'afferma e la glorifica.

Coloro che scindono la solidarietà cosmica perchè non ne vedono tutti i legami e notano solo ciò che sembra limitazione, lacuna, contrasto (che chiamiamo male), non arrivano a comprenderne il valore e la saldezza finalistica. Si fissano all'individuo come se questo fosse o potesse essere comprensivo di tutta la realtà; ovvero si fermano alla vita in particolare, come se questa potesse arrivare ad assolvere il compito della vita cosmica. Altri, trascurando il processo storico di tutta l'esistenza, ne isola l'uomo. Non l'uomo in genere, ma questi uomini di un dato periodo, dell'oggi, come se il cammino degli esseri fosse esaurito o potesse essere fermato a nostro grado. Il fiotto inces-

sante di vita, che sembra non dover mai finire, — pur sapendoci su questa terra mortali — deve ancora continuare verso novelle manifestazioni del pensiero creatore, verso ulteriori realizzazioni delle finalità impresse nella natura.

Tutto ciò indica la finitezza dei singoli esistenti nella indeterminabile spazialità e temporalità cosmica, per cicli non conoscibili ma effettivi, come quelli che han preceduto nei secoli passati e che continueranno nell'avvenire. Il passato è realizzato nell'oggi in quel che esiste e vive; la storia umana e naturale dice il perchè del presente. Quel passato che non esiste più non sarebbe che il detrito che doveva perire, l'individuo che ha dato il posto ad altri, trasformando la sua materia in condizionamento di successiva esistenza. Nell'incessante rinnovazione, trasformazione o variazione degli esseri si perpetua la finalità cosmica, la sua ragione d'essere, unica e vera realtà che sopravvive sul transitorio, essendo essa il perenne valore del pensiero e dell'ordine divino.

Ciò posto, che cosa può veramente essere il male (o meglio l'opposto del bene) se non quel che è contrario alla natura-finalità, in cui si rivela il pensiero e l'ordine divino? Il male realmente tale non è che il male morale, l'unico che può intenzionalmente attentare all'esistenza del bene e far deviare uomini e cose dalla propria finalità creativa.

Il male s'inserisce nella natura per un'azione libera dell'uomo, di ogni creatura intelligente. Fuori di essa non c'è e non ci può essere male. È nel suo atto, non in quanto attività ma in quanto intenzione, che risiede il male. Se un'azione giudicata come cattiva è compiuta senza l'intenzione del male (uccidere un uomo per accidente), essa male non è.

Nessuno dei fini naturali: — solidarietà cosmica, condizionamento umano, ordinamento a Dio — può essere frustrato: il solo tentare di frustrarli è male; anzi basta l'intenzione di frustrarli per costituire il male, che risiede nell'intelligenza e nella volontà. I teologi, per mettere in vista la natura obiettiva del male, distinguono quello materiale, che sarebbe l'azione cattiva presa in sè, dal male formale, che sarebbe l'intenzione conosciuta e voluta dell'azione cattiva. La distinzione ha carattere

analitico (e ne vedremo l'utilità), ma non è dell'ordine della natura-finalità; in questo ordine, che è quello della realtà metafisica del creato, ha solo carattere di male quello formale: esso solo è il male.

Invero, il problema del male deve esaminarsi nel rapporto dell'uomo con Dio autore della natura-finalità e con la società umana, una delle forme speciali della solidarietà cosmica, la più eletta perchè costituita da esseri coscienti nei quali si risolve e sublima la realtà sub-umana. Lo stesso deve dirsi di ogni ordine di intelligenze create. Nel rapporto con Dio il finalismo intrinseco del creato viene espresso dall'uomo come dipendenza creaturale, omaggio di servitù, culto di adorazione, esecuzione di volontà, osservanza di leggi. In tutto c'è un ordine, una solidarietà e una finalità, delle quali si percepisce l'esistenza e si sente l'imperio. È una voce superiore che ci parla. Se ci ribelliamo ad essa, è per senso di orgoglio, per egoismo.

L'urto delle finalità naturali e delle leggi che le garantiscono da una parte, e dello spirito di egoismo di ciascun individuo dall'altra, crea il contrasto fra il bene e il male. L'amore di sè ha un fondamento naturale di bene, quello che dà la spinta a svolgere la propria personalità, ad affermare i diritti, a soddisfare i bisogni, a superare gli ostacoli che vi si frappongono per la più completa realizzazione individuale. L'amore di sè è insito in noi ed è doveroso. Esso eccede e diviene egoismo per il rifiuto a sottoporci alla legge di solidarietà definita dal Cristianesimo come amore del prossimo. È questa legge che rivela all'uomo i suoi rapporti con Dio, nel quale ha sorgente ogni vero retto e sano amore.

La società organizzata è, sotto tale aspetto, una rivelazione meditata e pratica dei fini naturali degli uomini fra di loro e in rapporto a Dio; essa fissa le leggi della coesistenza umana, non arbitrariamente, ma come sperimentazione esterna delle innate finalità umane. È vero che nelle multiple attuazioni della società non sempre si arriva a conoscere la nostra intima natura e le sue profonde esigenze, e si falsano i principî e le applicazioni (com'è il caso della schiavitù); ma nella continua sperimentazione, non è mai cessato e mai cesserà il tentativo di raggiungere i valori della natura e di adempierne le finalità.

Qui ci troviamo di fronte a un problema assai arduo, quello della coesistenza nella società di mali istituzionali che non sembrano eliminabili o che, se eliminati per virtù di leggi esterne, danno luogo ad altri mali sociali, che anch'essi incidono nel corpo della società. Ma di ciò altrove. Quel che vogliamo far rilevare è che non arriviamo a percepire il male della offesa a Dio se non attraverso il male che commettiamo in società e verso i membri della società. Può sembrare azzardata questa tesi, ma occorre approfondirla per comprenderla nel suo intimo significato.

La legge dei rapporti dell'uomo con Dio non è visibile se non attraverso la nostra coscienza che si realizza in quanto attività personale. Ma non c'è attività, nemmeno quella di pensare, che non si proietti nella società, che non sia effettivamente sociale (*). È il riflesso reciproco fra noi e la società che ci dà la percezione di una legge che ci limita nell'azione come nel pensiero e in tanto ci limita in quanto realizza in noi i nostri fini naturali. Così apprendiamo la legge di famiglia, quelle di professione, di sudditanza o di cittadinanza, come leggi universali, allo stesso modo che apprendiamo la verità o le verità nella loro universalità. Mentre il rapporto particolare è individuato dal gruppo a cui si riferisce, l'universalità è sanzionata da un principio che trascende individui e gruppi e che è conosciuto ora come legge, ora come dovere, e che ci richiama alla divinità che traduce l'ordine in legge e ne impone il dovere di osservarla. Così la divinità che attraverso la natura è conosciuta come creatore, attraverso la società è conosciuta come legislatore: nell'una e nell'altra maniera si riflette nella nostra coscienza come dovere.

Ed è nella nostra coscienza che matura la volontà di ribellarci a Dio come finalità (ordine cosmico) e alle sue leggi morali (solidarietà umana). L'atto di ribellione è tale quando è conosciuto e voluto, violante nella intenzione l'uno e l'altra: così il male formale (il peccato) è quello che si oppone a Dio. La società punisce il male che viola la solidarietà sociale nel suo carattere di ordine esterno. Se il male risulta formalmente vo-

(*) L. STURZO, *La Società, sua natura e leggi*, cap. I, paragr. 6.

luto, la responsabilità del colpevole è maggiore e la pena deve essere corrispondente; ma la società rileva anche il male materiale nel suo carattere oggettivo e cerca di impedirlo sia perchè reca danno agli altri, sia perchè nelle sue pieghe può nascondere la intenzionalità formale, e dare motivo all'imitazione. Ai fini sociali il male materiale ha carattere di male e deve essere represso. Lo ha anche ai fini subiettivi, perchè può dare la spinta al male formale, può essere materia di ulteriori colpe.

Le offese dirette alla divinità, sia negative, quali la voluta ignoranza, la mancanza di preghiera e di culto, sia positive contro il suo nome e la sua autorità, sono credute quali colpe non derivatamente sociali nè riferentisi alla solidarietà umana. È così se caratterizziamo tali colpe sotto l'aspetto teologico; ma nel processo psicologico anche tali colpe hanno il loro carattere sociale e offendono la solidarietà umana. Le negazioni e le offese derivano da un atto di ribellione che attinge come termini utili di riferimento l'autorità sociale, la vita collettiva, le leggi imposte, le abitudini e tradizioni, contro le quali l'individuo crede di aver motivo a resistere, mentre si estende alla divinità o a una data religione positiva come causa dei legami che si vogliono rompere o degli stessi disordini che si vorrebbero eliminare. Così, ogni forma d'irreligione è, in fondo, pratica e non teoretica, e come pratica, oltre che individuale, è anche sociale.

« *Chi dice di amare Dio e odia il suo fratello è menzognero. Chi non ama il suo fratello che vede come potrà amare Dio che non vede?* » (1 Jo. 4, 20). In questa interrogazione c'è il senso profondo del passaggio dall'amore fraterno (quella che sul piano organico chiamiamo solidarietà sociale) all'amore di Dio. Si legge in un precedente capitolo della stessa epistola: « *Chi invece odia il proprio fratello è nelle tenebre, e nelle tenebre cammina, e non sa dove vada, perchè le tenebre hanno accecato gli occhi suoi* » (ibid. 2, 11). Nel concetto di odio sono racchiuse tutte le inimicizie e ingiustizie che ledono la convivenza sociale. La violazione delle leggi morali è tenebre, la colpa è tenebre, l'odio è tenebre, l'offesa a Dio è tenebre: è l'aberrazione dalle finalità creative, che sono luce, perchè pensiero divino. Lo stesso apostolo parlando di Dio scrive: « *Dio è luce e in Lui non vi*

sono tenebre » (ibid. 1, 5). Il male, l'odio, nel senso complesso di separazione dagli uomini e da Dio, è contro la verità e contro l'amore; esso è la negazione del bene e di ogni perfezione.

Se confrontiamo il concetto di male morale con quelli che si sogliono mettere alla base del criterio di male, cioè il fisico e il metafisico, troveremo tale disproporzione e inconciliabilità, che ci rifiutiamo a farne un'unica categoria generica. Il male morale affetta l'anima nel suo intimo rapporto con Dio e tende a turbare le finalità del creato; il male fisico non ha fondamento analogico col primo, ed è da classificarsi come condizionamento dell'esistenza. Il legame che si può trovare fra i due è che il dolore può dare occasione alla colpa, ma anche il piacere lo può, perchè data la stretta solidarietà dell'anima col corpo, tutte le sensibilità corporali danno motivi ora di bene ora di male. Se il dolore e la morte seguirono la colpa dei nostri primi parenti come punizione, ciò non fu per l'alterazione della natura, ma per la privazione dei doni preternaturali concessi ad Adamo.

Il male metafisico, poi, è una concezione filosofica discutibile, che noi non ammettiamo, in quanto la limitatezza del creato è la sua stessa natura e risponde ai suoi intimi fini. Siamo noi che riflettiamo sulla nostra natura corporea e sull'esterno che ci circonda il bene e il male che viviamo dentro di noi, sia come apprezzamento intellettuale, sia come tendenza volitiva e come attività. Mentre tutto « è puro per i puri », e « tutto coopera a bene per chi ama Dio », e limitatezze, sofferenze, dolori, martiri si trasformano in « perfetta letizia »; al contrario la stessa natura e i suoi beni, l'intelligenza e il volere, sono motivi di pessimismi, di angosce, di lussurie, rancori, superbie per coloro che hanno l'animo cattivo e vivono in odio a Dio e agli uomini. Così per il male morale si arriva a sentire e apprendere come male ciò che la natura ci dà di limitazioni e di sofferenze, e pur anche di gioie, senza saperci elevare ai fini sublimi della creazione.

II.

IL MONDO

Fin qui abbiamo studiato il problema del male sotto un aspetto prevalentemente filosofico. Ma nella realtà umana si sono inseriti dei dati incontestabili: la decadenza spirituale, l'inclinazione al male, la prevalenza esterna del male sul bene. Sul piano naturale non ci è possibile darne una spiegazione sufficiente. La solidarietà del male che accompagna l'uomo ha doppia sorgente: una razionale e l'altra misteriosa, legata all'idea del peccato originale. La prima è la stessa sorgente della colpa attuale di Adamo ed Eva, della colpa attuale di Lucifero e degli angeli ribelli e anche delle nostre colpe attuali: l'eccesso di amore di sè, che ci fa preferire a Dio e ai nostri simili.

È vero che la colpa attuale resta esclusivamente personale e non crea, in quanto personale, alcun legame di solidarietà con altri; ma per il carattere sociale di ogni attività umana, anche la colpa personale ha effetti sociali. Caino dopo l'uccisione di Abele sente di meritare un castigo corrispondente alla colpa: « *Perciò, chiunque mi troverà, mi ucciderà* » (Gen. 4, 14). C'è qualche cosa che dal rimorso, come conoscenza di essere colpevole, passa al di fuori come realtà del male commesso. O è il pentimento manifestato con la punizione di sè stesso, o è la ripetizione della colpa per la ricerca di ulteriori soddisfazioni; sono questi effetti che trapassano dalla persona nella società. L'adesione alla colpa (del cui peso si è inabili a scaricarsi da sè) porta nuove colpe, in un indurimento che non fa più sentire la voce del rimorso nè il bisogno del pentimento. Le colpe non lavate nè emendate di più persone conviventi in famiglia o in altri aggruppamenti, formano un ambiente malefico, che tende sempre più a soffocare i germi del bene e a sollecitare le pas-

sioni cattive. È impossibile che la colpa personale resti chiusa in sè e non si espanda socialmente, creando o la reazione al male o il consenso nel male o i due effetti insieme.

Questo, che è ovvio anche nella concezione naturale degli atti umani, dovrà essere inquadrato nel mistero del peccato originale. I nostri progenitori fin dal primo momento della loro esistenza furono elevati per la grazia alla vita soprannaturale e dotati di doni preternaturali, quali la scienza, l'immunità dalla concupiscenza, la preservazione da malattie e da morte. Nel caso di trasgressione al precetto divino, gli effetti di questi doni sarebbero cessati insieme alla grazia, senza diritto a reintegrazione. Adamo ed Eva formarono così, per la loro progenie, il primo ambiente di colpa. Senza bisogno di calcare le tinte, come si suol fare su certe frasi enfatiche dei Padri e specialmente di sant'Agostino, basta a caratterizzare il mistero della colpa di origine la perdita, per tutto l'uman genere, della grazia e dei doni. La grazia originale, per misericordia di Dio, attraverso i meriti di Cristo, ci fu ridata come grazia redentrice, mentre i doni preternaturali ci furono negati per sempre. A ciò riparò lo stesso Cristo, che da un lato ci ha insegnato la scienza evangelica e dall'altro ci ha dato l'esempio delle sofferenze e della morte per farne materia di meriti e mezzo di santificazione.

Quel che caratterizza lo stato di decadenza, ci dà la percezione della nostra miseria e ci fa sentire l'estremo bisogno dell'aiuto divino, in primo luogo è la perdita dell'immunità dalla concupiscenza (presa questa parola nel più ampio senso di desideri non regolati e malsani) e in secondo luogo il dominio del diavolo sugli uomini colpevoli, quale tentatore che acquistò una preda e la fece sua, inducendo Eva, e questa Adamo, nella disubbidienza. Questi due effetti permanenti della colpa di origine uniti agli effetti psicologici e sociali delle colpe attuali formano lo spirito dominante di quel che nel Nuovo Testamento con parola comprensiva è spesso chiamato « il mondo ».

In molti passaggi scritturali noi troviamo tale parola per indicare l'opposto del regno di Dio e del suo amore, il male morale, il peccato nella sua radice, nei suoi fomite interni ed esterni, nella società in concreto, nella sua cospirazione contro

Dio (*). San Giovanni nella prima epistola scrive: « *Non vogliate amare il mondo nè le cose che sono nel mondo. Se uno ama il mondo, la carità del Padre non è in lui, perchè tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita, la quale non viene dal Padre ma dal mondo. E il mondo passa e la sua concupiscenza (con lui); invece chi fa la volontà di Dio, dura in eterno* » (1 Jo. 2, 15-17).

Il mondo è allo stesso tempo realtà e simbolo. La realtà della vita terrena con tutte le sue attrattive e seduzioni che incitano all'amore del presente che passa; il simbolo di opposizione al Padre e al suo amore. La realtà delle nostre concupiscenze malsane che si manifestano all'esterno in compimento dei desideri della carne (contro il precetto di san Paolo - Gal. 5, 16) e in ostentazione di potenza e ricchezza (il giovanneo *superbia vitae*); il simbolo della vanità e transitorietà di questa vita di fronte alla vita eterna data a « chi fa la volontà di Dio ».

Vi è un altro aspetto nell'idea di mondo che riguarda la persona e la missione del Cristo, dei suoi discepoli, della sua Chiesa. « *Egli era nel mondo... e il mondo non l'ha conosciuto* » (Jo. 1, 10). Non basta: l'ha odiato: « *Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me* » (Jo. 15, 18). Anzi ha odiato Cristo nei suoi discepoli, che, separati da Cristo, non più discepoli, non odia, non può odiare perchè sono suoi: « *Il mondo non può odiare voi, ma odia me, perchè io attesto che le sue opere sono malvage* » (Jo. 7, 7). E tale odio arriva alla divinità. « *Chi odia me odia il Padre mio* » (Jo. 15, 23). Quest'odio è generato dal rifiuto di amore, dal non ascoltare il Verbo di Dio fatto carne, dal misconoscere la nostra adozione a figli di Dio, e accettare invece la dominazione del diavolo « *principe di questo mondo* » (Jo. 14, 30) e divenirne figli. « *Voi avete per padre il diavolo e volete soddisfare i desideri del padre vostro* » (Jo. 8, 44).

Lo Spirito Santo ha la missione di mostrare che cosa sia il mondo. Egli « *accuserà il mondo di peccato* » (Jo. 16, 8). Tale

(*) San Paolo lo chiama *secolo*: « *ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam* » (Gal. 1, 44).

accusa dello Spirito di verità è l'evidenza del male: il peccato del rifiuto di credere in Cristo, il giusto, il Figlio di Dio; è il giudizio « *del principe di questo mondo* » (ibid. 11).

Tale principato indica non solo la preda del tentatore, ma il peccato in atto fin da principio, il peccato che si propaga nel mondo: « *Chi commette il peccato è del diavolo; perchè il diavolo pecca dal principio* » (1 Jo. 3, 8). Il suo è il primo peccato che continua, è un peccato immanente. Adamo confessò, si pentì, si sottomise alla pena; Lucifero no, rimase il ribelle per malizia, indurito nella sua malizia: egli è il simbolo della continuità e permanenza del peccato. Gli uomini peccano e si pentono, Dio li perdona, come a David, all'adultera, a Maddalena, a Zaccheo. A coloro che si pentono Dio dà la grazia di essere suoi figli; ma gli altri, i peccatori che aderiscono al peccato, sono di questo mondo, che tutto intero « *sta sotto al maligno* » (1 Jo. 5, 19), formano il regno del peccato, creano la solidarietà del male, che si concretizza, si obiettiva e si perpetua di generazione in generazione. Così il mondo è opposto al Padre, odia Cristo e i suoi seguaci e ha per padre il diavolo.

Per penetrare dentro al misterioso simbolo del male che è il mondo (al quale nel battesimo noi dichiariamo di rinunciare insieme alla carne e al demonio), occorre fermarci preliminarmente allo studio della formazione strutturale della società. Bisogna partire dall'idea, spesso dimenticata, che l'uomo è allo stesso tempo individuale e sociale e che la società non è che la proiezione delle attività singole nella interferenza delle attività di tutti. Quel che si concretizza all'esterno, come linguaggio, tradizioni, istituzioni, leggi; tutto quel che prende corpo in luogo: città, strade, opere di agricoltura, monumenti, ricordi, templi, ovvero nelle forme del vestire, del conversare, del vivere; tutte le manifestazioni di pensiero e di arte; quel che si sviluppa col tempo: la storia; tutto è attività personale dell'uomo, individuo e società; tutto è sua libera iniziativa, come risultato complessivo che si oggettivizza.

In tale lavoro si estrinsecano e si consolidano le buone e le cattive tendenze. Onde in ogni realtà sociale noi troviamo allo stesso tempo le impronte del bene e quelle del male; ora quelle

degli uomini saggi, di grande bontà e intelligenza, ora quelle del licenzioso, malvagio, prepotente.

Poichè l'uomo mira in primo luogo a soddisfare i bisogni della vita terrena, spinto dal doppio istinto della conservazione dell'individuo e di quella della specie, così il complesso risultato della costruzione sociale, con le sue tradizioni e leggi, la gerarchizzazione delle classi, il potere pubblico, ha per finalità diretta la soddisfazione di tali bisogni. Questa soddisfazione, nella sua elementarità, diviene condizionamento necessario per ogni ulteriore attività. Le opere di pensiero e d'arte, le ricerche scientifiche, le speculazioni giuridiche, filosofiche e teologiche, divengono il compito di una classe limitata in confronto al complesso dell'attività materiale della vita. Se non ci fossero alcuni fattori intrinseci all'attività naturale che la nobilitano, l'umanità cadrebbe in un utilitarismo insuperabile. Il *lavoro* personale è uno di questi fattori, anche quando è gravoso; esso dà all'uomo il senso del diritto all'esistenza e alla partecipazione dei beni sociali, esso dà il senso della propria personalità. La *famiglia* dà, insieme alla gioia della figliolanza, il completamento mutuo agli sposi e una reale responsabilità di vita che passa dall'individuo al nucleo sociale. La formazione del *diritto* fa assumere alla società l'aspetto umano razionale e crea i limiti e le garanzie della libertà dei singoli nella convivenza dei molti. La *speculazione intellettuale* e la *creazione artistica*, benchè riservate a pochi, s'irradiano su tutta la società e contribuiscono all'elevazione culturale di ciascuno e di tutti. Infine la *religione*, espressione della morale naturale e del culto divino, coordina tutte le finalità parziali in una elevazione spirituale, nel senso del dovere, della giustizia, che incomincia e finisce con la conoscenza e adorazione di Dio.

Di fronte a questi fattori di bene, che ogni società naturale contiene e concretizza, occorre mettere gli altri, che derivano da ignoranza o da malsane concupiscenze, che favoriscono, non solo le colpe personali, ma quel che tali colpe producono oggettivandosi nella struttura sociale. La società è fatta di disuguaglianze; queste sono da natura; onde il forte deve aiutare il debole, l'ignorante deve essere istruito dal dotto, il ricco deve fare partecipe il povero delle sue ricchezze. Perciò la società

deve tendere ad attenuare o a superare le disuguaglianze col riconoscimento e la garanzia dei diritti della persona, con la partecipazione e la cooperazione in economia, e con la solidarietà morale fra tutti. La solidarietà, sia fra gli individui sia fra i popoli, è legge di natura. Ma come la colpa attuale nel suo carattere e nei suoi effetti è rottura di solidarietà (e quindi violazione di diritti, lesione di giustizia, rinuncia alla cooperazione), così essa si proietta e si concretizza nelle istituzioni sociali, come dominio del più forte, come divisione di caste, schiavitù, oppressione. I contrasti per le ricchezze e il potere generano odii, risse, guerre, deportazioni. La sete dei godimenti sensuali porta allo sfruttamento dei deboli, donne, fanciulli, alla poligamia, al meretricio, alla tratta delle bianche. Il rifiuto di portare i pesi familiari e sociali crea sistemi inumani, quali l'esposizione dei neonati, l'uccisione dei bambini, l'aborto e il controllo artificiale delle nascite.

Non c'è periodo della storia nel quale non si trovino tradizioni, usi, istituti in contrasto con il principio di solidarietà naturale e con le leggi fondamentali della morale, o nel quale le tendenze al male non abbiano una comune e larga concretizzazione. Le varie forme di autorità nei nuclei sociali hanno il compito di colpire il male che si esteriorizza e di limitare il debordamento delle passioni, formando leggi sane e intervenendo con sanzioni opportune. E per quanto spesso gli uomini posti in autorità siano anch'essi personalmente colpevoli e abusino del potere dato loro per bene sociale, pure nel complesso l'organizzazione in società è, in quanto tale, una diga al prevalere del male sia con le leggi penali, sia con le leggi preventive, sia con l'appoggio dell'autorità paterna e materna, col favore alle opere educative, morali, caritative, religiose. Quando ciò non ostante le leggi non sono buone o ne manca l'applicazione, i ricchi sono più favoriti che i poveri, la collusione degli uomini al potere con i malvagi, con i malversatori e i corruttori si generalizza, le rivolte demagogiche e le guerre ingiuste insanguinano i paesi e i regni, dando le prove che il male si aggrava e che la società fa cattiva rotta. Ma anche quando gli ordinamenti sono umanamente buoni e le autorità non mancano di fare il proprio dovere, sempre s'insinua nel complesso sociale quel senso d'orgo-

glio e di fasto, quella *superbia vitae* che è occasionata dal potere e dalle ricchezze e che, insieme a tutto il complesso di male oggettivato e socialmente fecondato, costituisce quello che è detto il *mondo*.

È questo il mondo del Vangelo, con le sue pompe, ricchezze, potenze e perversità, delle quali Gesù ebbe un'ampia visione nella terza tentazione, quando Satana lo condusse sull'alto monte e gli mostrò « *tutti i regni della terra e la loro magnificenza* » e « *gli disse: Tutte queste cose io ti darò se, prostrandoti davanti a me, mi adorerai* » (Mt. 4, 8-9). Nella costruzione temporale in cui è proiettato lo spirito umano ed è concretizzata la realtà storica, c'è alla radice l'aspirazione ad essere « *siccome dei sapendo il bene ed il male* » (Gen. 3, 5), quella stessa di Lucifero, che perciò ne pretende il dominio. L'orgoglio è mescolato a tutto il bene e a tutto il male che l'uomo compie sulla terra ed è l'orgoglio che fa del mondo l'antagonista di Dio. Perciò san Giovanni scrive: « *Sappiamo che siamo da Dio e tutto il mondo sta sotto il maligno* » (1 Jo. 5, 19).

Non si deve confondere la struttura della società con lo spirito del male che vi circola dentro. La prima è fatta da quella materia che viene data dall'attività degli uomini spinti dal bisogno di vivere insieme in gruppi organizzati. Lo spirito del male vi soffia dentro come un elemento distruttore di tutto il bene che è sempre contenuto nell'attività degli uomini moventisi verso i propri fini. Tale spirito, detto ora superbia ora concupiscenza, è spirito di ribellione all'ordine finalistico della creazione; esso da ogni individuo passa nella realtà, si « socializza », per così dire, diviene collettivo, circola negl'istituti, nei linguaggi, nelle tradizioni, nelle leggi, nelle varie manifestazioni sociali; e consolidandosi diviene condizionamento dell'attività umana e ostacolo oggettivo all'attuazione del bene.

Può sembrare strano, ma lo spirito del male è talmente insito alla struttura sociale che spesso si confonde con « l'ordine stabilito », con « le tradizioni dei seniori », con « i fatti compiuti »; in una parola: con tutto quello che viene stabilizzato in nome dell'uomo. Da qui il bisogno continuo, sentito dai migliori, di promuovere delle riforme, di affermare degli ideali anche se fin ad oggi non realizzati e forse non realizzabili, di proclamare il

regno della pace: è uno sforzo di liberazione dal male per potere affermare il bene. Ogni corrente mistica, come l'angelo del Vangelo, commuove le acque della piscina attorno alla quale stanno gli ammalati e i languenti, perchè almeno il primo che ne è tocco sia sanato (Jo. 5). La forza che spinge tale corrente è insita nella società, ma non arriva a svilupparsi se non c'è un sentimento, un ideale alto, nobile, santo, proprio un angelo, un messo divino nel senso più esteso e simbolico della parola, che la ravvivi e la polarizzi.

TriplICE è la corrente liberatrice. Naturale è la prima: è il moto della razionalità ideale contro il passato stabilizzato, per un avvenire migliore. Ogni concretizzazione storica contiene in sé quel tanto di razionale o di pseudo-razionale che, sotto date condizioni, lo fece volere come un bene, ma che, per il cambiamento delle condizioni o per il decadimento del bene acquisito o per altre ragioni psicologiche e storiche, al momento dato non risponde più, in parte o in tutto, all'apprezzamento razionale di bene. Se vi si contrappone un ideale migliore (o creduto migliore), ecco che la corrente mistica, inerente al corpo sociale, trova il suo corso di liberazione.

La seconda corrente è l'artistica: la visione del bene in simboli, in sentimenti, in aspirazioni espressi dall'arte: ogni arte opera da sé una purificazione « catartica » nelle anime che ne penetrano il valore e che vi entrano in comunione. Non si tratta dell'arte raffinata e intellettualistica, ma dell'arte vera, compresa la primitiva e la popolare, quella che arriva ad esprimere ideali di bellezza e che come tale contiene il vero e il bene. L'arte non desta correnti riformatrici ma infonde e diffonde sensi di educazione, civiltà, elevazione e religiosità, sì che può bene paragonarsi al peristilio di un tempio, che conduce verso l'altare di Dio.

La terza è la corrente religiosa, rivelatrice della verità e del bene e liberatrice dal male della colpa; è il contatto con Dio che rinnova i cuori. Senza quest'ultima sarebbe impossibile rifare la solidarietà umana rotta dallo spirito del male e ridare a ciascuno il senso delle finalità vere, armoniche e conducenti al bene supremo. In essa si completano e si trasformano la corrente razionale e quella artistica e per essa formano il soffio

perenne di bene, che ravviva la società divisa e oppressa dallo spirito del male.

È così che si spiega la coesistenza dei due sensi che la parola *mondo* prende in vari passaggi nel Vangelo di san Giovanni e tipicamente nel versetto 10 del primo capitolo. Il « mondo da Lui fatto » è la creazione quale voluta da Dio, principalmente l'uomo e anche la società come struttura umana e condizione della sua esistenza sulla terra; egli pur decaduto deve a Lui ritornare. Onde Cristo disse che Egli era venuto « *non a giudicare il mondo ma a salvare il mondo* » (Jo. 12, 47). Ma il secondo, quello che « non l'ha ricevuto » è quello per il quale Egli disse: « *Non prego per il mondo ma per coloro che mi hai dati (o Padre), perchè sono tuoi* » (Jo. 17, 9). Il mondo per il quale Gesù non prega è quello che accetta lo spirito del male, quello in cui non abita la carità del Padre, perchè è opposto a Dio, il mondo che Egli ha vinto (*).

Il nostro esame non ha la pretesa di spiegare il mistero del male, sia della colpa attuale che della colpa originale, ma solo tende a mettere in luce come il male morale si obiettivizza e si socializza. Il mistero rimane, anzi diviene più profondo quando vediamo che il mondo ha per suoi seguaci quasi tutti gli uomini, e che coloro che operano il bene spesso non sono distaccati dalle attrattive e dalle esigenze mondane; sì che per ogni tempo potrebbe dirsi che Satana non solo sia il principe di questo mondo, ma che possa disporre dei regni terreni, come nella terza tentazione avuta da Gesù nel deserto.

Quest'apparenza è una delle caratteristiche del male: il mondo è ciò che appare e ciò che passa, e in tanto passa in quanto appare; quel che rimane in eterno è « *la verità del Signore* » (Ps. 116). Coloro che si fermano alle apparenze non vedono la verità; essi vedono il male, lo vedono spesso come un bene, e non arrivano più a vedere il vero bene che è anch'esso nel mondo.

È la conseguenza della caduta originale: questa ci ha offuscato la vista spirituale, ci ha reso più legati alla vita sensibile, perchè ci ha distaccati dalla intima realtà delle cose, che sta nel carattere impressovi da Dio, come sua impronta, suo

(*) « *Sed confidite: ego vici mundum* » (Jo. 16, 33).

pensiero, sua finalità. La concupiscenza ci ha ingrandito le attrattive e le seduzioni del senso. Un tale effetto è connaturale alla colpa che ha la sua origine in una trasposizione di valori, erigendoci noi stessi, per orgoglio egoistico, a fine delle nostre azioni. L'alterazione è nel fondo: gli abituati alle colpe, l'omicida, il lussurioso, il frodatore, il tiranno, guardano sè e gli altri, le proprie attività e gli effetti che ne seguono con un occhio intorbidito, intossicato. Nella Scrittura ciò è indicato nel passo del Genesi, quando Adamo ed Eva, dopo la colpa, si accorgono della loro nudità e alla voce di Dio si nascondono. « *Chi ti ha fatto conoscere di essere nudo* (disse Dio ad Adamo), *se non che hai mangiato dell'albero del quale ti avevo comandato di non mangiare?* » (Gen. 3, 10-11).

Rotto, per la colpa, l'equilibrio fra lo spirito e i sensi, è la vita sensibile che prevale in noi. Per ritrovare l'equilibrio perduto ci vorrebbe una, sia pur graduale, liberazione dal dominio dell'ignoranza per mezzo della verità e della mala concupiscenza per mezzo dell'amore del bene. La restaurazione spirituale non è opera umana, ma divina. Per la colpa è offerta la grazia; al mondo è contrapposto il regno di Dio. La colpa è visibile, la grazia invisibile; il mondo è parvenza sensibile, il regno di Dio nella realtà spirituale. Il dualismo è fondamentale: il dominio delle parvenze esterne sembrerà tanto più radicato ed esteso, quanto l'uomo sarà più ingolfato nel male; mentre l'uomo che ha scosso il dominio, avrà la vista intima della realtà dello spirito.

Nella vita personale di ciascuno, come nella vita collettiva dei gruppi, i due momenti si alternano e anche si compenetrano: quello dell'attrattiva della parvenza come realtà e quello del superamento della parvenza per la realtà vera benchè spesso oscura. I due momenti non corrispondono, nella loro oggettività, a quelli del male e del bene; ma se la parvenza è appresa e accettata come realtà immanente e totale, è il male; se la parvenza è valutata come transeunte, perchè al di là di essa è la vera realtà, è un bene. Perciò san Paolo ai Corinti non scriveva di non usare di questo mondo, il che per la maggior parte degli uomini sarebbe impossibile, ma scriveva: « *... il tempo è breve; quindi quelli che hanno moglie come se non l'avessero; e quelli che piangono come se non avessero motivo di pianto; e quelli*

che sono contenti come se non lo fossero; e quelli che comprano come se non possedessero; e quelli che usano di questo mondo come se non ne fruissero; poichè passa la scena di questo mondo » (1 Cor. 7, 29-31). Un tale distacco non potrebbe darsi se la visione del mondo attirasse tutto il nostro cuore, se essa fosse appresa come permanente e immanente, se di essa e in essa fossero nutriti la nostra conoscenza e il nostro amore, se il mondo di cui parla il Vangelo fosse veramente la nostra porzione.

Al contrario, coloro che superano la parvenza mondana sono i partecipi del regno di Dio; costoro sono indicati da Gesù Cristo come beati: « *Beati i poveri di spirito... Beati i miti... Beati quelli che piangono... Beati i misericordiosi... Beati i puri di cuore... Beati i pacifici... Beati coloro che soffrono persecuzione per la giustizia...* » (Mt. 5, 3-10). Il regno di Dio è su questa terra ed è « in mezzo a noi »; esso è in Cristo e per Cristo. I « giusti », i « beati », i « santi » (nel senso largo della parola scritturale) concorrono a comporre il corpo mistico di Cristo, la società nuova, il regno di Dio. Essi partecipano alla vita di grazia, che circola nelle anime redente dalla colpa di origine e lavate dalle colpe attuali; e la vita di grazia è il seme e l'inizio della vita di gloria, dove il regno di Dio si perfeziona e trionfa.

Chi può vedere su questa terra l'elemento soprannaturale del corpo mistico? La grazia ha forse un'apparenza mondana? Pure, il regno di Dio ha su questa terra la sua formazione visibile, la chiesa; cioè: uomini scelti e mandati a predicare il Verbo di Dio, sacramenti come mezzi e segni di grazia, congregazioni di fedeli in unione ai capi autorizzati e « santificati », Spirito Santo comunicato con l'imposizione delle mani e rivelato nel dono della profezia, delle lingue e dei miracoli e nelle opere di carità. Una società visibile, la chiesa, che, perciò, è anche mondana; è nel mondo e prende dal mondo elementi per la struttura e l'attività esterna; onde non tutti coloro che sono nella chiesa appartengono in pieno al corpo mistico, se essi hanno preso del mondo quel che il mondo ha preso per suo e che è contrario al regno di Dio.

Questo fatto è simbolizzato nella parabola della zizzania (*).

(*) Mt. 13, 24-30.

Il nemico seminò la zizzania dove Dio aveva seminato il grano; nella sua stessa chiesa il bene cresce col male; il regno di Dio è infestato dai malefici prodotti del mondo dove esso è piantato. Bene e male, realtà e parvenza, grazia e peccato sono insieme misti nella vita umana, nella società, nella storia, e sono essi che formano insieme *il regno di Dio e il mondo*. Essi sono lasciati « *crescere insieme fino a mietitura* », e il padrone « *al tempo della raccolta dirà ai mietitori: Estirpate prima la zizzania e legatela in fasci per bruciarla; il frumento invece ponetelo nel mio granaio* » (Mt. 13, 24-30, 36-43).

La parabola ci mostra che il regno di Dio è precedente al mondo, anche temporalmente; è quello che Dio ha voluto, è la sua piantagione. Il nemico è venuto dopo, di notte, nell'oscurità, nell'insidia, nella seduzione, ed ha seminato la zizzania. Il peccato originale fu anzitutto un peccato attuale e personale di Adamo e di Eva e, nella disposizione misteriosa dei suoi effetti, fu la causa dei mali e delle colpe umane e per essi la penetrazione visibile del male nella struttura sociale, designata come il mondo.

Alcuni teologi si domandano: dato che Dio nel creare Adamo ne prevede la caduta (e non poteva non prevederla), per quale mistero egli legò ad essa, nel suo decreto largitore di grazia soprannaturale, la sorte di tutta l'umanità? La liturgia cristiana risponde col canto del sabato santo: *o felix culpa!* « o colpa fortunata che ci meritò tale Redentore! ». Il mistero ci rimane più oscuro nel domandare (ancora con dei teologi) se veramente la colpa d'Adamo alterò il piano di Dio, ovvero se nel piano di Dio entrava anche la colpa d'Adamo. Nella prima ipotesi, sarebbe stato l'uomo a ostacolare la volontà di Dio; nella seconda, sarebbe stato Dio a prestabilire la colpa d'Adamo: il dilemma non regge.

Non è nello scopo di questo lavoro addentrarci nelle ipotesi teologiche, nè intendiamo con i nostri ragionamenti scoprire i misteri; ma qui tentiamo di lumeggiare il nostro tema. Non ostante il mistero in cui è avvolta la verità, è certo che nè Adamo alterò il piano di Dio nè Dio pose nel suo piano di redenzione la caduta di Adamo, come da Lui prestabilita. Quel che entrava nel piano di Dio era la creazione di un essere intelligente e li-

vero; senza la libertà l'uomo non poteva essere elevato allo stato di grazia; creato libero, era nelle mani dell'uomo il proprio volere. Dio prevede che Adamo avrebbe peccato; preferì crearlo e santificarlo prima del peccato e redimerlo dopo: ecco il piano di Dio.

L'ipotesi affacciata da vari teologi che, anche se Adamo non fosse caduto, il Verbo si sarebbe incarnato per la più grande manifestazione della gloria di Dio e come la più sublime delle opere *ad extra* della Trinità, rende un gran servizio alla nostra piccola mente, che specula sui misteri divini. Essa nulla aggiunge alla realtà infinita dell'Incarnazione e al suo valore finalistico, per noi, quale indicato nel Credo: « *propter nos homines et propter nostram salutem* », ma fa meglio comprendere come il piano divino non fosse alterato dalla colpa di Adamo; è l'Incarnazione il fine teocentrico di tutta l'opera creatrice di Dio e in Cristo si ricapitola l'universo tutto. Non solo per gli uomini il Cristo, ma per tutte le creature, per gli angeli del cielo, per gli esseri intelligenti che han vissuto o vivono negli astri o che vivranno nei secoli. Così nella maniera più ampia si applicano le parole pregnanti e misteriose di Paolo ai Colossesi: « *Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio, il primogenito di tutte le creature... in Lui piacque al Padre che abitasse ogni pienezza, e per Lui fossero a sè riconciliate tutte le cose, avendole pacificate per il sangue della croce di Lui, sia le cose della terra sia quelle dei cieli* » (Col. 1, 15-20).

Qui è svelato tutto il piano divino nella sua realtà, con al centro il Cristo crocifisso per la caduta di Adamo, ma questa realtà storica è piena della luce della funzione che trascende la terra e gli uomini che l'abitano, per diventare universale, nel primato di Cristo su tutte le creature visibili e invisibili, tutte entranti, secondo la loro natura, nel piano primordiale di Dio nel rivelare la sua gloria. Il mondo che Gesù venne « non a giudicare ma a salvare » sono gli uomini che aderiscono al *regno di Dio* di cui Egli è il re; e questo è il mondo che non si vede; mentre quello che si vede è il mondo che passa, come dice san Paolo: « *Le cose che si vedono sono temporali e quelle che non si vedono sono eterne* » (2 Cor. 4, 18).

III.

LA STORIA

Il bene e il male, il mondo e il regno di Dio comprendono tutta l'attività umana sulla terra, in un continuo processo, che noi chiamiamo storia. Quest'attività cominciata nel tempo non si è arrestata mai, non è mai tornata indietro, non si è ripetuta, è andata avanti. Non evoluzione, come se da un germe si sia svolta una vita per leggi fisse; non progresso, nel senso di un moto a un termine e di un'acquisizione necessaria al moto stesso; l'una e l'altra sono idee inadeguate e sempliciste per indicare la natura dell'attività umana nel suo cammino. Noi la diciamo un processo, attività in continuazione, successione fenomenica e rivelazione interiore, dove si possono notare progressi ma parziali, evoluzioni ma relative: libertà che si muove, idea che si attua, invenzione che crea.

Invero, l'attività umana è quella che fa la storia; essa non è determinata *ad unum*, ma libera nelle sue vie, nelle sue scelte, nelle sue particolari finalità. Per quanto l'attività umana sia allo stesso tempo soggetta al condizionamento della realtà fisica e sociale, pure questo non è uguale per tutti, non è necessitante; è legame ed è spinta, è punto di partenza ed è termine di superamento; sicchè quanto più libera e forte è la volontà ad agire tanto più il condizionamento cessa di essere legame ed ostacolo e diviene mezzo e coefficiente di realizzazione.

Tutto ciò che non è iniziativa individuale può considerarsi come condizionamento. L'attività umana è insieme individuale e aggruppata; i due fattori dell'individualità e della comunità s'intrecciano sì che difficilmente si distinguono e mai si disincagliano. Sembra che solo l'attività individuale sia libera e tanto più libera quanto più si stacca dall'attività in comune. Si tratta di un errore di visuale. Anche nell'attività per gruppi la libertà

è completa, pur sottostando al condizionamento reciproco. Se nell'attività individuale sentiamo meno l'effetto del condizionamento (e non sempre è così), ciò dipende da un'apprensione irriflessa della realtà. L'attività individuale che spicca sugli altri e che agli altri si oppone sembra un vivace superamento di tutte le condizioni imposte; nel fatto non si tratta d'altro che di scelta dei modi di agire non usuali, i quali, pertanto, vanno soggetti a un diverso condizionamento.

L'intreccio di iniziative e di condizionamenti è l'esperienza stessa dell'uomo nel suo tendere verso un qualsiasi termine. Ogni attività si esercita per gruppi associati e nonostante le barriere della natura e dell'uomo, tende a comunicarsi a tutta la terra, mentre si prolunga nel tempo nonostante che la morte falci oltre centomila vite ogni giorno, sì che in meno di un secolo si rinnovano da tre a quattro volte le generazioni viventi simultaneamente.

Non tutta l'attività umana può chiamarsi storia, anche se tutto contribuisca a crearla. Il termine storia ha tanti usi, che bisogna precisarne il significato prevalente e il contenuto essenziale. Noi intendiamo per storia una semplice narrazione, orale o scritta, di avvenimenti singolari, « *rerum gestarum* »; è questa la parte che si dà alla memoria, e alla fantasia anche, per riallacciarci al passato. Ogni popolo ha i suoi ricordi, le sue gesta, il suo nome. Tale narrazione nasce con il linguaggio, mitizza le origini, forma le tradizioni e rende grandi e fantastici i primi sforzi a darsi una personalità di gruppo sociale. I capi ne sono ricordati come operanti il bene e il male a vantaggio o a danno di tutti, e come formanti la linea dorsale della storia del gruppo. Siffatta storia ci fa pensare a una data collettività come persona vivente per lungo o lunghissimo tempo, attraverso le persone fisiche che si succedono di generazione in generazione. È questa una realtà o una ipostasi nominalistica? Noi vi troviamo l'uno e l'altro secondo i punti di vista; quel che sta alla base dell'entità sociale è la coscienza individuale la quale, riflessa fra i membri del gruppo come pensiero e azione, forma la coscienza collettiva e per essa la personalità sociale. La storia così può essere riguardata come la proiezione processuale di tale coscienza-personalità.

Fermiamoci per un momento a questa idea. Una famiglia aristocratica, che può rimontare fino a due, tre, cinque, dieci secoli, ricordando fatti gloriosi, uomini d'armi e di toghe, riformatori e santi, ha una propria coscienza e personalità e le conserva vivendole fino a che è legata a una sua funzione sociale e ad una tradizione resa nota dagli eventi. Ma se, come oggi in molti paesi civili, qualsiasi vera funzione sociale dell'aristocrazia è venuta a mancare, se la base economico-feudale di un tempo non esiste più e la grande proprietà o è trasformata o è oberata da debiti, anche la coscienza di gruppo familiare aristocratico perde la sua consistenza e personalità, che tendono così a scomparire. Il passato non sarà più vivo nel presente e il ricordo degli antenati non è più una storia propria di gruppo, ma un catalogo o una galleria, o al più esempi da proporsi per l'educazione dei figli e nipoti.

Così avviene dei popoli. L'antica Grecia non è rinata nella nuova, creatasi nel secolo XIX. Per quanto questa copra più o meno lo stesso territorio e parli una lingua che mantiene elementi dell'antica, conservi i nomi, i monumenti e le opere e riviva la storia classica come quella dei propri antenati, pure la coscienza collettiva di oggi non è, non può essere vivificata da quel passato, perchè esso come coscienza di gruppo non vive più nel presente. Nonostante tutti gli sforzi retorici e tutte le imitazioni, Roma e l'Italia d'oggi non hanno la coscienza collettiva della repubblica e dell'impero di Roma, e non ne continuano la personalità. Il processo storico dell'antica Grecia e quello dell'antica Roma, sboccarono nella formazione culturale classica, per l'intermediazione del Cristianesimo, ed è impossibile che quel passato ridivenga coscienza attiva e nazionalità dei popoli moderni che vivono in Grecia e in Italia, i quali per le loro origini hanno una personalità tutt'affatto propria e incommunicabile. La coscienza di gruppo è formata solo da quel passato che vive nel presente e che è il presente stesso come ragione di vita e di attività collettiva.

La storia nella sua essenza va presa per la stessa attività di un gruppo sociale nel suo processo. Tale personalità è realmente vivente, non in unità psicologica o meccanica (come sognano

certi sociologi), ma morale-storica basata sulla inter-comunicazione di coscienza. Pur dentro tali limiti, è impossibile che una personalità non abbia una funzione propria e non tenda verso fini che trascendono i singoli individui. Nasce dalla personalità un finalismo collettivo che è lo stesso benessere del gruppo e dei suoi membri, e che preso nel suo insieme trascende le esigenze dei singoli e la stessa vita presente per trasportarsi nel futuro.

Pertanto, il futuro è visto come migliore del presente: il presente è manchevole, insufficiente; è sentito e risentito come spinto a fare. Coloro che ne hanno la preparazione e la possibilità guideranno gli altri; vi saranno dispute, dissensi, contrasti, lotte circa il da fare; affermazioni e negazioni si susseguiranno come viste parziali nella ricerca del benessere. Il futuro, pensato come quello che serba in sé il desiderato benessere, può essere simbolizzato o con la venuta dell'eroe, del salvatore, o con l'avvento al potere di una classe per rivendicare le ingiustizie delle altre, o con la ribellione di un popolo oppresso: una catena di aspirazioni e realizzazioni in indefinito, che informano la coscienza delle generazioni e che si stampano nell'interno dell'anima di ciascuno.

Fini parziali verso fini più generali, voluti o imposti di volta in volta, orientano l'attività collettiva. Come per gli individui la vita d'ogni giorno accumula le energie per i momenti di risoluzione ad attingere il bene che spinge a superare gli ostacoli che vi si frappongono, così è per i gruppi e la loro attività organizzata. La tendenza finalistica, per un accrescimento di forze interiori, desta lo spirito alla conquista. Questo, insito nell'uomo, si sviluppa per appagare bisogni e sentimenti, dai più elementari ai più elevati, e informa di sé la vita di gruppo. Se così non fosse, gran parte dell'attività associata svanirebbe. Le asperità e inclemenze della natura, i contrasti fra i gruppi vicini, l'orgoglio dei ricchi, lo scontento dei poveri, la sete di dominio o di sapere, sono quelli che alimentano lo spirito di conquista: ma al fondo è un benessere maggiore, visto di volta in volta come necessità, grandezza, esigenza di vita, quello che spinge alla conquista.

È questa una legge sociologica che informa di sé l'andamento

della piccola e della grande storia. Ma nel piccolo come nel grande, in ogni campo e sfera, l'attività collettiva o diviene conquistatrice o cade. La conquista come finalismo di azione, dà vitalità e unificazione alla personalità collettiva; la rinuncia a ogni conquista, in quanto indice di pura acquiescenza allo stato presente, la fossilizza e la dissolve. Così la nozione di conquista sia dal punto di vista sociologico che da quello storico, deve essere estesa a tutte le possibili acquisizioni di benessere morale, intellettuale, religioso, politico, economico e sociale, sia nella vita interna del gruppo sia nei rapporti con altri gruppi. Ogni creazione di benessere in quanto importa attività, sforzi, insuccessi, crisi, superamento di difficoltà, non può non chiamarsi conquista. E come ogni benessere acquistato (la libertà per esempio) deve essere garantito, difeso e rivissuto, così la conquista è sempre in atto in continuità di azione. I beni conquistati, essendo insufficienti per sé stessi, appellano altri beni da realizzare. La conquista del benessere è sempre parziale, mai totale; è precaria, mai definitiva; da difendersi rinnovandola, accrescendola, restaurandola; in una parola, rivivendo il bene conquistato perchè se ne assicuri l'esistenza, la continuità e lo sviluppo.

Ed ecco il filo della storia: l'attività del gruppo, diretta verso il proprio benessere, si protende al futuro; si forma allora un finalismo che interessando tutti si presenta sotto l'aspetto di conquista; questa, quando è realizzata, appare, quale è, parziale e precaria, e impone ulteriore attività per conservare l'acquisito e per effettuare nuovi acquisti. L'attività o meglio l'agire è il presente, l'attimo vissuto; ma questo è condizionato dal passato che è il già realizzato, ed è comandato dal futuro, che è il realizzabile.

La sintesi del passato e del futuro nel presente è fatta, prima di ogni azione, nella coscienza della personalità di gruppo. Non diamo al gruppo una coscienza propria, distinta da quella dei singoli uomini, ma la stessa nostra coscienza individuale nella reciproca interpretazione e riflessione della coscienza degli altri, pone in rilievo il valore di personalità di gruppo. Onde solo coloro che hanno sviluppato il senso di appartenenza al gruppo e della sua ragion d'essere e di agire, si può dire che ne vivono e ne

rappresentano la personalità, e veramente agiscono nella storia e fanno la storia. Ma essi non sono isolati, come si pensano spesso gli eroi e i santi; essi sono tali perchè hanno il contatto di coscienza e di vita con tutti gli altri che appartengono al loro gruppo e che come tali partecipano più intensamente alla sua vita storica.

Che è una vita storica? L'inizio, lo sviluppo con le sue crisi, il fiorire, il declinare, l'estinguersi della coscienza-personalità di gruppo. Bisogna seguirne l'itinerario, notarne i passaggi, scoprirne le leggi; altrimenti la storia resta libro chiuso, come purtroppo è per molti.

Il primo nucleo naturale è la famiglia. Essa, come tale, non crea una coscienza storica, ma solo una coscienza di affetti, d'interessi morali e materiali, di perpetuità di vita. Là dove comincia a formarsi una certa coscienza storica (ancora bambina) è nella consistenza solidale di più famiglie legate da un vincolo che le riunisce, le organizza e le sorpassa. Scopriamo così un allargamento di nucleo, che è un passaggio a una nuova sfera di relazioni coesistenti con le prime e sotto altro aspetto superandole; è questo per noi un primo segno di una legge sociologica importante, che potremo fin d'ora definire *la trascendenza dei nuclei sociali per più larghi sviluppi della coscienza collettiva*. In quelle famiglie che nell'ingrandirsi del nucleo primitivo assumono una funzione direttiva e organizzativa, — pur ammettendo che la loro attività sia in funzione dell'arricchimento e ingrandimento della propria casa — (tutti i piccoli capi e regoli di clan o i signori di castelli sono passati per questo stadio fino a divenire principi e re di popoli); si sviluppa la coscienza di una collettività diversa dalla famiglia e arriva a sovrapporsi alla prima. La trascendenza si compie quando la personalità collettiva è sentita simultaneamente dai diversi componenti, nelle loro attività comuni e nei loro contrasti d'interessi e di dominio.

Allo stesso modo, gli interessi delle famiglie sono trasferiti in quelli di gruppi economici, professionali, civici, contrastando gli interessi di gruppi antagonisti e dando inizio e formazione di nuova coscienza di gruppo. Ma tale coscienza, se resta sul ter-

reno inferiore degli interessi materiali, non arriva a divenire storica: dà materia per la storia, crea una certa varietà di fatti interessanti, ma non ha in sè una virtù di trascendenza, finchè non arrivi ad essere impregnata o meglio fecondata da un'idea superiore e vivificante, che provvisoriamente classifichiamo (come è in uso di fare per i libri di storia) in civile, politica e religiosa.

La storia scritta od orale che noi conosciamo come tale, è fatta di avvenimenti che interessano, non questa o quella famiglia o gruppo professionale economico o classe o tribù, in quanto gruppi che vivono la loro particolare vita, ma quella parte della popolazione comunque enucleata o organizzata, la quale ha acquistato coscienza della sua personalità al di là delle contingenze e degli interessi familiari ed economici in un'affermazione superiore di vita collettiva. È solo la personalità trascendente e unificante che la storia ci rivela. Quel che abbiamo notato più sopra come finalità collettiva, come spirito di conquista, come benessere da realizzare, qui lo presentiamo sotto altro punto di vista come trascendenza dei nuclei sociali per lo sviluppo della coscienza collettiva. Quando comincia tale trascendenza ha inizio la storia, ma questa si concreta nel campo ideologico, che ci rappresentiamo come civile, politico o religioso. Anche il gruppo familiare o economico rientra nel campo storico, ma trasformato in valore civile, politico o religioso. Allora comprendiamo l'importanza storica delle lotte delle famiglie e delle classi sociali, perchè assumono un carattere d'interesse generale, di valore morale, di giustizia, di eroismo, di fedeltà, di libertà, o l'opposto, di viltà, di tradimento, d'ingiustizia, di tirannia.

Una *polis*, una *res publica*, una nazione è formata, ha la sua personalità politica, la sua coscienza civica, la sua storia. È allora che, ripiegandosi sul suo passato, trova o rivive i miti della sua origine, le profezie della sua grandezza, la missione per il suo avvenire. È allora che sente la spinta a trascendere la sua realtà temporale; Dio o gli dèi l'han voluta e protetta: la sua storia non avrà fine. Non c'è popolo che, arrivato a formarsi una propria personalità, non la protenda all'infinito, in una concezione insieme umana e religiosa. Avevamo detto di pren-

dere in via provvisoria la classifica di storia civile, politica e religiosa. Le origini mitiche di ogni popolo, il senso di continuità di esistenza che esso acquista nella sua attività, una specie di senso d'immortalità della personalità collettiva, il culto religioso che ravviva gli ideali morali e le virtù civili di un popolo, sono l'indice dell'inseparabilità dei valori storici, perchè non sono in fondo che valori della coscienza collettiva.

Ma che forse la personalità collettiva una volta formata non avrà fine? Certo, avrà fine. Molti credono che la caduta di un regno o di un impero, fissata in data storica da qualche avvenimento (magari messo in luce molti anni dopo), sia sempre il segno della dissoluzione di quella personalità. Ma non è così: questa può vivere ancora e sopravvive ai più gravi avvenimenti, finchè c'è in quel popolo la coscienza della propria continuità. I dati esterni contribuiscono ad accrescere o a diminuire il senso di personalità, ma è la coscienza che ne è il segno. L'Irlanda cattolica non ha mai perduto la coscienza di nazione, non ostante abbia perduto per molti secoli la personalità politica, l'uso della lingua propria, persino gran parte delle proprietà confiscate dai vincitori. La Polonia lo stesso, non ostante sia stata divisa e soggetta a tre stati stranieri per un secolo e mezzo. Anche se l'una e l'altra non fossero state ricostituite in stato politico dopo la prima guerra mondiale, avrebbero lo stesso la loro coscienza di personalità collettiva, unificata nel finalismo costante di riavere la propria indipendenza e libertà.

Questo è il caso di tutti i popoli oppressi e delle minoranze soggette che hanno propria cultura e religione ed hanno avuto nel passato una loro storia che li ha differenziati dagli altri, data loro una individualità e fatta affiorare una coscienza propria. È da notare che per tutte le popolazioni oppresse, lingua, cultura e religione e storia politica sono, si può dire, fuse nel mantenerne la personalità. Là dove la religione e la cultura mantengono lo stesso spirito e tendono a unificarsi, la coscienza collettiva, per la trascendenza dei nuclei sociali e il trasferimento di personalità, supera gli stessi confini politici e le alleanze statali. Ciò può notarsi nelle grandi formazioni unitarie, le quali prima che politiche sono religioso-culturali. La Francia, la Provenza, il Tolosano, la Biscaglia, la Borgogna, la Savoia

erano unite per la cultura prima che nell'unità politica; e in Italia unità storiche di prim'ordine come Venezia, Firenze, Roma, Napoli, formavano un'Italia religioso-culturale, prima che arrivassero a essere congiunte in unità politica.

Il fatto storico più significativo è quello di Grecia e di Roma, le quali, perduta la loro grandezza politica, mantennero vivo il loro apporto culturale nella coscienza dei popoli che formavano la grande agglomerazione imperiale e cristiana orientale e occidentale. Filosofia, storia, diritto, arte, tutto ciò passò nella cultura cristiana e concorse a formarne la coscienza umanistica e religiosa. Parte fu avversato dai cristiani perchè errore, parte fu perduto: ma quando il perduto fu ritrovato, esso diede luogo a una nuova presa di coscienza che del passato ridivenuto presente si rinnovellava. Così avvenne in tutte le varie rinascenze dei secoli IX, XIII, XV-XVI, XIX. Tale contatto con il passato non è una ripetizione o una copiatura, è un'invenzione, creazione dello spirito, per una reintegrazione di quel che altri produsse in condizioni diverse e che in un dato momento storico risponde a un bisogno della coscienza collettiva.

La sfera della personalità umana arriva, pertanto, ad ampliarsi per cicli immensi che noi chiamiamo civiltà, superando i singoli popoli, le lingue particolari, le divisioni geografiche e politiche e persino gli oceani. La storia civile e politica di ogni popolo, pur nella propria particolarità, diviene aspetto di storie più larghe e più profonde, donde meglio emergono i valori intellettuali e morali dell'umanità itinerante. I regni e i popoli passano, ma il loro contributo di civiltà resta come fermento nella coscienza umana atto a formare nuove personalità collettive. La legge di trascendenza dei nuclei sociali è evidente nello sviluppo delle civiltà storiche.

In ogni epoca e in ogni civiltà, la formazione della coscienza collettiva non può esser fatta che sotto il segno della verità, quale può in un dato tempo e luogo essere appresa e sentita. Per questo si cerca quali fossero le verità vissute dai popoli antichi, sotto la scorza dei miti, leggende e tradizioni; perfino nelle deviazioni della morale e della religione. Non s'intende per questo che la verità sia relativa, puramente storica, ma che la coscienza collettiva, orientata verso la verità, l'apprende e la

realizza per quel lato che risponde allo stato culturale di ogni popolo e al ciclo di civiltà al quale appartiene. È così che si perpetua lo sforzo umano di arrivare alla verità unificatrice, alla moralità realizzatrice, dai più alti ai più bassi centri della vita collettiva, perfino alle zone più isolate e alle forme civili e religiose primitive e rudimentali.

Il punto centrale d'unificazione della coscienza è la sua orientazione religiosa: là convergono sapere, filosofia e arte, organizzazione civile e politica, elevazione morale, ricerca della verità, creazioni giuridiche e forme di civiltà; là coincidono la giustificazione intima della propria esistenza, l'apprezzamento morale dei propri atti, ogni finalismo dell'attività umana. La religione è insieme filosofia, etica e storia. Questi tre aspetti del pensiero e dell'attività umana non sono separabili: il pensiero tende alla verità; la volontà illuminata dalla verità tende al bene; il bene da realizzarsi spinge all'azione; — la storia, che è attività convergente di sforzi associati, non è mai senza pensiero-verità, né senza volontà-bene. L'espressione trascendente della verità pensata e del bene voluto è la religione; così non c'è storia che non realizzi i valori religiosi, non c'è popolo, non c'è civiltà senza religione.

La formazione della coscienza di gruppo riceve valore e stabilità da un'idea religiosa. La famiglia, se ha veramente il senso profondo della sua realtà, non può non attingere alla radice della religione. Nell'antichità si divinizzavano gli antenati. Quando la vita di gruppo passò alla *polis* o alla *res publica*, i simboli dell'esistenza collettiva presero figura di divinità protettrici, il gruppo si unificò nella religione. Non si tratta di ammettere il politeismo o di riconoscere come veri i miti e le favole che l'han simbolizzato; si tratta qui di rilevare storicamente l'unificazione della coscienza di gruppo a mezzo del culto religioso fissato in riti, simboli e preghiere.

L'universalismo di umanità non poteva essere concepito e affermato che attraverso una religione universalizzante. Nel monoteismo ebraico il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe è Dio unico e universale, ma il popolo ebreo ne è il popolo eletto; onde l'idea universale si contrae nel particolarismo nazionale.

Venuto Cristo, l'universalismo religioso si estende a tutta l'umanità, che diventa potenzialmente il popolo di Dio. La coscienza universalistica non può essere che religiosa e cristiana. Negandola, si cade nel particolarismo della religione dei popoli, degli stati, delle razze. Anche il Cristianesimo, nelle varie deviazioni storiche, è diventato particolaristico, quando si è confuso con il potere politico, la nazione, la cultura, o il rito speciale, in una parola quando si è legato alla terra, invece di trascenderla nel tempo e nello spazio.

Non ostante che l'umanità non sia ancora unificata nel Cristianesimo, si può cercare in essa un comune orientamento di unificazione: troviamo nella coscienza dei popoli una legge naturale come espressione della razionalità applicata all'azione e allo stesso tempo una tradizione fondamentale della rivelazione divina primitiva legata a una decadenza umana misteriosa. La prima, la legge di natura, è concretizzata nei costumi di ogni singolo popolo e di ogni età; pur nelle deviazioni e perversioni, essa mantiene un elemento fondamentale di moralità e di giustizia. La seconda, la tradizione di una rivelazione primitiva, mantiene la credenza in un Dio supremo, autore delle cose e della legge; pur nelle molteplici formazioni mitologiche e magiche, emergono e sopravvivono le credenze di creazione, caduta e redenzione, e anche di giustizia finale. In fondo, gli elementi che possono avvicinare i popoli in una reciproca comprensione e in un contatto fecondo non sono che etico-religiosi, sui quali poter creare, nella collaborazione fattiva, una coscienza storica e una più larga civiltà.

Si è creduto e si crede ancora in vari campi che possa sostituirsi a questo fondo etico-religioso una coscienza laica. Gli orientamenti generali più notevoli sono stati quello dell'umanitarismo basato sulla scienza (positivismo); quello del monismo idealistico basato sulla filosofia dello « spirito » o « idea » (idealismo hegeliano); quello del socialismo basato sul materialismo dialettico, meglio indicato come marxismo.

Che l'umanitarismo positivista non sia riuscito a creare una coscienza è ormai evidente sia per il fallimento della fede nel progresso, che lo scientismo aveva destato nel secolo scorso, sia per l'effetto pratico delle scienze, che, pur dando agli uomini

dei notevoli mezzi di benessere, non valgono da sè a regolarne l'uso. Non è colpa delle scienze se la vita oggi è più penosa e le guerre sono più tragiche, ma dell'uomo moderno che all'uso pratico dei dati scientifici non ha sempre impresso la direzione morale e di solidarietà umana, che avrebbe dovuto.

La concezione monista e immanentista dello « spirito » o « idea » non ci ha dato, a suo turno, una caratterizzazione più elevata della nostra personalità e responsabilità, nè ha formato una coscienza solidale della società. Ammettendo il processo dialettico dello spirito come fine in sè stesso, unica realtà cosciente, si è arrivati a concepire lo stato come suprema realizzazione dell'idea. Lo stato hegeliano ha dato la base teorica allo stato totalitario, volontà unica, auto-libertà, auto-formazione, auto-coscienza. È spaventoso questo mostro nato dall'idealismo. E se certi idealisti non lo riconoscono per proprio, è che non arrivano a tirare dalla teoria tutte le conseguenze.

Il materialismo storico è stato una sostituzione e contraffazione dell'idealismo: dalla dialettica dell'idea si è pervenuti alla dialettica dell'economia; invece dello stato hegeliano, lo stato economico: un altro totalitarismo, quello marxista e comunista, del quale in Russia si è fatta la prima ed equivoca esperienza.

Tali concezioni di vita associata: — la scienziata, l'idealista, l'economica — non hanno dato all'umanità un orientamento di coscienza che divenisse valore permanente di vita. La loro antitesi alla trascendenza religiosa è riuscita alla negazione di ogni trascendenza; e così essa ha reso in gran parte inoperose le verità terrene che ciascuna delle dette concezioni contiene in sè; anzi ha impedito la loro funzione dialettica nell'attività storica moderna. Così lo scientismo (non la scienza) tentò di escludere dalla cultura ogni metafisica; l'idealismo (non la filosofia) tentò di assorbire in sè ogni spiritualismo; il materialismo storico (non la questione sociale) deviò le forze morali del lavoratore verso la prevalente concezione economica. Ne venne come conseguenza che tutto lo sforzo collettivo venisse concentrato nella politica, come sua suprema attuazione, dove scienza, filosofia, economia potessero ottenere una loro sintesi realistica. La persona umana scompariva dalla scena e con essa i suoi alti destini,

poichè per tali concezioni essa non era che il fenomeno di un processo, o cieco come la materia o autocosciente come lo spirito, senz'altra finalità che lo stesso processo di auto-realizzazione.

Conseguenza logica e pratica di tali tentativi non poteva essere che la concezione immanentistica della storia, privata di ogni idea di trascendenza personale e collettiva, spirituale e processuale. La vera storia non vi avrebbe più posto: non iniziative autonome, non libertà di azione e neppure di pensiero, nulla che potesse rendere la storia il campo reale d'idee e di attività, dove ciascuno concorresse con la sua personalità operante, dove le sintesi viventi e vivifiche fossero date dalle orientazioni dei singoli e dei loro gruppi nell'aspirazione conquistatrice, e dove la trascendenza si operasse nel fondo della coscienza individuale riflessa reciprocamente come coscienza collettiva; sì che i gruppi stessi venissero superati, per un continuo ampliamento di finalità contingenti, verso una finalità superiore.

È perciò che nonostante la più larga diffusione delle concezioni moderne areligiose (che abbiamo raggruppate sotto l'insegna del positivismo, hegelianismo e marxismo), nel campo della cultura e in quello politico ed economico, rinasce sempre e ben più vigorosamente che in passato il sentimento religioso, non solo come un bisogno intimo di ciascuno di noi, ma come aspirazione collettiva, come salda base di vita sociale, orientamento di pensiero, evasione dai mali terreni, bisogno d'infinito, senso oscuro ma reale della coscienza collettiva, che mai sembra aver perduto o possa perdere il contatto con il divino.

A chi è abituato a leggere o a pensare non importa quale storia solo con l'occhio curioso dei fatti, senza andare oltre, può sembrare strano sentirsi dire che ogni particolare storia è come inabissata nell'universale e che ogni caso profano rivela il suo rapporto religioso. Il fatto vero è che la storia, qualunque essa sia, in qualsiasi punto dei secoli venga presa, nell'antichità o nella modernità, non importa in quale luogo, in Europa o in Africa, ci riporta al problema fondamentale dell'umanità vivente e itinerante in rapporto al suo finalismo di unificazione. La storia c'impedisce di guardare l'uomo come un singolo individuo nella solitudine della sua anima, e di guardar Dio come termine singolare di ciascuno, al di fuori della comunione soli-

dale degli uomini fra di loro e con Dio. La storia è la sorte della comunità vivente nei secoli che si fa presente a ciascuno di noi per quella piccola o grande finestra che si apre su di essa nella coscienza di ciascuno. Tale presenza non è di un transitorio che si perde o si è perduto nel nulla, ma di un permanente che sentiamo vivo in ciascuno di noi.

Se vogliamo trovare un punto di analogia a questo « permanente », a questa « universalità » che sentiamo nella storia, non abbiamo che ripensare a fondo il nostro stesso modo di conoscere. Per comune esperienza, l'oggetto conosciuto è appreso come diverso da noi che lo conosciamo. Tutti i filosofi cercano di spiegare la dualità di soggetto e di oggetto e la loro congiunzione nell'atto conoscitivo. In tali analisi resta spesso fuori luce il fatto costante che nel conoscere un oggetto qualsiasi, reale o ideale, materiale o spirituale, pur isolandolo, non lo conosciamo mai fuori di un tutto che abbracci e al tempo stesso superi noi e l'oggetto insieme. Sono forse lo spazio e il tempo in cui ci proiettiamo vivendo, pensando, agendo, quelli che ci unificano? Di là dallo spazio e dal tempo ci appella ancora una totalità comprensiva e trascendentale che ci fa sentire il posto finito in cui siamo e l'infinito cui aspiriamo. In ogni atto del nostro pensiero, in ogni conoscenza interiore od esterna, non può mancare, è anzi presente, la relazione con il tutto. Nè si dica che noi non abbiamo coscienza di tale relazione come emergente in ogni atto del conoscere, perchè essa ci è implicita e può esplicitarsi quante volte cerchiamo di approfondire l'oggetto conosciuto e il valore del conoscere (*).

Il complesso di soggetto e di oggetto e quello di realtà e di totalità comprensive ci legano ad un'esistenza collettiva, umana ed ultra umana; la storia ne è una rivelazione che penetra il pensiero e la coscienza. Il passato si risolve nel presente, e diviene a noi presente per quel che ne abbiamo coscienza. Il presente si proietta nell'avvenire, e anche l'avvenire diviene presente a noi per quel che aspiriamo ad essere. Ma il presente, questo che viviamo, non è affatto un « noi », non è la nostra

(*) Vedi: LUIGI STURZO, *The problem of knowledge and the Intuition of God*, in « Thought », Fordham University, New York, June 1941, N. 6.

conoscenza, ma è la totalità che ci assorbe e ci trascende in uno sforzo verso l'infinito.

Una certa scuola idealista (hegeliana) identifica storia e filosofia in un'immanenza dialettica dalla quale non c'è uscita, non evasione, non trascendenza. Pur non abolendo i vari momenti dello spirito nè riducendo il processo storico a un'attualità pura, l'identificazione contrae la realtà dell'oggetto nel soggetto e della totalità reale nella sua auto-coscienza. Ma la nostra identificazione della storia con il pensiero e la coscienza di esso, è sul triplice piano dell'individuo (coscienza soggettiva), della collettività (coscienza oggettiva), della totalità (coscienza trascendente). È perciò che per noi filosofia e storia sono due facce della stessa realtà di pensiero e coscienza: la filosofia estrae le leggi della realtà umana dalla storia; la storia esprime la concretezza delle leggi della realtà umana nel processo esistenziale.

Questo processo, che s'identifica con la realtà itinerante dell'umanità, è la vita stessa di ciascuno di noi e dei gruppi sociali ai quali apparteniamo e dei quali viviamo, in una complessità che difficilmente si arriva a conoscere, ma che in fondo rivela sempre la nostra natura razionale e le nostre aspirazioni soprarazionali. La storia fa un passo avanti alla filosofia, perchè è la storia e solo essa che ci testimonia, nella realtà dei fatti, che l'umanità ha subito un'inserzione del divino, ha avuto un appello superiore. Sì che l'unificazione naturale nella razionalità, come termine della coscienza, non è più totalizzante e definitiva, perchè vi è una nuova ordinazione verso il mistero soprarazionale.

L'affermazione che la storia è testimonia del soprannaturale o meglio che il processo umano si è soprannaturalizzato, incontra difficoltà su due piani distinti: quello dell'*immanenza* della storia e quello della sua *mondanità*. Sono esse vere difficoltà? La storia è immanente perchè è umana e resta nel campo umano del processo che diciamo di razionalità, e in quanto tale essa rivela la natura essenziale dell'uomo. Quel che a prima vista può sembrare strano è l'affermazione che il divino si storicizzi, cioè divenga anch'esso immanente nella storia, si processualizzi, accetti le leggi della realtà umana.

Abbiamo esposto nel volume: *La società, sua natura e leggi*

la nostra teoria su questo punto (*). Qui basta accennare che tanto la rivelazione primitiva, quanto la mosaica e la cristiana si sono inserite nella storia e sono divenute fattori vivi e permanenti del processo storico. Lo studioso non credente tenterà di dare a tali fatti un'origine umana, ricorrendo ad ipotesi naturaliste, positiviste o idealiste. Se non arriverà a negare Dio, ne negherà ogni sua azione nella storia, confinandolo in un cielo inaccessibile, distaccandolo dall'uomo, che non avrà comunicazione con Lui. Così si va a poco a poco a togliere a Dio tutti gli attributi intellettivi o volitivi, tendendo a un teismo naturalistico, o ad un panteismo inconscio di sè o ad un pragmatismo senza significato.

Queste sarebbero le conseguenze del negare alla storia la testimonianza dell'inserzione del divino nel processo umano. Ma una volta ammessa tale inserzione (sia pure come ipotesi da verificare), può sorgere il dubbio se il processo storico possa dirsi, in tale caso, veramente libero, fatto dall'uomo con le sue facoltà e i suoi orientamenti verso il bene razionale; in sostanza, se possa concepirsi un vero processo immanente. Ecco il centro del problema. La nostra risposta si basa sul principio che Dio si rivela adattandosi alle nostre capacità: *per modum recipientis*, direbbe uno scolastico. La parola rivelatrice diviene in noi attività umana libera; l'uomo può negarvi la sua adesione, e quando l'avrà data, continuerà ad operare come uomo. Pur ammettendo che la grazia ci trasforma e ci fa partecipi della natura divina, non cessiamo per questo di operare al modo umano e tendere con gli altri a realizzare il bene, che corrisponde alla nostra natura ragionevole e che allo stesso tempo è, misteriosamente, un bene sopra-razionale.

La teoria storicista che noi sosteniamo si trova definita in questi termini, nel citato volume: « La concezione sistematica della storia come processo umano, realizzantesi per forze immanenti, unificate nella razionalità, da un principio e verso un fine trascendente assoluto » (**). Difatti l'attività umana

(*) Introduzione, n. 4.

(**) LUIGI STURZO, *La società, sua natura e leggi*. Istituto italiano edizioni Atlas. Bergamo, 1949, pag. 28.

tende sempre al razionale anche se devia; è l'intelletto-coscienza (razionalità) che l'unifica. Anche il soprannaturale inserito in noi subisce una tale trasformazione; è percepito come verità (benchè misteriosa), è accettato come bene (benchè in enigma); l'uomo vi si dirige e vi tende, agendo al modo umano, mentre nel suo interiore si operano quelle trasformazioni che sappiamo per rivelazione, ma che non conosciamo se non per esperienze indirette, salvo casi eccezionali, in cui le esperienze possano dirsi dirette, benchè non siano in quanto tali comunicabili.

In ogni caso, tale attività, se è immanente in noi, non parte da noi, noi ne siamo partecipi per un atto che ci trascende, sia quello creativo sia quello rivelativo; così l'ordine naturale e quello soprannaturale s'incontrano in noi e danno l'abbrivo, vivificandolo, al processo in concreto. Sia l'individuo sia la collettività si muovono a un termine, che anch'esso ci trascende nei due ordini, il naturale e il soprannaturale. È evidente allora, che la storia non è immanenza pura, non è dialettica interiore che si svolge e si esaurisce in sè; è immanenza-trascendenza, è il processo umano immanente ma da un principio a un termine, l'uno e l'altro assoluti, l'uno e l'altro comunicati all'uomo, e quindi *storicizzati*.

L'altra difficoltà sopraccennata è quella che abbiamo chiamato: *la mondanizzazione del divino*; ma, dato il carattere stesso che abbiamo della storicizzazione, la risposta ne è implicita. Quel che del soprannaturale è dato a noi, pur divenendo vita dell'uomo e allo stesso tempo uno dei fattori essenziali del processo storico, rimane per sua natura soprannaturale, divino. Somigliante in ciò alla ragione, la quale, sposata ai sensi rimane ragione, pur realizzata nei fatti storici rimane ragione; se essa è dall'uomo male usata, per ignoranza o per malizia, non per questo perde il valore di lume di verità nè la funzione di facoltà conoscitiva del vero. L'uomo devia, invece di tendere all'unificazione razionale cerca un'unificazione irrazionale o pseudo-razionale; è il male che gli si presenta sotto aspetto di bene immediato, inducendolo a realizzarlo, nell'agitarsi delle passioni e delle malevolenze. Il male, come si oppone alla ragione, così si oppone alla grazia soprannaturale; e chi l'ha ottenuta e

poi precipita nel male porta con sè lo stigma dell'apostasia: *corruptio optimi pessima*.

La mondanizzazione del divino non è un suo mescolarsi al male, è solo un parteciparsi all'uomo. Questo è nel mondo e porta con sè tutte le miserie e compiacenze mondane; ma tanto egli partecipa al divino quanto si distacca dal mondo: la scala della perfezione non ha limiti. Per quel che si resta imperfetti, noi, la società, la realtà storica, formiamo il mondo, e tendiamo a ridurre il soprannaturale a un elemento mondano, a renderlo utile o dannoso, ad accettarlo come pura razionalità o rigettarlo come irrazionale, mescolandolo sempre agli interessi terreni ed egoistici.

È la dialettica del bene e del male, la storia. Dal male anche se concretizzato e oggettivato nel mondo si sviluppa sempre il bene. L'attività benefica è una purificazione continua di questo fondo fangoso che è la realtà mondana; riesce ad essere anche una *catarsi* collettiva, come anelito di giustizia e di amore, in mezzo alle ingiustizie e agli odii; come bisogno di misticità per evadere dalle costrizioni sociali che si oppongono agli ideali più nobili; come visione del contingente che perisce per un trascendente che sopravvive. Il soprannaturale inserito nella storia, diviene forza perenne e immanente per superare la mondanizzazione e per orientare l'uomo verso più alti destini.

Se la storia è coscienza dell'esistenza collettiva e processuale, e questa coscienza tende a unificarsi nella razionalità e nella religione, avere il senso storico è riflettere su tale coscienza, rilevarla, utilizzarla in tutta la sua portata e complessità. Nè in tutti i popoli nè in tutti gli stadi della cultura si è sviluppato il senso storico, o vi si è data l'importanza e il posto che merita. Oggi se ne ha più di ieri; la civiltà cristiana lo ha fecondato più di ogni altra civiltà; nell'epoca moderna se ne apprezza il valore che un tempo era misconosciuto.

Il senso storico è effetto di cultura. Il popolo incolto non l'ha; non l'ha il popolo che non ha storia; esso non ha storia, non perchè non abbia avuto avvenimenti importanti nel suo passato, ma perchè non ha sentito l'unità fondamentale fra il presente e il passato, e non è arrivato a crearsi un'orientazione per

l'avvenire. Onde troviamo più sviluppato il senso storico nell'ebraismo profetico che visse del pensiero e dell'aspettativa messianica, che negli altri popoli contemporanei. Lo troviamo in Roma arrivata al suo fastigio e quindi conscia delle vie percorse e della sua missione nel mondo. Nell'uno e nell'altro popolo il passato si legava all'avvenire, e il senso storico ne rifletteva i motivi di attesa e di azione.

Fu però il Cristianesimo a rivelare a ebrei e romani, a greci e barbari il senso misterioso della storia di ciascun popolo e a dare valore a profeti, a sibille, a filosofi, a statisti; il divino che si rivela all'umano non animalizzandosi, come nel politeismo, ma sublimando l'uomo nella sua vita, nel suo destino. Il significato della storia fu per il Cristianesimo elevato a filosofia-teologia: Umanesimo e Cristianesimo, natura e soprannatura. Questo nuovo modo di guardare la storia ci diede la prima opera fondamentale, tentativo geniale, anche se qualche volta ingenuo e impacciato, la *Città di Dio* di sant'Agostino. Quest'opera fece stato nella cultura storica fino all'epoca moderna ed è tutt'ora degna di studio, più che non si usa.

Il *Discorso* di Bossuet ne fu la ripresa, sotto l'influsso di una teologia ragionatrice, ma nella linea ancora di una storia bambina, in un'epoca inadatta ad approfondire i valori storici nella loro obiettività e senza intenti apologetici o moralistici espliciti o imposti dall'esterno, per quanto vivi nello stesso studio della storia. A parte i grandi e piccoli storici ecclesiastici, piuttosto cronisti e filologi, gli antichi guardavano la storia dal punto di vista morale, come miniera di buoni esempi da imitare o cattivi da evitare, spiegando a loro modo l'intervento della Provvidenza, spesso ridotta a un'opera di giustizia su questa terra. Il loro scopo era didattico e la loro concezione della storia piuttosto infantile. Fuori dell'ufficio didattico e della cronaca di re o di vescovi, la storia che a quei monaci e a quegli abati serviva di più era quella dei loro diplomi, dei documenti notarili, delle delimitazioni di terre, in epoche in cui la formazione prevalente della vita associata basata sul diritto feudale era a carattere « privatistico ».

Il senso storico di quell'epoca si confondeva con la interpretazione cristiano-ascetica della vita, che gli uomini sono per prova

sulla terra, pellegrini che nel viaggio devono molto soffrire, che possono arrivare alla mèta per la grazia di Dio e facendo penitenze e opere buone. La realtà contingente perdeva il suo senso di fronte al destino nell'altra vita. Nè è a credere che gli uomini di allora non amassero piaceri, ricchezze, onori, che non cercassero di dominare sugli altri, non facessero guerre e paci. Tutto ciò è peggio ancora esisteva insieme al bene. Ma la cultura del tempo aveva altri orientamenti, quali il mondo degli universali, i valori giuridici, l'astrologia, la teologia speculativa. Il senso della storia s'insinuò con l'umanesimo, con l'ecclesiologia, con la rinascenza classica. A superare la visione unilaterale della realtà vennero di epoca in epoca i grandi contatti del pensiero classico con il teologismo cristiano: il neo-platonismo del IV e V secolo, il romanesimo del IX secolo, la rinascita giuridica e aristotelica del XII e XIII secolo, e in seguito l'umanesimo, la rinascenza, il misticismo moderno, il giusnaturalismo, il romanticismo. Così a mano a mano la storia è andata prendendo aspetti sempre più complessi e profondi, ora abbondando nel senso umano e razionalista, ora nel senso mistico e teologico, fino a presentarsi quale essa è, il concreto vissuto in cui tutti i valori si trascrivono nella coscienza umana.

Il grande filosofo moderno della storia non è Hegel, è Vico, colui che meglio ha visto la relazione intima tra il fare e il conoscere, che ha rilevato il valore del pensiero vissuto negli avvenimenti, l'involucro della realtà nella leggenda e nella poesia; colui che ha intuito per primo la processualizzazione storica. Le due demarcazioni moderne della teoria della storia, la immanentistica pura e la immanente-trascedente, non possono non prendere il punto di partenza da Vico. La prima, dopo il profetismo e statalismo di Hegel, ha trovato il suo vero interprete in Croce. Ma, nonostante il gran contributo che egli ha dato per approfondire il valore della storia, non è uscito dal circolo chiuso della pura immanenza, svalutando per ciò stesso il processo storico e la sua continua innovazione e creazione. Tutte le volte che Croce non nega implicitamente la sua stessa teoria — il che gli avviene quando lampi di verità solcano il suo cielo grigio — è costretto a ridurre la personalità individuale ad apparenza

senza origine e senza destino e ad annullare nello « spirito » la dialettica storica umano-divina.

La teoria immanente-trascendente della storia non ha avuto uno svolgimento adeguato. Nella lotta contro il positivismo e l'idealismo si sono tenuti fermi i valori tradizionali del finalismo storico e della provvidenza; ma non si è approfondito il concetto di coscienza storica, nè quello di processo, nè il lato immanente dell'attività storica. Di tutto ciò si trovano tracce negli studi di discipline particolari visti storicamente; e ciò è confortante. La filosofia di Maurice Blondel, insieme a quella di Vico, contiene notevoli elementi per una costruzione teorica rispondente allo sviluppo del pensiero attuale intorno alla immanenza-trascendenza storica e al suo carattere umanistico e cristiano (*).

(*) Gli scritti di J. Maritain su l'*Humanisme intégral* e i recenti lavori del gesuita C. Boyer su *Il concetto di storia secondo il tomismo* e *Il valore della storia* di N. Petruzzellis, come « vita del genere umano nella totalità delle sue manifestazioni », han fatto fare un gran passo alla concezione cristiana e moderna della storia.

(Nota della I ed. inglese, 1943)

Da allora ad oggi gli studi detti comunemente di teologia e storia si sono moltiplicati. *Thought* (Fordham University Quaterly) nel suo numero di Spring 1954, fa un elenco bibliografico di volumi, saggi e articoli editi in varie lingue fra il 1946 e il 1953 e ne segna circa duecento; con ritmo assai notevole la produzione sul tema del soprannaturale nella storia è continuata. (N.d.A.).

IV.

L'INCARNAZIONE NELLA STORIA

La storia umana, quale noi la vediamo da un momento qualsiasi dei venti secoli di Cristianesimo, è la storia dell'incarnazione del Verbo. Diciamo « da un momento qualsiasi », perchè il momento temporale è il presente. Non esiste come momento temporale nè il passato nè l'avvenire; solo il presente esiste, quello in cui la coscienza di ciascuno può sentire il palpito della vita accumulata nei secoli e può intuire il palpito che continuerà nel futuro. Nulla d'altro vi è, come coscienza viva, che non sia il temporale presente.

Se facciamo astrazione della nostra fede e del lume che essa proietta nella storia, e vogliamo comprendere in che consista il presente, dobbiamo fare ricorso a una filosofia che ce ne spieghi il valore immanente. Riguarderemo il presente come l'alito divino che è in noi e nel tutto? Lo ridurremo a un nichilismo fenomenico, una successione di sensazioni che si esauriscono e di pensieri evanescenti? Ma noi abbiamo la pagina più sublime che sia mai stata scritta e mai si scriverà, che avvicina l'atto eterno e quello temporale: la divinità, la creazione, l'umanità, e ce ne dà il significato:

*« In principio era il Verbo
e il Verbo era presso Dio,
e il Verbo era Dio.*

Tutto per Lui è stato fatto.

*In Lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini.*

*Il Verbo si è fatto carne
ed abitò fra noi;
e noi ne abbiamo veduto la gloria,
gloria uguale a quella dell'Unigenito del Padre
pieno di grazia e di verità ».* (Jo. 1, 1-14).

Il momento temporale è « il Verbo si è fatto carne », il Verbo che manifesta « la gloria uguale a quella dell'Unigenito del Padre... ». La ripetizione di quel momento è ogni momento, per così dire: altra significazione, altro valore non ha o può avere il momento temporale se non quello di riflesso del momento eterno, quando « in principio era il Verbo e il Verbo era Dio » e « si è fatto carne ».

Abbiamo visto come il divino s'inserisce nella storia e come ne diviene fattore del processo senza alterare la libertà umana nella sua opzione fra il bene e il male, fra il cielo e la terra. V'ha di più. Dio, pur rispettando la nostra libertà (per la quale solo è possibile la nostra partecipazione volontaria al divino), non può non essere, nella vita spirituale e storica dell'uomo, altro che verità e amore che si rivela, attrae, conquide.

Questo duplice aspetto di libertà che cerca e di verità-amore che attrae ci dà l'ultimo significato dell'unione della natura col soprannaturale nel loro continuo e misterioso contatto cominciato nell'Eden, sublimato sul Calvario. Abbiamo detto che, guardando da un punto qualsiasi nei venti secoli di Cristianesimo, noi vediamo la storia imperniata nell'Incarnazione; ora dobbiamo estendere la nostra visuale a tutta la storia umana, e troveremo in essa anche prima del Cristianesimo l'incarnazione nella sua preparazione. L'uomo non poteva vederla questa preparazione se non al lume dell'annuncio a Maria; e si errava nei barlumi incerti di una tradizione primitiva perdersi presso i popoli pagani in una inconscia speranza ovvero nell'attesa di un Messia popolarmente visto dagli Ebrei come l'eroe nazionale, il re inviato da Dio (*).

(*) Sono noti i passi di Platone, messi in bocca a Socrate che parla dell'« unico monarca... deciso fermamente a reggere il mondo con virtù e sapere »... « di un reggitore unico », di un maestro « che di te si prende cura », che « nutre un immenso desiderio di te ».

Senza forzare il significato sono indice di un barlume non ancora spento.

Anche dopo l'avvento di Cristo, dopo lo sviluppo della sua religione e la formazione di una civiltà cristiana, vi sono molti popoli che hanno, come quelli anteriori a Cristo; solo un riflesso dell'idea divina nel mondo; per non parlare di coloro che, pur vivendo in ambienti cristiani, non hanno più fede in Dio. Eppure per quel che in essi vi è di sincera aspirazione a una riforma e redenzione, anch'essi entrano nella sfera della storia dell'incarnazione, non solo come potenzialmente redenti, ma come testimoni della necessità di un intervento divino che realizzi nell'umanità la verità « fatta carne », sì che gli uomini ne vedano « la gloria, gloria uguale a quella dell'Unigenito del Padre ».

In vero, è una necessità dello spirito trovare un centro storico che dia un orientamento nella ricerca della verità; non basta un'idea soggettiva, non basta la voce della coscienza; ci vuole per di più qualche cosa che si sia realizzata nella vita, diciamo pure *incarnata nel senso più lato della parola*. Gli uomini di scienza e di cultura si rifanno a un caposcuola; quanto più sono dibattuti dalle critiche e tormentati dal dubbio, tanto più fortemente si attengono ai loro maestri: *l'ipse dixit* ha il suo valore psicologico. Ma per l'intellettualismo costruttivo potrebbe bastare l'autorità di un genio, un Platone, un Aristotele (a restare nel gentilesimo umanistico), per la costruzione sociale occorre un'autorità superiore al genio, occorre l'ispirazione divina. La leggenda mostra Numa in contatto con una ninfa, Solone con gli dèi; la Scrittura ci dà Mosè che sale il Sinai dove riceve la legge, Salomone che ottiene da Dio la sapienza. La legge emanazione divina, ecco un concetto fondamentale della storia di tutti i popoli; la giustizia opera di Dio; le istituzioni sociali ripetono valore da Dio; l'autorità viene da Dio. Dio in comunicazione con gli uomini. Dio atteso dagli uomini e in mezzo a loro.

Quando il Verbo si è fatto carne, la luce divina si è manifestata agli uomini che stavano nelle tenebre, si è sentito il canto angelico: « *Gloria a Dio nei luoghi altissimi e pace in terra agli uomini di buona volontà* » (Lc. 2, 14). Quel messaggio di gloria e di pace rendeva il doppio senso di verità che si rivela e che è *gloria*, e di bontà che si attua e che è *pace*. La storia non può essere che fra questi due poli, altrimenti resta priva di significato.

La storia che si basasse sulla successione dei re come dati di

riferimento per indicare il decorso degli anni non avrebbe altro valore che il cronologico; si esaurirebbe in se stessa. Il coltivatore perduto nelle montagne che non ha altro contatto con il mondo che la vendita delle frutta e del fieno, s'interessa del suo re in quanto è effigiato nella moneta che gli serve come mezzo di acquisto delle derrate o delle vesti e per il pagamento dei debiti e delle tasse. La successione dei re potrebbe interessarlo se questa facesse cambiare la moneta; il ricordo dei vari sovrani morti lo interesserebbe se lo agevolasse nel contar meglio i suoi anni o a dare i punti di riferimento dei suoi avvenimenti domestici ed economici. Ecco quale sarebbe la storia per lui: niente più che una coscienza elementare del tempo; a questo scopo gli servono più i cambiamenti degli alberi o le vendite nelle fiere paesane di asini e di giovenche che non la successione dei re o dei presidenti di repubblica.

La storia non è qui: i cambiamenti suaccennati diventeranno storia quando riveleranno aspetti nuovi della vita, creeranno nuove esigenze spirituali e spingeranno all'azione, alimenteranno rivoluzioni prima nello spirito, poi negli avvenimenti. Non si dà una storia senza manifestazione di verità che si realizzi e senza impulso d'amore che si comunichi, senza elevare l'uomo dalla sfera del razionale al mistero divino e senza riportare nella vita umana la parola divina e storicizzarla. Così vediamo tutta la storia, in qualsiasi punto la prendiamo, sia nei primi vagiti dell'umanità, sia nella moderna civiltà.

L'incarnazione ne è il culmine: un segno misterioso dell'infinito nel circoscritto, un punto d'orientazione del transitorio verso l'assoluto, una rivelazione storica che fa convergere ad essa il passato e l'avvenire e che rimane sempre presente nel processo umano. Tutte le aspirazioni degne dell'uomo vi si realizzano e tutto quel che del divino è comunicabile all'uomo diviene storia. Noi cristiani crediamo per fede l'abitazione del Verbo in mezzo a noi come vero uomo, e la rivelazione agli uomini della gloria del Figlio di Dio.

Il significato della storia è tra i più difficili a comprendere, perchè il suo carattere trascendentale poco si percepisce in ogni singolo avvenimento, sfugge ai dati particolari del processo e

diviene una rivelazione a distanza per quei pochi che vi meditano con sufficiente preparazione.

Il nostro piccolo lavoro personale che cosa darà alla società e che varrà per la storia? Presso che nulla. Così per miliardi d'uomini che vivono e scompaiono nell'ombra. Sembra che ben pochi siano i fabbricatori della storia, ma analizzando il loro contributo lo vedremo svanire appena lo toccheremo. Che cosa ha dato all'umanità un Luigi XIV? un Napoleone? Han fatto essi veramente la grandezza di una nazione? Han lasciato un'eredità benefica di valore permanente? Per molti creduti grandi nulla ci rimane. Se limitiamo la nostra ricerca a coloro che nella scienza, nell'arte, nella filosofia e teologia han lasciato opere immortali, sappiamo che solo pochi ne usufruiscono e per il tempo e per lo spazio; altri ne prenderanno il posto sì che il loro contributo resterà ricordo di specializzati e di iniziati.

Tutto sembra svanire nell'inutile fatica di fare e disfare, di creare e distruggere, di accumulare e disperdere; se viene un diluvio, un cataclisma, una guerra generale, il passato si riduce a semplici ruderi, i documenti a fogli dispersi, che poscia saranno con cura e pietà conservati per vederli altra volta disperdere dal fuoco e dall'acqua o dall'insana rabbia dell'uomo stesso.

Tale visione della storia come ricorrente distruzione, disfacimento, evanescenza dell'attività umana, ci fa comprendere come non è da questo lato che possiamo valutare il passato; la materialità del lavoro umano si compone e decompone come i nostri corpi, che, viventi, assumono aspetti attraenti e, mancando la vita, finiscono pasto ai vermi o polvere che il vento disperde. Solo l'anima che dà vita alla materia corporale — materia storica anch'essa come ogni altra — può rivelarsi e rivelare in sè la bellezza eterna, solo essa rappresenta l'incarnazione vivente di un principio superiore, e solo per essa il passato potrà riprendere nella nostra coscienza (atto dell'anima nostra) la sua virtù rivelatrice e continuare nel presente la funzione che altra volta ebbe nella realtà temporale la sua effimera esistenza mondana.

Per ottenere tale continuità spirituale noi stessi abbiamo bisogno di essere iniziati a una penetrazione sicura del presente in cui viviamo, e nel quale tutto il passato storico si riconcentra

ed esiste come nel suo frutto (nulla del bene passato va perduto della sua realtà) e domandare al presente i titoli della sua esistenza, il significato del suo esistere e dire che ci sveli la sua faccia misteriosa. La risposta, se è intera, non può essere che illuminativa di tutta la storia, che a suo modo ci parla del Verbo eterno. Nel dire ciò non intendiamo confondere un mistero di fede con la realtà naturale, ma solo cercar di mettere in luce la sintesi umano-divina che è la storia dell'uomo sulla terra.

Non è la ragione speculativa che può arrivare a conoscere tale sintesi, è la storia che la mostra, perchè nella storia è inserita la rivelazione sia come tradizione originale, sia come legge mistica, sia come Buona Novella; e Cristo è il centro di tale rivelazione e la sua chiesa ne è la continuazione nei secoli. La storia ha la funzione di darci gli elementi di fatto, inseriti nel processo umano, che ci indicano che esiste il mistero della comunicazione di Dio a noi.

Uno dei fatti storici che resteranno sempre oscuri per la ragione umana, è quello della personalità di Gesù. Essa è inspiegabile finchè non si perviene alla fede che in Lui è Dio che parla e che Egli è Dio. I Giudei vedevano i miracoli di Gesù e ne sentivano le parole, ma molti di essi erano chiusi alla verità, perchè aspettavano un Messia nazionale che avrebbe vinto i nemici e restaurato il regno d'Israele, e perchè ripugnava loro accettare un uomo come Figlio di Dio, simile al Padre: ciò per essi era una bestemmia. Narra san Giovanni che alla festa della Dedicazione « *Gesù passeggiava nel tempio, sotto il portico di Salomone e i Giudei gli si fecero d'attorno e gli chiesero: ' fino a quando terrai sospeso l'animo nostro? se tu sei Cristo, dillo chiaramente '.* Gesù rispose loro: *' ve lo dico e voi non lo credete; le opere che faccio in nome del Padre mio rendono testimonianza di me. Ma voi non credete perchè non siete delle mie pecorelle '* » (Jo. 10, 23-26).

Il dubbio di quei Giudei poteva essere legittimo. Essi assistevano al fatto straordinario della predicazione di Gesù; trovavano un contrasto fondamentale fra la loro concezione messianica e quella che si realizzava sotto i loro occhi; volevano uscire da quel dubbio, ma non avevano la docilità di comprendere i

fatti. Onde quando Gesù affermò categoricamente: « *Io e il Padre siamo una cosa sola* » (ibid. 30), i Giudei presero delle pietre per lapidarlo; e al rimprovero di Gesù che si appellava alle opere che faceva, « *i Giudei risposero: 'non ti vogliamo lapidare per alcuna opera buona, ma perchè tu bestemmi e ti fai Dio mentre sei un uomo'* » (ibid. 33). E Gesù a dire loro una di quelle frasi luminose che ci richiamano al mistero della nostra partecipazione al divino: « *non è forse scritto nella vostra Legge: Io ho detto: voi siete dèi? Ora, se essa chiama dèi coloro ai quali la parola di Dio è stata diretta — e la sua Scrittura non può essere annullata — come dite che bestemmio perchè ho detto che io, santificato dal Padre e mandato nel mondo, sono il Figlio di Dio? Se non faccio le opere del Padre mio, non credete in me;... credete alle opere, affinchè sappiate e riconosciate che il Padre è in me e io sono nel Padre* » (ibid. 34-38).

Questo discorso è diretto anche a tutti coloro che dubitano della divinità di Gesù o la negano. Il fatto storico di Gesù, la sua predicazione, i suoi miracoli non possono scindersi dalla sua affermazione che Egli è il Figlio di Dio, che Egli e il Padre sono « *una cosa sola* »; o si prendono insieme o si negano insieme. Ma negarli non è risolvere il problema storico di Gesù, del suo influsso, della realizzazione della sua parola attraverso i secoli. Si arriverebbe a un risultato imprevisto e pur logico: quello di togliere alla storia ogni intrinseco significato, riducendola a un gioco di fatti senza sbocco, a una continua ripetizione immanente dell'attività umana senza risoluzione. Se si nega la comunicazione di Dio a noi per Gesù Cristo, si nega ogni altra sua comunicazione storica, tanto sono connesse fra di loro la primitiva, la mosaica e la cristiana. E se possiamo trovare in altre religioni tracce della rivelazione primitiva o derivazioni da quella mosaica e anche dalla cristiana, nessun uomo di buon senso e nessuno storico serio potrà prendere il bramanesimo e il maomettanesimo come rivelazioni divine al posto del Cristianesimo. È perciò che negando la rivelazione di Gesù, si nega ogni vera e reale rivelazione e si toglie dalla storia ogni senso di soprannaturale.

Si obietta facilmente che nè prima dell'era volgare per lunghi secoli — non importa se quaranta o quattrocento — nè dopo

fino ad oggi è stata conosciuta dalla maggior parte degli uomini la verità dell'incarnazione del Verbo nella persona di Gesù, nè la sua funzione storica.

L'obiezione sembra gravissima, ma va in senso contrario al modo umano-divino della realizzazione storica. Questa è basata sopra la libertà divina di presentare i suoi doni agli uomini nel doppio ordine interiore-spirituale ed esteriore-storico, e sopra la libertà umana di accettare e realizzare nei fatti i doni divini. Il contatto fra l'uomo e Dio è un contatto di libertà. Se mancasse la libertà non ci sarebbe nè la ricerca della verità, nè la congiunzione per amore, non ci sarebbe vita. Una forza deterministica, fatale, che si esercitasse su di noi, non sarebbe un contatto di spirito fra noi e la divinità. È perciò che l'intima vita di grazia di ciascuno di noi, pur essendo iniziativa e intervento di Dio, è libera, è nelle nostre mani, e possiamo aderirvi amando o rifiutarla odiando. Per lo stesso principio, la storia è nostra attività libera, è realizzazione umana, pur essendo iniziativa e intervento di Dio; essa rappresenta le alternative di accettazione e di repulsione del divino che viene a noi e che abita in noi.

Per avvicinare più da presso l'obiezione sopra indicata e sventare il sofisma che essa contiene, vediamo di riandare qualcuno dei fatti più importanti della nostra vita interiore. L'acquisizione di un'idea, di un principio che ne sintetizza molti altri e dà luce alle vie del nostro cuore è tal fatto per ciascuno di noi che non è possibile dimenticarlo; tutte le deviazioni successive per debolezza o per malizia gridano contro di noi ripetendo quell'idea unificatrice che ci faceva lume e dava calore.

Qualche cosa di simile avviene nella storia per coloro che arrivano alla conoscenza di quei fatti o al contatto di quei geni o di quei santi, che danno il senso di una forza superiore, che si è manifestata in essi. Le figure di Socrate e di Platone, quelle di Fabrizio e di Regolo, quelle ebraiche di Mosè e d'Isaia; saltando al medioevo, Ildebrando, Domenico, Francesco, Tommaso, Dante, Luigi IX re di Francia, Caterina da Siena; e poi Teresa di Gesù, Galileo, Francesco Saverio, Vincenzo de' Paoli fra i moderni (segno i nomi che vengono alla memoria), restano acquisiti alle verità storiche, sono segni di altezze raggiunte nell'epopea dell'umanità; perchè essi ci rivelano in qualche modo

il divino o per le loro idee, o per le loro virtù e i loro eroismi.

Non tutti sanno di Socrate o di Regolo o d'Isaia, sapranno degli altri che più sono vicini alla loro esperienza e alle conoscenze comuni degli ambienti in cui vivono. Ci saranno figure storiche e altre credute tali; saranno innalzate nell'estimazione generale persone che non ebbero le virtù loro attribuite o che ne ebbero alcune e non altre: Costantino e Carlomagno avranno una letteratura panegiristica che toccherà la fantasia popolare ma non il cuore. Vi sarà della scoria nell'immenso patrimonio di grandezze storiche; è il lato umano che non potrà eliminarsi, finchè noi avremo le passioni che ci spingono e la fantasia che ci colorisce la realtà, e guai se non l'avessimo. Nel fatto, noi non arriveremmo a comprendere la nostra stessa realtà se non avessimo per punto di riferimento delle grandezze spirituali, alle quali l'umanità è arrivata nel corso della storia.

La figura, la vita di Gesù sovrasta infinitamente tutti gli eroi, i genî e i santi di cui la storia ci narra. Il suo nome non solo è adorato dai cristiani, che oggi superano il terzo dell'umanità, ma è conosciuto da ebrei e mussulmani e dall'elemento colto delle altre popolazioni non cristiane. Lo spirito missionario nel Cristianesimo non è mai cessato; la Buona Novella si diffonde sempre più presso le popolazioni indigene. La nostra civiltà è nelle sue fondamenta e in quel che di buono esiste nel campo della morale, del diritto, dei costumi e della cultura, sostanzialmente cristiana. Molti fra i cristiani, è vero, non hanno fede nè si preoccupano di religione; ma anch'essi respirano inconsapevolmente il pensiero, l'ambiente, la storia cristiana. L'incarnazione non sarà per molti una credenza, ma nessuno può sottrarsi all'immagine del Gesù dei Vangeli, e la conoscenza storica li obbligherà a datare da Gesù il cambiamento degli orientamenti morali e sociali che hanno creato la nostra civiltà e a bollare di anti-cristiane tutte le più gravi deviazioni collettive.

Tutto ciò è un fatto, ma solo coloro che credono nell'incarnazione e ne studiano il significato, ne penetreranno il vero valore storico. Che perciò? Forse potranno conoscere i valori storici delle scienze coloro che non ne hanno conoscenza? Comprendranno bene lo sviluppo della pittura o scultura o altra arte coloro che non conoscono la tecnica nè la storia? Eppure,

le conoscenze storiche delle scienze, delle arti, delle filosofie formano un patrimonio di pensiero, al quale nessuno sfugge, anche se non ne ha idea chiara, per quel che la vita ambientale spande attorno a noi. Ma più che scienza, arte e filosofia, è la religione — che del resto comprende e feconda ogni altra attività umana, — che si diffonde nel mondo per il doppio contatto spirituale e storico. Anche per le persone refrattarie verrà un dato momento in cui ne sentiranno l'efficacia. Chi non ne ebbe mai, nel proprio interno, riflessi anche lontani, può sentirne la rivelazione come luce che mette in evidenza quel che prima era nascosto nell'ombra della propria coscienza e accendere nel cuore affetti ignoti o soffocati.

Ma, non solo per i riflessi psicologici, bensì per i valori oggettivi noi possiamo affermare che l'incarnazione è al centro della storia. Se ciò non è inteso da tutti, e molti ancora non lo sanno o non lo apprezzano, non vuol dire che non lo sia; lo è sempre oggettivamente. Coloro che tendono verso quei valori che l'incarnazione rappresenta, si avvicineranno anche inconsciamente a tale centro e ne assimileranno quel che essi sono capaci di apprendere. La storia, tutta la storia mena a questo termine per un cammino chiaro e allo stesso tempo misterioso, con leggi naturali e soprannaturali, con movimenti alterni di attrazione e repulsione, per motivi liberi e per eccitamenti compulsori; è tutto il complesso storico che ci parla insieme dell'umano e del divino.

Un popolo solo ebbe nell'antichità la coscienza del divino pura da infezioni naturalistiche e magiche nella sua dottrina e nel suo culto, benchè esso stesso fosse più volte caduto nell'idolatria: il popolo ebraico. Abramo ne è il capostipite non tanto genealogico quanto spirituale; Mosè ne è il liberatore, legislatore e organizzatore; giudici, re, profeti, scribi, sacerdoti e duci ne sono la voce della coscienza della propria elezione. Israele ebbe una storia e una coscienza storica perchè in quel popolo si fusero insieme gli avvenimenti terreni e i significati religiosi, unificati nel finalismo messianico.

Una delle eccezioni storicamente inspiegabili è proprio la rigida concezione monoteista spirituale degli Ebrei, posti in mezzo ai popoli dell'Asia e del Mediterraneo che avevano popo-

lato tutti gli angoli di dèi e di dee con idee e immagini prettamente antropomorfe e con mescolanze magiche. Tale conquista dell'umanità, il monoteismo spirituale, rimase come sacro deposito di un popolo chiuso in sè stesso, pur essendo a contatto con il mondo, Asia, Egitto, Grecia e Roma.

Noi non sappiamo di altri popoli antichi che abbiano potuto conservare e accrescere la loro fede nell'unico Dio personale, Dio proprio e Dio di tutti, come l'ebreo. Sappiamo di popoli primitivi, come i pigmei, che mantengono l'idea monoteista, e di altri che ammettono un Dio supremo, insieme a divinità particolari e subordinate; ma nulla ci dice che abbiano fatto del monoteismo una missione religiosa e culturale. Ogni conquista di verità, tanto per i singoli uomini che per i gruppi, quando diviene cosciente, fa nascere il sentimento di doverla custodire, difendere e propagare. Se in Africa, in Asia, in America o in Oceania, prima che fosse loro annunziato il Vangelo, vi furono popoli che sentirono simile missione monoteista noi lo ignoriamo, ma non possiamo escluderne l'ipotesi come assurda.

Non intendiamo, pertanto, istituire paragoni, che sarebbero campati in aria, con la storia e i documenti del popolo ebreo. La formazione dei Libri Sacri, la purezza della concezione religiosa che vi si trova, la tradizione messianica che se ne forma danno la linea eccezionale alla loro storia. Per quanto possiamo trovare in altri popoli canti spirituali elevati, altezza di pensieri, purità di affetti verso la divinità, non troviamo quel complesso di credenze, quale l'ebraico, senza oscuramento superstizioso, senza infangamento di favole naturalistiche e di avventure licenziose attribuite agli dèi. È qui che mano a mano prendono luce il senso della colpa collettiva e quello della colpa individuale, il concetto di giustizia e di giustificazione, quello della legge, il bisogno di redenzione, quello della misericordia di Dio, della sua inabitazione fra noi, del suo amore e del dovere nostro di amarlo.

Una delle sorprese della storia è la maturità del pensiero religioso e morale che troviamo quasi contemporaneamente verso il VI e il V secolo avanti Cristo, non solo nel popolo ebreo, ma presso gli altri popoli mediterranei dei quali possiamo avere scritti e documenti. Però è da allora che il popolo ebreo, nelle

sue estreme prove, attraverso la voce dei suoi profeti; le sentenze e le visioni di scribi e sacerdoti, rinnova la propria religiosità e vi dà lo stampo definitivo; mentre gli altri popoli non hanno che filosofie di *élites*, culti criptici, e non arrivano a rifare una coscienza collettiva religiosa in comunione con Dio.

È questo il punto centrale che differenzia l'ebreo da tutti gli altri popoli dell'antichità. Per quanto la concezione di Dio sia rigidamente uni-personale (i pochi accenni trinitari dell'Antico Testamento non potevano bastare a far conoscere l'esistenza di tale mistero), tutta la vita di quel popolo è sentita come una continua comunicazione con Dio. Gli altri popoli concepivano le divinità o come protettori da invocare o da placare o come genî maligni da allontanare, ma solo per la vita esterna collettiva e personale. I loro dèi non entrano nell'anima, non fecondano lo spirito, non elevano fino a sè nella gioia della comunicazione o nel terrore del castigo. Non si nega che nel paganesimo vi fossero spiriti eletti che arrivavano a concepire la divinità in comunione con l'uomo, ma ciò non divenne coscienza comune e non plasmò l'attività storica di altri popoli, come avvenne nell'ebraismo.

Se diciamo oggi che tutta la lunga storia dei figli di Abramo era ordinata alla preparazione del redentore che doveva nascere in mezzo a loro, della loro stirpe e gente, compiere la sua vita e il sacrificio in mezzo a loro, non possiamo essere accusati del *post hoc ergo propter hoc*. Tutte le Scritture e l'orientamento di quel popolo era verso il Messia. Dopo Gesù Cristo, nè le Scritture ebraiche, nè la storia del popolo hanno più consistenza e significato. A meno di dichiarare tutto l'ebraismo una falsificazione storica, non può negarsi l'evidenza della funzione di quel popolo nel conservare e fecondare la parola rivelata e prepararne l'avvento storico: l'incarnazione del Verbo.

Se l'ebreo ebbe così eccezionale missione — volendo Dio incarnarsi doveva scegliere un popolo e prepararlo — anche gli altri popoli partecipavano, per quanto era loro possibile, all'affermazione della verità e alla preparazione spirituale e storica dell'Incarnazione. Il lettore ha trovato più volte simile affermazione nelle nostre pagine, ma gli aspetti ne sono stati diversi; qui ci interessa il valore storico di tale affermazione.

San Paolo mette sul medesimo piano ebrei e gentili di fronte alla giustificazione data da Gesù Cristo, non perchè disconosca i meriti e i privilegi della legge mosaica, ma per celebrare la gratuità della redenzione per tutti gli uomini e per mettere in rilievo la spiritualità della corrispondenza al dono di Dio, che, superando ogni ragione storica, si affonda nell'interno dell'anima. « *Tribolazione e angoscia sopra ogni anima d'uomo che fa il male, giudeo prima poi greco; riputazione e onore e pace a chiunque fa il bene, giudeo prima e poi greco, poichè non vi è riguardo a persone presso Dio. Quanti senza legge peccarono, senza legge anche periranno, e quanti errarono nella legge, con essa legge saranno giudicati* » (Rom. 2, 9-12). E proseguendo il suo incalzante pensiero, egli più sotto afferma: « *Forsechè soltanto dei giudei è Dio? No, anche delle genti, sicuro, anche delle genti, se è unico Dio quello che giustificherà i circumcisi in seguito alla fede, come i non circumcisi mediante la fede. Annulliamo dunque la legge per via della fede? Non sia mai, anzi la confermiamo, la legge* » (ibid. 3, 29-31).

San Paolo qui si preoccupa di mettere in chiaro che la giustificazione è per la fede, per il sacrificio di Cristo, uguale per tutti, e quindi non è un privilegio dei giudei. Ma nel precisare la funzione etica della legge egli ne presuppone quella storica, allo stesso modo per i giudei che per i gentili; a quelli la responsabilità che viene dalla legge, a questi la responsabilità che viene dal lume della ragione. A parte la tradizione della rivelazione originaria dispersa attraverso i secoli, avrebbero potuto, sul piano morale, dare ossequio e adorazione a Dio e osservarne i precetti di legge naturale, onde sono anch'essi degni di premio o di castigo.

Dal punto di vista storico, su tale principio paolino è fondato il criterio dell'acquisizione delle verità che mano a mano formano vere conquiste collettive, restando nella coscienza e nella vita dei popoli come punti di orientamento, sia per il ritorno a tali verità nel caso di abbandono, sia per la conquista di altre. Quando infine gli stessi popoli (al pari di ciascun individuo) arrivano a conoscere la verità sostanziale, il Verbo di Dio nella sua incarnazione, allora tutte le passate conquiste s'illuminano di luce nuova, i barlumi di verità si chiariscono, tutto

si orienta e si coordina, la storia loro si spiega come cammino incerto e all'oscuro verso un tale termine, simbolo chiuso che viene a scoprirsi, voce segreta che ora parla: « *per illuminare chi giace nelle tenebre e nell'ombra di morte, per guidare i nostri passi nella via della pace* » (Lc. 1, 19).

Pochi sono i libri immortali che parlano alla mente e al cuore di tutti i popoli e di tutte le generazioni e di tutte le classi e le età, e che restano come pietra miliare nella storia. Fra questi pochi il Nuovo Testamento è unico, coi suoi Vangeli, gli Atti, le Epistole e l'Apocalisse. Una ricchezza di vita, un'umanità costante, una sicurezza morale, una parola rivelatrice e vivificatrice, contatto reale e profondo con Dio. Ed è storia; non solo di quegli anni portentosi dell'inizio della nostra età fino alla visione di Giovanni a Patmos, ma di quel germe cristiano che deve svilupparsi così rigogliosamente e non mai venir meno.

Il Nuovo Testamento si presenta a primo aspetto come il compimento storico, morale e carismatico della legge e dei profeti; la realizzazione delle promesse. Così è legato strettamente a tutta la storia ebraica. Il Dio dei cristiani è « *il Dio dei padri nostri* » (Act. 5, 30). Egli « *è il Dio di Abramo e Dio d'Isacco e Dio di Giacobbe* » (ibid. 3, 13). È Gesù che dice ai Giudei: « *Abramo, vostro padre, ha trasalito di gioia nella speranza di vedere il mio giorno: lo vide e si rallegrò* » (Jo. 8, 56). Tutto il discorso di Stefano ai gerosolimitani, tutti i discorsi di Pietro e di Paolo riportati dagli Atti marcano il legame storico dell'Antico con il Nuovo Testamento. La nuova coscienza cristiana è creata sulla continuità storica che parte dalla vocazione di Abramo e dalla promessa a lui fatta. Il Vangelo di san Matteo comincia con le parole storiche: « *Genealogia di Gesù Cristo figlio di David figlio di Abramo* » (1, 1). La promessa fatta da Dio ad Abramo si compie in Gesù. Di tale promessa parla san Paolo, mettendola in rapporto alla discendenza naturale di quegli Israeliti che non credevano in Cristo, là dove dice il suo gran dolore per i suoi fratelli, che pur ebbero « *l'adozione a figliuolo e la gloria e i patti di alleanza e la legge e il culto e le promesse, ai quali appartengono i patriarchi e dai quali è Cristo secondo la carne* » (Rom. 9, 4-5). E prosegue affermando che la parola

di Dio non è perduta: « *non tutti i discendenti d'Israele sono Israeliti, nè per essere seme di Abramo sono tutti figli* » (ibid. 6), perchè « *non i figli della carne sono i figli di Dio, ma i figliuoli della promessa van calcolati nella discendenza* » (ibid. 8).

Si potrebbe obiettare che il Dio trinitario dei cristiani non è il Dio unitario degli ebrei. La continuazione religiosa sarebbe alterata in radice e renderebbe impossibile l'unificazione storica. Ma tale obiezione che agli ebrei del tempo di san Paolo poteva sembrare insormontabile, non lo è affatto per i cristiani che comprendono il graduale rivelarsi di Dio, che misteriosamente è uno e trino, la cui trinità non diminuisce nè altera la sua unità. Non è neppure per gli studiosi non cristiani, che sono in grado di conoscere bene il legame e il passaggio dal Vecchio al Nuovo Testamento, senza discontinuità nè teologica nè storica. Gesù nella sua predicazione a poco a poco insinua e poi afferma chiaramente la sua natura divina e la sua unità col Padre e fa comprendere per diverse vie la personalità dello Spirito Santo nella stessa unità di Dio, proprio del Dio di Abramo e di Isacco e di Giacobbe.

Uno dei disegni evidenti dell'insegnamento evangelico è quello di dissipare l'idea corrente di un Messia nazionale, mondano, che avrebbe ridato il regno ad Israele e così risolta la promessa ad Abramo con un trionfo del popolo eletto e della sua legge. Gesù evita di essere proclamato re dalle folle commosse ai suoi miracoli; insiste sulla prossima morte e l'abbandono e il tradimento; subisce la persecuzione senza reagire; dichiara che il suo regno non è di questo mondo; accetta di essere giudicato, condannato e crocifisso. Quando, dopo la resurrezione, i discepoli, ancora non interamente distaccati dalle idee dell'ambiente, gli domandano: « *Signore, è questo il tempo che ristabilirai il regno d'Israele?* » Egli rispose: « *non sta a voi di sapere i tempi e i momenti: il Padre li ha serbati nella sua potestà; ma voi riceverete forza di Spirito Santo, quando verrà su di voi; e mi sarete testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea e la Samaria e fino all'estremità della terra* » (Act. 1, 6-8).

Ecco il nuovo senso della storia che va ad inaugurarsi. Gli Ebrei ebbero l'attesa messianica, le promesse di popolo eletto assistito da Dio o castigato da Lui secondo la fedeltà o infedeltà

al patto testamentario dato per Mosè. Su questa linea si svolgeva quella storia meravigliosa, attraverso le molteplici esperienze del divino mescolato agli avvenimenti umani, singoli o collettivi, per un processo di arricchimento spirituale che si consolida nei Libri Santi. Neanche gli Ebrei potevano sapere « i tempi e i momenti ». Essi vivevano di ricordi e di speranze, di slanci verso Dio e di abbandoni per cercare aiuto da Moloch e da Baal. Essi provarono il fuoco di Elia e la deportazione a Babilonia. Così prepararono una coscienza matura per l'avvento del vero Messia, che essi in maggioranza non riconobbero, perchè si presentò quale Dio e morì quale giustiziato.

Agli apostoli e discepoli, prima dell'ascensione, Gesù toglie ogni resto d'illusione del loro inconscio messianismo nazionale, e assegna loro il vero compito storico di « essere testimoni » suoi, presso gli ebrei e presso i gentili, « fino all'estremità della terra ». E perchè questa testimonianza fosse vera, forte, costante e organizzata, egli manderà lo Spirito Santo, Spirito di verità e di amore, che abiterà in essi.

Tale testimonianza a Cristo continuerà nei secoli; vi sarà la sua chiesa, i suoi apostoli e discepoli, le donne, la turba come a Gerusalemme, disseminati in tutto il mondo. La storia dei molti popoli evangelizzati diverrà la storia di un nuovo popolo eletto, non limitato ad un luogo e a una nazione. Il nome cristiano sarà diffuso in tutto il mondo, anche fra i popoli che resteranno in gran maggioranza e per lunghi secoli nelle loro credenze avite. A ragione Paolo e Barnaba, per giustificare la loro predicazione ai gentili, citano il passo d'Isaia sul servo del Signore: « *Ecco ch'io ti ho costituito luce delle genti, affinché tu porti la salvezza fino alle estremità della terra* » (Act. 13, 47).

Sapere « i tempi e i momenti » della storia a venire non è mai dato agli uomini, neppure a coloro che penseranno che la nostra attività sia legata solo a un ciclo terreno, maturata e sviluppata con forze immanenti, senza trascendenza alcuna. « I tempi e i momenti » del processo storico, guardati come avvenimenti umani avranno il loro accadimento impreveduto. Si crederà di arrivare alla pace ed ecco la guerra; si crederà di comperare la tranquillità con concessioni ed ecco le rivolte; si vorranno consolidare regni e imperi ed ecco che cadono; si avrà fiducia

nelle leggi economiche e politiche ed eccole annullate o soverchiate. « I tempi e i momenti » sono serbati nella « potestà del Padre »: dipendono da una Provvidenza che non è e non può essere umana. All'uomo spetta il dovere di collaborarvi liberamente sì, ma collaborarvi; e la sostanza di tale collaborazione è « la testimonianza alla verità ». Ciascuno a quella verità alla quale è arrivato o può arrivare, perchè tutti siamo chiamati alla luce; ma per i cristiani, tale testimonianza s'incentra in Cristo, Verbo incarnato, realizzazione delle promesse divine e delle speranze dell'umanità, posto al centro della creazione di tutti gli esseri e al centro della storia umana.

V.

IL CRISTIANESIMO NELLA STORIA

Il posto preso dal Cristianesimo nella storia è tale che nessun artificio polemico può svalutarlo. Esso vi si è talmente inserito che, facendone a meno, la storia non sarebbe più comprensibile. Coloro che distinguono la storia in civile e religiosa possono fare libri didattici o di cronaca, studi particolari e filologici (a parte i polemici e gli elogiastici che non c'interessano), ma non fanno mai della storia costruttiva, vera storia. Perché quando si vuole arrivare al significato profondo degli avvenimenti, la loro ripercussione sul pensiero, la cultura, le arti, i costumi, e viceversa, occorre rifarsi al fondo religioso, mettere nel suo pieno valore il Cristianesimo e riunire insieme ogni attività umana quale realtà storica nella sua duplice caratteristica civile e religiosa, naturale e soprannaturale. In sostanza, non si può fare storia vera se si trascura ciò che abbiamo chiamato l'inserzione del divino nella storia.

Il Cristianesimo ci dà la chiave di tale inserzione; esso stesso la continua insegnando e propagando la dottrina di Cristo, estendendo la chiesa e gli istituti voluti da Cristo e affidati agli apostoli in mezzo ai quali, nella loro successione, Egli ha promesso di essere « fino alla consumazione dei secoli » (*). La chiesa è l'organizzazione cristiana in società; la chiesa, come istituto spirituale, permanente, universale è l'attuazione positiva del Cristianesimo attraverso i secoli. Tale fatto, per sé solo ha portato nella società umana un dualismo fondamentale indistruttibile, dualismo di forze, di organismi, di valori spirituali, salutare e fecondo. Questo ha dato alla storia dell'umanità un altro

(*) Mt. 28, 20.

stampo, un carattere, un significato che non può trovarsi in nessun altro periodo e in nessun'altra civiltà.

Il Cristianesimo ha portato e fecondato un'idea universale. Questa non fu nè dei Greci nè dei Romani; gli uni e gli altri non potevano aspirare che al primato della cultura o a quello delle armi. Ma, a parte sprazzi di luce nella filosofia, nell'arte, nel diritto, non si arrivò mai alla concezione della fratellanza umana. Chi fra gli uomini poteva pensare a una chiesa che avesse l'investitura divina di affermarsi da sè sola in tutto il mondo, propagando una parola unica e salvifica per tutti e creando un organismo adatto a questa missione e pertanto superiore per dignità, finalità, estensione e poteri (sia pure spirituali, anzi perchè spirituali) a quelli di tutte le potestà terrene? È vero che questo fatto ha portato sul piano sociale-organico il dualismo tra il regno di questo mondo e il regno di Dio — che non è di questo mondo ma che è nel mondo — perchè la chiesa è un organismo sociale a sè stante, che parla in nome di Dio e che incarna visibilmente il Cristianesimo nei secoli. Tale dualismo sprigiona una dialettica storica che tende a superare ogni dualità in una unificazione superiore: la fratellanza universale.

Tali idee non penetrarono facilmente nella società, nè possono dirsi ancora completamente penetrate, nè lo sono in modo così stabile da non essere spesso rigettate via e rifiutate nella pratica sociale. Ciò non ostante, esse fermentano sempre; esse sono elementi attivi di trasformazione nella coscienza degli individui e della società, influenzando intensamente anche nel processo storico. L'umanità ha ricevuto col Cristianesimo un orientamento universalistico di solidarietà che supera le classi, le nazioni e le razze. Fin che ogni popolo aveva il suo dio o i suoi dèi (che dire ogni popolo? ogni città, ogni famiglia), l'unificazione veniva fatta dal potere centrale che era a un tempo stesso politico e religioso: l'umanità non poteva acquistare il senso dell'universalità. Questo è solo possibile quando in nome di un Dio unico, del vero Dio, si soppiantano le divinità particolari. Ciò non potrà mai farsi che per mezzo di una chiesa di istituzione divina aperta a tutti: la cristiana.

La chiesa non è universale per aver realizzato la profezia di Gesù Cristo di « un solo ovile e un solo pastore », nè lo diver-

rà perchè tale profezia sarà realizzata; essa è universale in atto anche oggi, perchè ne ha la missione e i mezzi per arrivarci, perchè l'universalità è della verità che la chiesa crede e propaga. Tale verità è un legame di fratellanza superiore a quella del sangue, perchè legame spirituale d'amore che unisce gli uomini a Dio, in quanto Dio stesso è unito con loro: « *dovunque due o tre persone sono riunite in mio nome, io sono in mezzo a loro* » (Mt. 18, 20). Questo legame è operativo in quanto è operativa la fede in Dio per l'amore. Universalità e fratellanza hanno significato solo per una vita che comunica con Dio; questa è affermata, promossa, alimentata dalla chiesa. Il valore sociologico-mistico della chiesa nella società assume così un'importanza capitale.

Abbiamo più volte, nel corso di questo studio, accennato al carattere della società come prodotto della attività associata, non fuori nè sopra gli individui, ma in tanto società in quanto individui riuniti insieme. Gli istituti sociali che oggettivano l'azione umana e la rendono permanente in tanto valgono e sono reali in quanto animati dalla coscienza degli stessi individui associati e dalla loro continuità processuale. La società può quindi riguardarsi sia come pluralità nella molteplicità dei nuclei sociali coscienti della loro individualità e finalità, sia come dualità nelle posizioni affermative e negative nel contrasto dell'azione, sia come unità, nella orientazione unificatrice e trascendentale (*).

Questi aspetti della sociologia possono applicarsi alla chiesa per tutto quel che in essa è di umano nell'attività, modi e orientamenti sociali; ma bisogna subito affermare, per non cadere in errore, che essa ha una natura sociale mistica tutta propria che le dà una consistenza reale e permanente che solo i credenti conosceranno appieno per fede e non per esperienza umana. Perchè la chiesa è il corpo mistico del Cristo e in quanto tale non può applicarsi ad essa nessuna teoria sociologica umana. Quel che per la società è l'unità di coscienza (unità dinamica, variabile, tendenza alla unificazione), nella chiesa è l'unione

(*) L. STURZO, *La società, sua natura e leggi*, c. I, p. 42; c. II, pp. 49-50.

con Cristo per la grazia, nell'inabitazione dello Spirito Santo. Onde la realtà sociale comprende l'individuo associato e lo supera, non per un valore concettuale o simbolico, ma per una partecipazione effettiva alla natura divina di Cristo e alla sua filiazione eterna.

Il non credente non vede nulla di tutto ciò; vede solo l'organizzazione istituzionale del culto cristiano, con tutte le ramificazioni pratiche nella legislazione, nella cultura, nei costumi; vede anche un corpo di dottrine che egli non arriva a ben comprendere e perciò interpreta in senso umano. Certo che la chiesa può essere guardata sociologicamente anche sotto il suo aspetto visibile, con tutte le sue interferenze con il mondo, influenzando la società umana in mezzo alla quale vive e restandone influenzata, in un reciproco flusso e riflusso di energie e in una dualità di forze morali, e anche materiali, che affettano tutto il processo storico. Ma se, nel riguardare così la chiesa, si vorrà prescindere dal suo carattere mistico e soprannaturale, si commetterà l'errore non nuovo, e sotto certo aspetto sempre nuovo, di voler fare della chiesa o un organismo subordinato al potere della società (oggi lo stato), ovvero un antagonista. E poichè ogni tentativo di subordinazione fallisce, si cercano spesso i compromessi di coesistenza di due leggi e due organismi e due autorità pensate come al di fuori dello stesso corpo sociale. Non sempre reggono i compromessi, come non sempre riescono i tentativi di subordinazione. È allora che si scatenano le più forti persecuzioni per poter eliminare la chiesa e cancellare perfino il nome di cristiano.

Nel processo storico, dall'apparizione del Cristianesimo ad oggi, uno dei fenomeni più interessanti a studiare è proprio quello dei rinnovati tentativi di eliminare la chiesa, di sterminarla, e, dove non è possibile, di asservirla, e in ogni caso di contrastarne lo sviluppo e l'incremento. Doppio sforzo dell'uomo a questo fine: l'uso dell'attività dello spirito: educazione, cultura, propaganda, polemica; ovvero l'uso della forza giuridica, politica, penale o militare, da parte dei capi di stati, città, popoli, tribù; o, infine, la violenza anarchica di folle eccitate e fanatiche.

Gesù predisse tale odio del mondo contro di Lui, il suo nome, i suoi discepoli, la sua chiesa; per questo promise la sua assistenza sì che « *le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa* » (Mt. 16, 18). Questo è per noi teologicamente sicuro, ma non per questo verrà alterato il corso degli avvenimenti quali vengono prodotti dall'attività dell'uomo e dal condizionamento naturale e storico. La storia ci mostra ora i lunghi secoli di persecuzioni e la vita cristiana nelle catacombe sotto l'impero romano; ora le agitazioni eretiche sostenute da imperatori cristiani; l'Islamismo che per secoli e secoli soffoca ogni idea cristiana nel mondo arabo, persiano, berbero, e in vari paesi europei. Vaste e profonde le crisi della riforma, del giansenismo, del filosofismo. Il Cristianesimo portato in Giappone nel XVI secolo, vi fu represso per quasi trecento anni; simili parentesi in Cina e altrove. Mezza Europa ha oggi perduto ogni fede cristiana, per il positivismo, l'hegelismo, il marxismo, il bolscevismo, il nazismo. Eppure, non solo la chiesa che noi diciamo invisibile è vivente, spesso per le stesse persecuzioni è in grande incremento, ma anche la chiesa visibile, istituzionale, resiste, si riorganizza, si espande, riconquista il terreno perduto, perdura da venti secoli con una successione ininterrotta di papi, che mantengono il centro di unificazione nella pietra solida sulla quale essa chiesa è stata da Cristo edificata.

Nel tentativo di distruggere la chiesa o di trasformarla ad uso mondano, non è stato mai possibile trovare qualche cosa che potesse o rivalizzarla o soppiantarla nelle due sue note caratteristiche di universalità e di fratellanza fra gli uomini. I mezzi umani a realizzare un'unificazione universale non possono essere altro che o il potere-forza o la ragione; ma questi non ci daranno neppure la tendenza verso l'universalità. Il primo è troppo frazionabile per sua natura: diversità di lingue, di usi, d'interessi, di zone geografiche, di aspirazioni politiche, per divenire potere unico nel mondo. I grandi imperi cadono in frantumi sotto la propria mole. Si tentò, nel medioevo, di realizzare l'idea universale cristiana anche in un potere politico affiancato alla chiesa, istituendo il Sacro Romano Impero. Ma la cristianità occidentale non fu mai politicamente unificata, l'orientale era dissidente, e l'istituto imperiale a poco a poco

si contrasse alla Germania, e si rivelò come una semplice fase storica dell'organizzazione feudale.

L'altro mezzo, quello della ragione, fu anch'esso usato dalla scolastica con tendenza verso un universalismo cristiano della filosofia; ma tutte le filosofie umane, le scolastiche comprese, non poterono uscire dal particolarismo dei loro sistemi, contradicentisi gli uni gli altri, in un continuo fare e disfare, sì che la sola ragione si trovò in preda alle più discordanti dottrine e senza la luce della rivelazione; la stessa scolastica non sarebbe rimasta immune dai più gravi errori che nominalisti, concettualisti, ultra-realisti sostenevano in nome della loro dialettica. Del resto il regno della scolastica si assimilò sempre più a quello della chiesa e tutto il mondo anticristiano seguì e segue le filosofie più disperate che portano allo scetticismo o al panteismo, e che non arrivano a nessuna possibile unificazione dell'umanità sotto la guida della ragione. L'idea del giusnaturalismo e quella dell'umanitarismo filosofico dei secoli XVII e XVIII furono presto soverchiate dalle concezioni particolaristiche che nacquero da esse allo stesso tempo della loro fermentazione laica. Se si fossero inseriti nella concezione cristiana (dalla quale trassero origine) il diritto di natura e l'umanitarismo avrebbero reso un gran servizio alla civiltà; messi contro, per circostanze storiche e libertinaggio intellettuale, inaridirono presto e furono sorpassati dalle concezioni immanentiste e positiviste del diritto e della società.

La pura fratellanza umana? Idea filosofica assai vaga, che mai ha potuto valere contro l'irrompere delle passioni egoistiche dell'*homo homini lupus*; solo nel Cristianesimo tale idea si può concretizzare in vita vissuta, in un continuo combattimento contro noi stessi, e in una realizzazione difficile, lenta e costante allo stesso tempo. Non si nega che molti istituti di beneficenza sono stati formati dagli stati e dai privati nel secolo XIX con ispirazione umanitaria laica. Sarebbe sciocco fare paragone fra quel che è l'organizzazione di pubblica assistenza dal secolo XIX in poi (a partire dall'assicurazione sugli infortuni e la disoccupazione, le opere di maternità, la Croce Rossa e simili) e quel che era nei secoli precedenti. Chi va a fondo nello studio di tale fenomeno troverà tre fattori che lo han prodotto: la più larga

produzione e distribuzione della ricchezza dovuta alla trasformazione capitalistica, l'intervento statale in materia sociale, l'attenuazione delle differenze di classe. Fattori organici tutti e tre e interessanti, ma non passando per loro natura dalla materialità alla spiritualità (ci vorrebbe il soffio dell'amore per trasformarne il valore) sono inefficaci a impedire quell'ingigantirsi di odio che ricchezze e povertà producono tra le classi e tra le nazioni.

Non è che la beneficenza detta laica sia egoista; essa in fondo è cristiana senza conoscersi, in quanto aiuta il simile perchè simile, benchè il laicismo non arrivi a trovare nell'uomo la similitudine di Dio, ma solo un essere che ha dei diritti uguali agli altri. È perciò che esso è impotente a contrastare gli egoismi che solo una religione di sacrificio come il Cristianesimo può arrivare a mortificare. L'universalismo di fratellanza, o meglio l'amore del prossimo esteso a tutti, non può realizzarsi se non per quel tanto che si mortifica (e non si esalta) l'egoismo delle persone, delle classi e dei popoli. Non è affatto strano che sotto il laicismo e in quell'insegna abbiamo visto le glorificazioni illimitate dei dittatori proprio quando essi realizzarono la più mostruosa forma di particolarismo e d'egoismo che è la tirannia politica e spirituale unite insieme.

Era sembrato possibile nel secolo scorso, che — svincolata la società dal giogo dell'*ancien régime* e del temporalismo ecclesiastico connessovi — potesse trovarsi nella morale naturale e nella tolleranza religiosa, garantite dallo stato laico, quella concezione di tutti i popoli civili, tale da arrivare a formare una nuova universalità etico-giuridica più larga del Cristianesimo; in tale sistema la ragione e la forza avrebbero cooperato insieme. Ma bisogna rendersi conto che tutti i tentativi fatti o che potranno farsi in seguito con il proposito, aperto o sottinteso, di eliminarvi l'influsso cristiano e sostituirlo con la concezione laica della vita, vanno incontro alle stesse difficoltà che abbiamo notato più sopra, a proposito della forza e della ragione prese isolatamente. Anche l'organizzazione etico-giuridica degli stati, sia all'interno sia nei rapporti internazionali — oltre che esteriore alle coscienze — si particolarizza appena gli interessi locali prevalgono sulle leggi, sui patti e sui principî che li hanno

ispirati. Forse che la schiavitù non è ricomparsa sotto nuove forme, anche nei paesi civili, dopo che fu convenzionalmente abolita? E dopo che fu proclamata l'uguaglianza fra cittadini non si ebbero ben tosto le più acute disuguaglianze prodotte dal capitalismo e dal marxismo? Non fu rotta la intesa internazionale, poco dopo costituita la Società delle Nazioni, in nome di concezioni quali il nazismo e il fascismo, basati sopra una morale esclusivistica? E che forse le democrazie sono animate da principî etico-giuridici unici, o non sono travagliate da così molteplice varietà di direttive e di concezioni, che in fondo arrivano a negare lo stesso diritto di natura su cui doverci basare?

Non intendiamo condannare tutti gli sforzi anche sul puro piano politico ed economico per le intese fra i popoli o fra le classi, per l'unificazione delle legislazioni, per il miglioramento dei rapporti umani; solo intendiamo affermare che anche sul terreno etico-giuridico, l'universalismo non può ottenersi che attraverso il Cristianesimo ed attuando lo spirito e l'etica cristiana anche nei paesi non cristiani. Solo il Cristianesimo può presentare una morale universale per tutti i tempi e per tutti i popoli, nei suoi principî e nelle sue applicazioni generali; non solo perchè esso interpreta la legge naturale nella sua più corretta formulazione, ma ancora più perchè esso basa ogni vera morale sul precetto di amore di Dio e amore del prossimo uniti insieme.

A parte gli adattamenti accidentali di norme pratiche, secondo i popoli e le epoche, il Cristianesimo penetra in tanto nella vita morale dei popoli, anche se non convertiti o non praticanti, in quanto penetra lo spirito di amore e ne informa gli istituti, la cultura e la vita. Ma il Cristianesimo non avrebbe l'efficacia di trasformazione e di unificazione morale, se non fosse anzitutto una religione, e come tale predicata agli uomini per la loro adesione libera e volontaria. In questa libertà interiore coincidono e si completano l'atto morale e l'atto religioso: ogni morale esterna o imposta e ogni religione puramente formalistica, non potrebbero mai pervenire all'interiorità umana e darvi il senso dell'universalità.

Si suol dire che anche la cristiana è una morale particolare, comandata ai fedeli dalla loro chiesa: è questo un grave errore.

Abbiamo detto che la morale cristiana è basata sulla morale naturale (quale formulata nel Decalogo), e che dovrebbe essere universale se gli uomini fossero da sè capaci di applicarla e farla valere; ed è incentrata nell'amore che Gesù confermò ed estese anche ai nemici. Chi può rimanere al di fuori di questo precetto, cristiano o no? Solo chi nega l'universalità umana e il principio di fratellanza. Ma d'altro lato chi può parlare veramente di fratellanza umana, se non quella religione che ci fa tutti creature di Dio, simili a Lui, e divenuti per grazia figli di adozione e tutti chiamati al suo divino consorzio? E chi può realizzare nella vita questo spirito di fratellanza se non chi può domare le sue passioni egoiste? Chi vi arriverà senza quell'aiuto spirituale che dà una religione non umana ma divina? È per questo che noi affermiamo l'universalità vera del Cristianesimo per tutti i tempi e luoghi, superando tutti i particolarismi di qualsiasi specie, e rinnovando sempre la sua missione di affratellare gli uomini nel nome di Dio.

Il Cristianesimo non è solo concezione ideale, prassi, etica e culto, il Cristianesimo è, come si sa, un'organizzazione positiva di fedeli, dentro e non fuori della società spirituale e soprannaturale, essa è indefettibile nella sua purezza e ricchezza divina, e può ben dirsi il regno di Dio, la sposa di Cristo, il tempio dello Spirito Santo, la depositaria fedele delle verità rivelate, la maestra degli uomini. Ma come organismo storico la chiesa non può non utilizzare i fattori terreni, presentarsi vestita di carne, composta di santi e di peccatori, di martiri e di traditori, di ministri degni e di altri indegni, di fedeli fervorosi e di altri tiepidi. L'organizzazione della chiesa utilizzerà ricchezze e poteri, sia a scopo buono di culto, sia a scopi personali ed egoistici, perfino con simonie e oppressioni.

La chiesa perciò è, sotto questo duplice aspetto divino e umano, a contatto con tutte le altre forme sociali, la famiglia, la classe, la città, lo stato, la società degli stati, influenzando e subendone le influenze secondo le fasi del processo e le diverse attività confluenti e divergenti. Mai la chiesa subisce una mondanizzazione totale, senza profonde riprese di spiritualità; mai il mondo tollera una larga ecclesiastizzazione senza reagire per

la sua indipendenza. In tali movimenti, alterni o sincroni, due larghe correnti si sviluppano nel complesso sociale: quella mistica e quella organizzativa. La mistica tende a un ideale che, pur particolare nella concretezza storica, è universale per il suo spirito: eccita sentimenti, alimenta sacrifici, commuove intere generazioni per il bisogno di rinnovarsi, riformarsi e rivoluzionare il mondo; e tale corrente è forza dinamica di ogni società scontenta della realtà presente e spinta a un futuro che ne colmi il vuoto e ne rifaccia il benessere.

L'altra corrente è la organizzativa, necessaria anch'essa in ogni società: per essa si articola in organismi il corpo sociale, si sviluppano gli istituti, si formano le leggi, e si assestano mano a mano i beni acquisiti da ogni nucleo sociale, convogliandone anche i difetti. Ogni realtà concreta è limitata: il limite stesso rende insufficiente quello che si è realizzato; con l'uso, i valori ideali che le forme organiche esprimevano nel loro formarsi, si attenuano e svaniscono. Resta la lettera morta quando più non c'è lo spirito che vivifica le costruzioni umane. Così il lavoro di ogni organizzazione dovrebbe essere continuo e sincrono a quello di rinnovamento. Ma la conservazione è pur essa necessaria; coloro che ne hanno la responsabilità temono i rinnovamenti rapidi e convulsi, mentre i mistici presi dall'ideale da conseguire arrivano a svalutare troppo quel che è stato costruito.

Tale alterna vicenda è in primo luogo nel nostro spirito (e bisogna bene apprezzarla per lo sviluppo interiore); ed è in tutti i gruppi sociali veramente viventi; ed è nel complesso della società umana, nel continuo muoversi di gruppi e svilupparsi di attività. Nella chiesa la stessa vicenda non manca, ed è portata a un livello superiore, perchè quel che si deve conservare e quel che si vuol rinnovare e riconquistare ha sempre un valore spirituale ed è basato sopra una virtù perenne soprannaturale. È perciò che avvengono le grandi crisi che commuovono tutta la società fino al fondo, come le persecuzioni, gli scismi, le eresie, la riforma e la controriforma, e così di seguito fino ad oggi, riempiendo la storia in tutti i secoli. Che meraviglia che tali movimenti spirituali si siano ripercossi nella stessa vita terrena, negli interessi immediati di classi e di popoli, nelle configurazioni culturali e artistiche, nelle formazioni politiche ed economiche?

Qualcuno potrebbe opporci che dall'Enciclopedia in poi, i movimenti misticizzanti nella società non partono più dalla chiesa; il mondo ha avuto motivi ideali propri per rinnovarsi, che la stessa chiesa o ha subito o ha combattuto: la libertà, la democrazia, il socialismo, e oggi ancora il nazionalismo, il bolscevismo, il fascismo e il nazismo; comunque possano essere apprezzati, entrano nelle categorie di ideali umani. Bisogna avere una chiara visione storica per rendersi conto che ogni epoca esprime i suoi ideali con i mezzi che ha a sua portata. Nel medioevo, per esempio, la questione sociale si esprimeva in termini teologici, non perchè avesse una natura diversa dalla questione sociale dei tempi moderni, ma perchè nel pensiero, nella cultura e nell'organizzazione di allora prevalevano i motivi religiosi. Onde gli *Spirituali* sostenevano che la chiesa non potesse possedere, appoggiandosi a una loro interpretazione del Vangelo; i *Wicleffiti* andavano più a fondo nella teologia, dicendo che solo i giusti potessero avere ricchezze e poteri e non i peccatori. Le formule erano erranee, ma lo scopo era quello di limitare o abolire le ricchezze ecclesiastiche e di purificare il potere dagli abusi della ricchezza. Nei tempi moderni non è il clero il detentore della ricchezza, ma il capitalismo anonimo o lo stato socializzato. Il problema della partecipazione alla ricchezza (eterno problema sociale) va posto in altri termini che non quelli teologici o scritturali: ma nell'uno e nell'altro caso, la morale cristiana ha la sua parola da dire e la sua norma da fissare.

Quel che fa differenza fra il passato e il presente si è che i movimenti laici misticizzanti presentano un complesso ideale puramente terreno, mentre quelli cristiani (fossero anche eretici) presentano gli stessi problemi umani rivestiti di note spirituali e soprannaturali, da realizzarsi in questa vita ma per raggiungere una finalità superiore nell'altra. Tale diversità è dovuta all'orientamento naturalistico del pensiero, che si è andato distaccando non tanto dal Cristianesimo quanto da ogni idea di soprannaturale. Ma non si creda che tali movimenti naturalistici possano conquistare le anime se mancano di contenuto finalistico e a fondo religioso. Il soprannaturale vi è negato, ma la natura per conseguenza è concepita o sentita panteisticamente;

il culto a Dio vi è soppresso, ma prendono il posto di Dio l'umanità, la razza, la classe, la nazione, lo stato, ogni altro simbolo della realtà umana; gli uomini che incarnano tali idee diventano quasi divinità indiscusse.

Simili fenomeni che possono attingere al fanatismo collettivo sono storicamente transitori: si ebbe il culto della dea Ragione durante la rivoluzione francese; Napoleone provò l'ebbrezza della quasi divinizzazione; la libertà ebbe i suoi alberi, la tirannia ha sempre i suoi turiferari. I filosofi anticristiani non si fermano a queste divinità effimere e sensibili; sotto la guida di Hegel hanno divinizzato lo stato, messo al culmine delle manifestazioni dello spirito. Per essi la chiesa di oggi, dopo gli splendori e la potenza del medioevo — quando in sostanza funzionò da stato — non è che un fenomeno di sopravvivenza, dovuto all'inerzia mentale e alle abitudini ataviche, alle quali la gente colta e il popolo evoluto si sottraggono mano a mano che la cultura si fa strada e soppianta tutti i miti. Essi non si accorgono che presso coloro che hanno abbandonato ogni concezione cristiana della vita, ha fatto presa quella formazione di miti naturalistici che dalla dea Ragione al nazismo e al marxismo ha coperto centocinquant'anni di esperienze laiche, assai più che le teorie intellettualistiche che avrebbero ridotto l'umanità a un'accademia.

Gli uomini si dividono sempre in due correnti: la mistica e la organizzativa, che secondo i tempi e i luoghi assumono nomi e atteggiamenti diversi, e che spesso si scambiano o alternano gli influssi e gli effetti. Il Cristianesimo non è mai estraneo, come alcuno può credere, a tutti i movimenti di qua e di là, anche se essi assumono carattere laico e mondano, perchè nulla vi è nella vita umana che non sia influenzato dai più alti e nobili ideali, nulla che sia estraneo all'evidenza della verità e alla presa dell'amore. Ogni epoca ha le sue caratteristiche: la chiesa è sempre la stessa come organismo istituito da Cristo a fini soprannaturali; ma nella sua parte umana è diversa oggi da quella antica e medievale e dell'*ancien régime*. Nelle lotte moderne fu spesso confusa la parte umana e variabile con la parte istituzionale e permanente. Non tutti vollero o seppero fare tale distinzione; le ire popolari e le fredde lotte dei governi contro

la chiesa investirono spesso la sua dottrina, la sua missione, la gerarchia e i sacramenti, trasformando le ragioni politiche in persecuzioni religiose.

Oggi la chiesa cattolica ha perduto ogni compartecipazione al potere politico, quasi tutto il suo patrimonio, l'influsso organizzato del clero nelle forme sociali — presidi umani adatti ai tempi —: ma essa è moralmente più forte, più diffusa nel mondo, il suo capo è più ascoltato e rispettato, la sua disciplina più efficace, l'orientamento religioso spirituale e mistico più evidente, l'influsso sociale più profondo. Mentre l'ordine sociale-politico, dal quale essa è separata (nonostante i contatti concordatari o eventuali), essendosi quasi completamente laicizzato, mostra una continua incertezza di principi etici e giuridici, di concezioni politiche e sociali, di disciplina e di comprensione; gli uomini più responsabili e più veggenti sentono il bisogno di richiamarsi ai valori cristiani, alla civiltà tradizionale, di sottolineare parole d'appello di papi, vescovi e capi di chiese dissidenti, d'incitare alla educazione cristiana della gioventù, di guardare al Cristianesimo come faro di salvezza. Dall'altro lato la chiesa non è di questo mondo ma è in questo mondo; essa non può nè deve negare al mondo il suo apporto anche nel campo degli interessi terreni, elevati alla comprensione di valori spirituali e subordinati ai fini superiori dell'uomo, sotto pena di estraniarsene e divenire meno efficiente nel suo stesso ministero spirituale, oppure, quel che è più grave ancora — ed è avvenuto nei momenti d'incertezza negli orientamenti della vita sociale — di subire essa stessa l'influsso mondano e la deviazione particolaristica.

Il fatto storico che precisa e chiarisce la funzione permanente del cristianesimo nella società, là dove la chiesa ha potuto organizzarsi, è quello della partecipazione diarchica al potere governante. La diarchia di stato-chiesa o di chiesa-stato (secondo le epoche) è uno di quei fatti storici che fino ad oggi non è stato bene esaminato dal punto di vista della struttura sociale; noi ci siamo sforzati di metterlo in luce in vari studi (*). Qui basta al nostro scopo farne un rapido cenno. Intendiamo per diarchia

(*) LUIGI STURZO, *La società, sua natura e leggi*, Bergamo, Atlas, 1949; *Chiesa e Stato*, Bologna, Zanichelli, 1958-59, voll. 2.

una partecipazione autonoma al potere sociale; benchè la chiesa non abbia per suo fine di assumere parte del potere civile degli stati, pel fatto dell'esercizio della sua funzione religiosa v'influisce, sì che moralmente ne è partecipe. Essa non può restare indifferente alla costruzione della società civile, alle sue leggi, alla sua cultura ed educazione, alle sue interferenze nella vita ecclesiastica, alla tutela del diritto, all'assistenza dei poveri; e soprattutto essa non può non rivendicare per il suo ministero religioso quella libertà che la mantenga spiritualmente indipendente.

Si sono studiate tante formule teoriche nel corso dei secoli circa i rapporti fra chiesa e stato; la più famosa e fondamentale è quella di Gelasio I, del secolo V. Essa tendeva a separare le funzioni e a garantire l'autonomia dei due poteri. Ma è la storia che realizza, compone, crea; le formule più felici sono sottoposte alla prova dei fatti. La delimitazione dei campi d'azione e d'influenza, in periodi di confusione e di sovrapposizione spontanea non riuscirà che ad essere una ben vaga direttiva. Quando sono gli stessi uomini che compongono la società e fan parte della chiesa, non riescono a mantenerne la dualità, ma tendono all'unificazione dei poteri; e non potendo sopprimere la chiesa nè lo stato, tendono a passare i poteri della chiesa nello stato o quelli dello stato nella chiesa, creando o una subordinazione oppressiva o una confusione intollerabile. Non potendo queste fasi essere permanenti, si è venuta a formare fra stato e chiesa una più o meno tacita diarchia.

Vari ne sono i tipi storici: il cesaro-papismo bizantino, l'organizzazione romano-papale, il sacerdozio e impero medievale, il giurisdizionalismo concordatario, l'unificazione ecclesiastica nel monarca delle chiese riformate, la separazione o diarchia indiretta (*). Nessuno mette in dubbio che da Costantino sino alla fine dell'*ancien régime* la chiesa ha avuto di fatto una partecipazione al potere dello stato, e nell'epoca moderna con il concordato napoleonico e con altri concordati stipulati con molti

(*) Nelle citate opere ho parlato di *diarchia individualista* (e non indiretta), basandola sulla concezione individualista della riforma (libero esame) o della forma democratico-liberale dello stato del secolo XIX.

stati, tale partecipazione, pur limitata, è continuata a sussistere. Si suole negare alla chiesa un reale potere autonomo, come facevano i legisti e i giusnaturalisti, presentando i vari istituti storici del passato o come usurpazioni ecclesiastiche o come concessioni regie. Nel fatto, non potendo ostacolare un tale potere, si cerca di subordinarlo ai fini temporali. Ma coloro che la pensano così non riflettono bene sui valori sociologici nè su quelli storici che la chiesa rappresenta, garantisce e fa valere.

A guardare il problema dal punto di vista sociologico, noi ci basiamo sulla teoria delle forme fondamentali della società che sono inconfondibili per natura e che tendono alla propria autonomia — la forma familiare, la politica e la religiosa (*). Se nel fatto troviamo fra di esse interferenze e confusioni, in ogni epoca, anche nella precristiana, notiamo che ciascuna ha la propria figura e realtà e il potere che le compete. Guai all'umanità se la società fosse tutta e nient'altro che potere politico, come pretendono i totalitari moderni; cesserebbe (se fosse possibile) la realtà organico-sociale. Sono questi eccessi che creano le grandi reazioni. Ora, se anche in società non cristiane, dove la religione positiva può fondersi con la famiglia, il clan, la dinastia, dove la religione è particolaristica e frazionata, pure la forma religiosa manteneva o mantiene una sua propria esistenza spesso al disopra dei reggitori temporali; come poter pensare che ciò potesse scomparire nell'epoca cristiana, quando una religione rivelata si è costituita in chiesa universale, con i suoi codici, la sua struttura e gerarchia, il suo potere, che viene esercitato in nome di un Dio unico e universale? Non c'è altra scelta possibile da parte dello stato che o l'intesa o la tolleranza o la persecuzione; cioè o la diarchia organizzata o la diarchia di fatto, o la lotta diarchica.

Contro coloro che sognano la sterminazione del Cristianesimo, noi affermiamo la sua indistruttibilità, anche in nome dell'esperienza storica. Si dirà che noi ipotechiamo il futuro, non potendo sapere nè prevedere quel che sarà l'umanità di qui a tremila anni. Ciò è vero: però ci sono certi fattori fondamentali nella società che nessuno potrà disconoscere, e il primo è quello reli-

(*) LUIGI STURZO, *La società, sua natura e leggi*, cap. I, par. 9.

gioso; finchè l'umanità non potrà eliminare da sè la forma religiosa di società, sussisteranno anche le religioni positive. Fra esse il Cristianesimo si aderge in modo che non può essere messo loro a paragone; sognare forme di religioni statali o civili o razziali, è cadere nel totalitarismo statale. Il passato è là: nè scismi, nè eresie, nè persecuzioni hanno soppiantato il Cristianesimo.

Si dice che esso oggi non ha più reale influenza sul pensiero e la cultura moderna, e che lo stato ha preso il posto della chiesa nell'educazione, nella famiglia, nell'assistenza pubblica: il ruolo della chiesa nel mondo va sempre più diminuendo e col tempo finirà del tutto ogni sua influenza. Abbiamo visto più sopra che in questo tentativo di svalutazione dell'azione della chiesa nel mondo c'è un equivoco storico. L'intervento della chiesa nella vita civile, politica e culturale, varia secondo le epoche, i popoli, i loro bisogni, lo stadio del loro sviluppo. Quando nessuno pensava all'istruzione o alla beneficenza, la chiesa creava le sue scuole parrocchiali e i suoi ospizi e monti di pietà. Ora che lo stato e i grandi enti curano le assicurazioni sociali e gli ospedali, la chiesa si limita all'assistenza morale e religiosa. Quando la chiesa aveva ricchezze e proprietà doveva esercitare il ruolo sociale che le veniva da tale posizione, anche nell'organismo dello stato (allora feudale o aristocratico); ora che sono i cittadini a organizzarsi in democrazia, la chiesa si limita a contribuire alla loro educazione morale e civile. Ma quando il proletariato è posto in condizioni economiche e morali di assoluta inferiorità e in preda al marxismo, le classi ricche lo trascurano e lo stato non interviene, come fu nel secolo passato, la chiesa suscitò il movimento cristiano sociale e Leone XIII intervenne con la sua celebre enciclica *Rerum Novarum* (1891).

L'attività anche esterna della chiesa è in sostanza religiosa e per fini religiosi; onde le sue grandi battaglie moderne, sul terreno della politica statale, sono state quelle per l'educazione cristiana della gioventù (contro la scuola o atea o indifferente), e per la integrità della famiglia contro la sua laicizzazione e dissolvimento, fino al divorzio, al controllo delle nascite e alla sterilizzazione di stato. È perciò che la lotta è stata portata anche nell'organizzazione statale, con la formazione di grandi partiti

apertamente cristiani, siano o no confessionali secondo i paesi e le epoche, e i democratici cristiani hanno preso, dove più dove meno, l'impronta di correnti mistiche. Ma se questi sono stati movimenti, benchè ispirati alla dottrina cristiana, in fondo autonomi e laici, quel che invece è andato sempre più dipendendo dalla chiesa fino a essere caratterizzata da Pio XI come apostolato laico, è stata ed è l'*Azione Cattolica*, che si va estendendo in tutti i paesi come un movimento spirituale di rinnovamento. A parte errori e difetti, che non mancano mai nell'attività umana, in questi — come in simili movimenti presso le chiese dissidenti — si riafferma il carattere del Cristianesimo di rispondere a tutte le situazioni e a tutti i bisogni e d'influizzare della sua dottrina e del suo spirito ogni società, anche la più refrattaria come la moderna. E perchè tacere del gran contributo della chiesa alle scienze, alle lettere e alle arti; il fiorire moderno di università in tutto il mondo; il numero sempre crescente di missioni, il continuo moltiplicarsi d'istituti, specialmente femminili, di educazione, di assistenza, di beneficenza, dei quali i più insigni per sacrifici sono i lebbrosari in Asia, Africa e America?

È curioso dover constatare che mentre da un lato si vorrebbe ridurre la chiesa all'impotenza e cancellare fin dal cuore dei giovinetti l'idea cristiana, con un'educazione naturalistica e laica, d'altro lato si accusa la chiesa o il papato di non intervenire o non intervenire efficacemente a favore delle cause giuste, per impedire i mali che affliggono l'umanità, per farsi valere presso i governi di paesi cattolici. L'accusa è stata ripetuta più volte a proposito della prima grande guerra, per l'atteggiamento preso dal Vaticano verso l'Austria-Ungheria, e in seguito a proposito delle guerre in Abissinia e in Spagna. Molti hanno dimenticato quel che fece Benedetto XV, e il suo celebre appello del 1° agosto 1917 per una giusta pace. È ben nota l'apostolica attività di Pio XII durante la seconda guerra mondiale. I suoi discorsi di Natale del 1939, 1941 e 1942 sono degni di un papa; e l'opera sua a favore della Polonia e degli altri paesi occupati, come a favore dei prigionieri delle due parti, non potrà essere misconosciuta. La sua neutralità venne dagli interessati criti-

cata, ma col tempo è stata meglio apprezzata di quanto non lo sia stata durante la guerra (*).

Non è questo un libro apologetico; così possiamo concedere che non tutti i cattolici nè tutti gli ecclesiastici seppero bene valutare e far valere quel che i papi han detto e scritto per la pace, da Leone XIII ad oggi; e che nel caso particolare delle guerre di Abissinia e di Spagna vi fu incertezza, debolezza, svalutazione della sicurezza collettiva e della solidarietà fra tutti i popoli, dimenticanza dell'inviolabilità dei trattati, del dovere della difesa dei deboli, dell'ingiustizia fondamentale del ricorso alle armi, quando altri mezzi umani avrebbero prima o poi rimediato ai mali che si lamentavano. Ma tutto ciò concesso, con le attenuanti necessarie ai casi e agli uomini, che perciò? Forse che la storia non ci presenta periodi assai più turbati, nei quali la voce dei papi era fioca, le istituzioni confuse, le direttive generali non avevano applicazione? E poi? Basta un momento: un uomo si leva a interpretare completamente il pensiero profondo del Cristianesimo nei suoi eterni valori.

Non attribuiamo alla chiesa la responsabilità che grava su l'Europa e sul mondo intero per la seconda guerra; essa è stata la conseguenza delle guerre e delle aggressioni precedenti, in Cina, in Abissinia, in Spagna, in Austria, in Albania, in Cecoslovacchia; essa è la conseguenza delle concezioni totalitarie anticristiane che comandavano metà d'Europa, ma anche della mancanza di fede nei principî morali e nel diritto internazionale, che è opera cristiana; coloro che l'hanno abbandonato, ieri e oggi, hanno tutti peccato, per infedeltà, debolezza e imprevidenza. E se gli uomini di chiesa ne hanno responsabilità, questa sarà loro ascritta.

Quel che oggi è necessario marcare per tutti gli uomini di buona fede, cristiani o no, è che tre sono le grandi battaglie dell'epoca presente, e non potranno nè affrontarsi nè vincersi se non con spirito profondamente cristiano. Una prima contro lo stato totalitario panteista, che vuole assorbire nel sistema politico e nel potere dello stato tutta l'attività umana anche spirituale; la

(*) Leggere: LUIGI STURZO, *Les guerres modernes et la pensée catholique*. Editions de l'arbre, Montréal, 1942.

seconda contro quel capitalismo sfruttatore che perverte le funzioni del denaro a danno della comunità e delle classi disagiate e contro la concezione marxista o storico-dialettica su base materialista che perverte l'anima del lavoratore; la terza per una costruzione internazionale di giustizia e di pace che sia così forte da evitare ogni guerra. In tutti e tre i casi è lo spirito di amore, di fratellanza, di solidarietà che deve trionfare.

Non la cultura sola, nè la potenza terrena, nè i ritrovati della scienza, nè il benessere materiale esteso a tutti, non l'abilità umana potranno arrivare ad affrontare e superare tali gravi compiti dell'epoca moderna. Il Cristianesimo come principi e dottrine, la sua chiesa come organizzazione positiva — e anche le chiese dissidenti e perfino le altre religioni per quel che contengono di verità e di amore — potranno fecondare e rendere efficaci gli sforzi umani verso un migliore avvenire.

La storia non per questo esaurisce il suo bene e il suo male, e non per questo la chiesa esaurisce le sue attività e attinge il suo fine di stabilire il regno di Dio sulla terra. Nuovi beni, nuovi mali per quelli che verranno dopo di noi. *« Si solleverà... nazione contro nazione e regno contro regno e vi saranno pestilenze carestie e terremoti in vari luoghi; ma tutto questo non sarà che il principio dei dolori... Allora vi perseguiteranno e uccideranno, sarete odiati da tutte le genti per il mio nome... molti si scandalizzeranno e si tradiranno a vicenda... molti falsi profeti sorgeranno e sedurranno... per il moltiplicarsi delle iniquità si raffredderà la carità di molti... Questo Vangelo del regno sarà annunziato in tutto il mondo per essere una testimonianza a tutti i popoli »* (Mt. 24, 7-14). Con queste parole Gesù profetizzava non solo la caduta di Gerusalemme, ma la storia del mondo, le vicende di persecuzioni, di eroismi, di cadute e di raffreddamenti dei fedeli, la funzione della sua chiesa di portare la sua testimonianza a tutti i popoli e in tutti i secoli.

VI.

NUOVI CIELI E NUOVA TERRA

Una fine della vita e del cosmo sembra che sia nel fondo della coscienza umana, così come c'è il cominciamento della vita e del cosmo. È naturale che la nostra vita personale, che ha un inizio e un termine, proietti la sua ombra e figura sul mondo intero, attribuendovi l'inizio e la fine. Del resto l'uomo non è solo una parte qualsiasi del creato, ma il compendio e l'interprete.

Ovidio cantava:

*Esse quoque in fatis reminiscitur adfore tempus,
Quo mare, quo tellus correptaque regia coeli
Ardeat, et mundi moles operosa laboret.*

(Metamorfosi: I, 256-258).

Lucano prese tale idea, come similitudine poetica, che doveva al suo tempo essere comprensibile al lettore:

*... Sic, cum compage soluta
Saecula tot mundi suprema coëgerit hora,
Antiquum repetens iterum chaos omnia, mixtis
Sidera sideribus concurrent, ignea pontum
Astra petent... totaque discors
Machina divulsi turbabit foedera mundi.*

(Farsaglia: I, 72-76, 79-80).

Gli scienziati che studiano i fenomeni fisici del cosmo non possono escludere che la terra, come attraversò un lungo periodo

di inabitabilità fino che potè arrivare alla vita delle piante, degli animali e dell'uomo, così attraverserebbe altri periodi successivi nei quali non vi sarà più vita. Quel che si dice della terra potrà ripetersi per milioni di astri dei quali poco o nulla sappiamo, ma non per questo escludiamo che siano o possano divenire abitabili prima, inabitabili dopo, o viceversa. Noi non conosciamo tanto delle risorse naturali del globo e dello sviluppo delle sue segrete forze da intravedere come possa mai la terra cessar di esser la nostra altrice madre. Sarà per estinzione di calore, sì che a poco a poco ridurrà gli uomini a essere tutti degli eschimesi, fino che neppure sarà possibile vivere fra i ghiacciai e finiranno tutti nel freddo mortale? Oppure saranno fiamme che verranno dall'interno? O cozzo di stelle che spezzerà la crosta terrestre?

Possiamo fare tutte le più strane ipotesi, aiutarci con le conoscenze fisiche e astronomiche più aggiornate, pensare che tutto ciò è lontano da noi centinaia di migliaia di secoli e che in fin dei conti non varrebbe la pena di occuparsene. In fondo, però, c'è un bisogno istintivo, quasi un gusto segreto, a speculare sopra un tale problema, come a scoprire un segreto ed averne un orientamento. Certo vi è qualcosa d'insito in noi che ci fa pensare che se tutto muta e le forze periscono, se noi stessi cessiamo questa vita terrena, se noi siamo itineranti verso l'infinito, anche il cosmo è itinerante, e compiuto il suo cammino non avrà ragion d'essere e sarà anch'esso trasformato o sarà cancellato dal registro delle cose che esistono.

Dio nel creare manifestò la sua gloria alle creature, e ciascuna al suo posto e per il periodo della sua esistenza serve a Lui e al suo disegno. Ci domandiamo: perchè in decorso di tempo tutto quanto esiste dovrebbe essere ridotto al nulla? L'idea del passaggio dall'essere al non essere ci ripugna, pur essendo la morte delle cose viventi la nostra quotidiana esperienza. Onde, a conciliare le nostre aspirazioni e speranze, noi che abbiamo coscienza di una sopravvivenza trasformante, pensiamo più facilmente all'indistruttibilità del complesso creato insieme alla caducità e trasformabilità dei singoli esseri. Tutto si trasforma, o in modi ciclici o in linee indefinite. Gli stessi viventi, soggetti come sono alla germinazione e corruzione, nel

ritornare alla terra o alle acque, danno luogo ad altri innumeri germi, fin che una vita sarà possibile. E se cessa la vita in un astro come la terra, nessuno può escludere la possibilità che essa non si sviluppi, o sia sviluppata di già, in altre miriadi di astri, quando la materia che li compone e l'atmosfera che li circonda avranno attinte le condizioni necessarie perchè esseri a noi sconosciuti possano avere vita, senso, intelligenza.

Le due ipotesi: quella di un cosmo in perpetuo dinamismo, sì che la fine è solo individuale e parziale, mentre il creato svolge le sue energie in una continuità temporale che non esige un termine; o l'altra di un esaurimento cosmico per crisi di forze a noi sconosciute, possono essere concepite come l'una che esclude l'altra ovvero essere conciliate in una sintesi di trasformazione. Noi propendiamo a credere in una persistenza cosmica che per gradi e per cicli renda possibile l'esistenza di creature viventi e intelligenti come l'uomo; e pensiamo che tali creature avranno anch'esse il loro inizio e la loro fine, il loro cammino storico, e le proprie crisi e risoluzioni, nelle quali Dio non manca di manifestarsi, secondo la sua provvidenza e secondo i bisogni di tali creature, perchè tutto concorra alla glorificazione divina.

La teoria di Blondel sul pensiero cosmico ci rende favorevoli alla tesi che fa del cosmo non il servo della terra e dell'uomo che l'abita per un periodo particolare, ma una sempre più larga e continua manifestazione del pensiero creatore. Secondo Blondel in tutti gli esseri si realizza un pensiero che si manifesta per gradi come una realtà insita; la quale, in ogni grado, postula uno sviluppo superiore allo stesso tempo che la condiziona, sì che l'ulteriore grado da un lato è pacificante e dall'altro stimola l'ascesa, finchè sbocca al pensiero pensante, che è quello che acquista coscienza del proprio essere come pure della realtà di pensiero che si trova in tutti gli esseri conoscibili. A tale pienezza tutti gli esseri creati partecipano, ognuno secondo la propria realtà e capacità, non come individui in sè completi e isolabili, ma come parte di un tutto, come premesse di uno svolgimento, che solo nella coscienza intelligente possono avere significazione. Sarà tale coscienza solo quella dell'uomo? o non sarà disseminata nell'universo per indefinibili cicli di vita cosmica trasformantesi sempre e sempre esistente?

Non mancheranno dei lettori ai quali l'idea di una tale perennità sembrerà contrastare con le nostre credenze sulla fine del mondo, ovvero che temeranno che il tempo prolungato in indefinito potrebbe, nella mente umana, prendere il posto dell'eternità. Non ci sarebbe in queste e altre preoccupazioni, più o meno istintive, una certa confusione circa il tempo e l'eternità? Vale la pena di fermarsi un poco su tale tema e averne una chiara cognizione.

Il tempo in concreto non è un'entità distinta dal cosmo, come se potesse darsi un tempo extra-cosmico, o un tempo precedente alla creazione, il che sarebbe nient'altro che un tempo fuori del tempo. Esso non è che lo stesso cosmo in quanto successione di fenomeni, potremmo dirlo il suo ritmo: l'idea del tempo può definirsi: l'espressione mentale del ritmo cosmico nella sua successione. Per formarsi tale idea l'uomo non può derivarla che dal ritmo della sua esistenza sensibile, che più lega la sua con la successione delle cose che lo circondano: i giorni e le notti, le lunazioni, il giro annuale del sole. Non c'è epoca o popolo che, pur variando i metodi e gli apprezzamenti, non si regoli al ritmo solare e lunare e non ne senta il processo decorrente che chiamasi tempo.

Si possono cogliere altri ritmi, da quello della propria vita personale, al ritmo della luce; il primo subiettivo e variabile è quello che dà a ciascuno il senso del tempo, alternando la rapidità alla lentezza in rapporto alle proprie disposizioni del momento; il secondo scientifico, solo di recente precisato, ha aperto vasti e sconosciuti orizzonti da potere apprezzare la coesistenza, l'armonia, l'immensità indefinibile dell'universo. La base ritmica è essenziale all'esistenza, al moto, alla vita. Essa è misura di estensione che si trasforma nella durata; sì che la durata in tanto diviene concepibile in quanto vi è coesistenza, il tutto in tanto è concepibile come coesistenza in quanto vi è armonia di ritmi. Il tempo manifesta un aspetto di questa immensa costruzione, quello della durata, che non potrebbe ottenersi senza l'intrinseca potenzialità ad un ritmo universale al quale si coordinano tutti gli altri ritmi. Di qui un duplice modo di considerare il tempo, come una successione in riferimento a fatti particolari di cui seguiamo una linea — ogni individuo potrebbe precisare la sua traiettoria —; o come un ritmo simultaneo comprensivo,

che conglobando tutti i ritmi particolari li risolve in un processo superiore unico.

È sotto questo aspetto che il tempo, concezione umana del ritmo solare, è comprensivo del nostro processo storico, il cui ritmo, unico perchè intellettuale, è condizionato dalla successione come dalla estensione delle cose. Ciò nonostante — ed è questo il suo aspetto superiore — le idee e i valori morali che il processo storico sprigiona, non soffrono il ritmo temporale, sopravvivono agli uomini e ritornano a vivere quando erano già dimenticati. Sotto altro lato, anch'essi sono sottoposti al tempo, purchè siano fissati, realizzati e rinnovati in opere esterne, in leggi, istituti, lavori d'arte; anzi essi stessi in certo modo prendono il ritmo del tempo e lo esprimono al loro modo, partecipando alla realtà del processo cosmico.

Sono le idee e i valori morali, che, superando il ritmo del tempo al quale partecipano, ci danno un concetto iniziale dell'extra-temporalità, di una durata pensabile senza successione; si potrebbe dire che segnano il passaggio fra i due piani: il temporale e l'atemporale; per essi noi possiamo in certo modo renderci conto che cosa sia o possa essere l'eternità.

Quando diciamo che Dio è eterno, intendiamo non solo che Dio non ha avuto principio e non avrà fine, ma anche implicitamente che non ha nè successione nè cambiamenti; idee queste che escludono quelle di incompletezza, limitazione, potenzialità, cioè di un finito e quindi sotto diversi aspetti soggetto allo spazio e al tempo, alla integrazione e disintegrazione: Dio eterno è lo stesso che Dio in atto, atto puro, atto infinito. L'idea di eternità è implicita nell'idea di cosmo. È il cosmo che fa il tempo con il suo ritmo; è Dio che fa l'eternità con il suo atto. Ogni altra eternità non potrebbe essere che partecipazione di quella divina; tanto più vera e reale eternità quanto più intima e piena partecipazione di Dio. Angeli e anime beate partecipano alla sua eternità per quel che è possibile in esseri creati, cui è donata la visione beatifica e secondo il grado di visione. E poichè vedendo Dio si accresce la loro partecipazione in Lui, così possiamo dire che mentre Dio è l'atto eterno, gli esseri beatificati sono eternizzati nell'atto divino.

Da quanto sopra, risulta ben chiaro che non è da confondere

l'eternità di Dio con la continuità senza termine di un processo temporale, sia pure quello di tutto il creato. Quando si pensa a un mondo che non avrà fine, si immagina un ritmo temporale di successioni continuative, che a ogni suo istante è limitato, mentre nella visione del suo processo futuro si considera come illimitato, benchè limitabile. È lo stesso gioco ottico dello spazio. Questo nella sua attuale esistenza non potrà concepirsi che limitato alla materia realmente estesa; lo spazio non è altro che la realtà cosmica nell'estensione della materia (come il tempo è la stessa realtà cosmica nel suo ritmo e successione). Tale realtà in atto (il presente), non può essere che limitata, ma la sua potenzialità è illimitabile; perchè la serie dei mondi può sempre aumentare il numero senza mai potersi dire che lo spazio sia coperto, perchè nuovo mondo è spazio a se stesso. E come nessuno può dire a Dio di cessare di creare, nè affermare che Egli sia impotente a dare alla sua creazione una spinta continuativa, così nessuno può assegnare al creato un limite sia estensivo che temporale.

Quando si dice che il mondo è eterno *a posteriori* s'intende che esso non avrà termine; ma qui la parola « eterno » è presa in senso analogico, e vuol dire solo interminabile perchè la durata temporale non avrà fine. Lo stesso significato si dà all'ipotesi della quale discute san Tommaso, della possibilità della creazione del mondo *ab aeterno*. Come si può pensare, in ipotesi, un prolungamento temporale nel futuro senza un termine, così si può pensare, in ipotesi, un prolungamento temporale nel passato senza un termine fisso nel quale si possa dire: questa è la data della creazione (*). Nell'un caso e nell'altro, sia che il processo temporale si prolunghi nel passato, sia nel futuro, è sempre il tempo che si prolunga, è il ritmo processuale del creato, non mai l'eterno, che si realizza. Nel fissarlo in atto non possiamo a meno di pensare a un inizio e a una fine, cioè di pensarlo limitato; se ne prolunghiamo il tempo o lo spazio.

(*) Superfluo dire che tale ipotesi non ha nulla a che vedere con la teoria che il mondo, materia o spirito, sono increati, cadendo nel panteismo o nell'ateismo; per costoro il concetto di inizio *ab aeterno* si confonde con l'auto-esistenza della *Materia* o l'auto-attuazione dell'*Idea*.

non possiamo più precisarne i contorni. Che se ci riesce più facile pensare a un mondo prolungato in indefinito nel futuro che non nel passato, ciò dipende più dalle nostre forme immaginative di pensare che dalla possibilità dell'ipotesi filosofica.

Quel che c'interessa, nell'esame del problema del tempo e dell'eternità, si è come poter mettere in rapporto la coesistenza dei due piani e come fissarne per così dire le coincidenze, due delle quali interessano tutta la nostra vita, naturale e soprannaturale, la *Creazione* e l'*Incarnazione*. Ammesso che Dio è atto puro e che in Lui non ci sono successioni ma unica fruizione di sè, in cui tutto esiste e tutto si compone, dobbiamo escludere che ci fosse « un tempo », un periodo che potesse classificarsi come la solitudine di Dio senza nessuna opera *ad extra*. Tutto era in Dio, tutto presente in Dio anche quando, secondo il nostro modo di esprimerci, il mondo non era. La Scrittura usa lo stesso termine per indicare le generazioni del Verbo: « *In principio era il Verbo* » (Jo. 1, 1) e la creazione del mondo: « *In principio creò Dio il cielo e la terra* » (Gen. 1, 1). Questi due inizi non sono dello stesso valore, ma indicano che tutto ha principio in Dio. La differenza sta in ciò che la generazione del Verbo è necessaria in Dio così come la processione dello Spirito, mentre le operazioni dette *ad extra* non sono che atti liberi della sua bontà, nessuna cosa potendo fare appello a Dio della propria necessità limitandone la libertà. Così si fissano i due piani: l'uno l'eterno, atto puro e perpetuo; l'altro il temporale, ritmo di successione delle forze cosmiche che dal *fiat* prendono il loro inizio. La creazione, come inizio del ritmo temporale, può pensarsi cento milioni o mille milioni o centomila milioni di anni addietro, ma avanti a Dio è lo stesso momento del suo infinito presente.

Lo stesso potremo dire dell'Incarnazione. Non importa che noi conosciamo la data della nascita di Gesù e possiamo contare gli anni con il prima e il dopo Cristo; nell'atto eterno di Dio non si contano anni e non c'è un prima e un dopo Cristo, come qualche cosa di mutato nella divinità. Forse che creando il mondo Dio ha aggiunto qualche cosa alla sua essenza? Così assumendo la natura umana il Verbo non ha aggiunto niente alla sua essenza; nell'un caso e nell'altro è il temporale che ha manifestato l'eterno. Aiutiamoci con un esempio. Dante compose

la *Divina Commedia*, Michelangelo dipinse il *Giudizio Universale*; senza tali opere essi non sarebbero per noi quel che sono alla nostra stima e al nostro pensiero; ma essi sono lo stesso Dante e lo stesso Michelangelo di prima di aver creato quelle opere di genio, tale era la loro personalità da poterle produrre, e dopo prodotte la loro personalità non aumentò intrinsecamente, ma solo nell'opinione degli altri. L'analogia è chiara; Dio, creando, ha resa manifesta la sua infinita potenza agli esseri che lo possono comprendere. Dio è amore infinito; il Verbo, incarnandosi, ha manifestato tale amore a coloro che lo seguono. L'infinita potenza e l'infinito amore di Dio, che sono l'atto suo stesso uno e trino, non ha subito modifiche perchè si è manifestato alle creature, inserendo l'eterno nel temporale, come non ne subisce perchè il temporale delle sue creature si eternizzerà in Lui. Quando è Dio che discende a noi, possiamo anche dire che Egli si temporalizza con noi; quando siamo noi che arriviamo a Dio, possiamo dire che noi ci eternizziamo con Lui.

Che Dio si temporalizzi e che noi ci eternizziamo, sono frasi che bisogna bene intendere, per evitare errori. Abbiamo spesso parlato d'inserzione del divino nella storia, non è il caso di ripeterci. Circa l'eternizzazione dei beati è chiaro che non può misurarsi la nostra eternità con quella di Dio, essendo questa essenziale e la nostra partecipata; fra i beati stessi ci saranno tanti gradi di eternità quanti gradi di maggiore partecipazione alla sorgente della Vita. Quel che ci piace ripetere, perchè entri nelle abitudini del nostro pensiero, è che la durata non è un'aggiunzione all'essere, ma è lo stesso essere nel suo modo proprio di esistere; l'esistenza è nel suo grado una fruizione. Onde possiamo ben dire che il tempo della pianta o di tale animale non è lo stesso del tempo dell'uomo; e ciascun uomo ha il suo proprio modo di esistere e di fruire della sua esistenza: chi non ha notato che per i giovani il tempo è lento a passare e per i vecchi corre veloce? che per l'uomo occupato il tempo è breve e per il fannullone è lunghissimo? Così: l'eternità di Dio è atto puro, lo stesso Dio che si comprende e si ama; la nostra eternità in Dio è l'atto della visione beatifica, proporzionato alla nostra capacità comprensiva.

Si può anche opinare che qualche cosa di temporale noi por-

teremo con noi in cielo quando rivestiremo i nostri corpi. La vita sensitiva non ci sarà soppressa ma sarà immutata ed essa come tale esige successione e spazialità, anche se trascenderà, come in Cristo risuscitato, le leggi spaziali e temporali della vita presente. Ammesso che la condizione di gloria porterà in noi un continuo accrescimento di comprensione e quindi d'amore, possiamo pensare a un continuo passaggio di luce in luce, di chiarezza in chiarezza, di gloria in gloria, al quale anche i sensi parteciperanno, in un intimo processo che non potrebbe dirsi di potenza ed atto, ma piuttosto di atto che si accresce in indefinito.

Per avere un'immagine di quel che possa essere il presente eterno, l'atto che non ha contingenze e successioni, mentre il cosmo continua il suo ritmo temporale, del quale noi non saremo del tutto estraniati, possiamo domandarlo a quei mistici che, come san Paolo, viventi ancora, poterono essere in certo modo assorti alla visione divina. Fu un istante, un giorno, una settimana? Il conto non regge, fu un presente attuario mentre il presente terreno, correndo il suo ritmo verso l'avvenire, s'inabissava nel suo passato. Quel che qui è « un attimo fuggente », là è un presente senza alterazioni.

Cerchiamo nella nostra stessa esperienza di arrivare ad avere un'immagine qualsiasi di questo presente eterno. Una gioia, anche terrena, che ci afferra i sensi, ci fa perdere la coscienza del tempo. Diciamo che il tempo è volato e non ce ne siamo accorti. La contemplazione delle stelle per un astronomo, di un'opera d'arte per un artista, di una verità metafisica per un filosofo fanno perdere il senso del tempo; essi lo fruiscono assorbiti; può dirsi che hanno un'immagine dell'eternità, così come il fuoco dipinto è un'immagine del fuoco reale. Una delle arti che è tutta temporale nella sua manifestazione è la musica, ed è quella che può rapirci talmente da abolire il senso della durata, quando tutta la durata diviene musica. La sintesi di un pezzo di musica che è impossibile fuori del tempo diviene per noi « a-temporale » come una coesistenza simultanea, una costruzione reale immaginata nello spazio anzichè nel tempo. L'ascoltatore vero astraе dal tempo ed è trasportato dentro un ritmo che chiamerei assoluto. Non è assoluto ma se ne ha come una unica impressione. Dopo l'audizione musicale, la memoria cer-

ca di rifarsi, riducendo tutto a pezzi e rimette le varie fasi ritmiche nel prima e nel poi; ma la musica è svanita. Resta un'inserzione di essa nel tempo, il ricordo della sera, del luogo, della compagnia; la gioia, lo spasimo, impressioni passeggiere: la musica è svanita. Potrà ritornare, ma forse se ne proverà fastidio, stanchezza, si confronterà con la precedente audizione, si criticherà; allora è il tempo che soverchia il godimento artistico, guarderemo l'orologio per vedere quanti minuti sono passati. Più o meno simili impressioni si possono avere a teatro, in chiesa, in una sala, sentendo drammaturghi, oratori o poeti, purchè nulla ci sia che ci richiami al tempo. Immagini lontane, analogie sbiadite sono queste di una realtà immensa che è la nostra partecipazione all'eterno presente.

Benchè l'eternità si attribuisca anche all'inferno — e la parola è del Vangelo — pure, secondo il senso positivo che vi abbiamo dato, preferiamo parlare di perpetuità per indicare una condizione negativa come quella dell'inferno, dove non c'è fruizione di alcun bene, nè speranza di ottenerlo, nè possibilità di uscirne o di cessare di esistere. Quella piuttosto è una *a-temporalità* interminabile, anzichè un'eternità. Quando questa parola è presa a indicare insieme la durata del paradiso e dell'inferno, si fa un'astrazione mentale da tutto il resto e ci si giova dell'immagine di un tempo che non finisca. Per noi l'eterno è l'atto a cui si partecipa, e in tanto vi si partecipa sempre in quanto è l'atto eterno della Divinità.

Torniamo al tema che ci ha suggerito sì lunga, ma interessante digressione. Perchè si possa parlare della fine del mondo e della sua perpetuità con argomenti non ipotetici, bisogna rifarsi alle fonti scritturali e al pensiero cristiano. Nell'Antico Testamento gli accenni profetici mettono insieme l'avvento del Messia e la rinnovazione della terra e dei cieli. Così in Isaia (Is. 65 e 66) e in Daniele (Dan. 7). I due avventi sono prospettati in una continuità logico-storica e restano inseindibili.

Il Nuovo Testamento ci dà elementi ancor più connessi all'idea messianica sì da formare un tutto fra la prima e la seconda venuta del Cristo. Il tempo che le distacca, per quanto lungo possa essere, non ha alcuna importanza; quel che conta è la

ragione fondamentale di tale connessione: il salvatore e il giudice. Qui non siamo sul piano della semplice fine fisica del mondo o della trasformazione, ma sopra un piano spirituale: la ricognizione finale degli eletti, che han seguito la voce del Figlio di Dio, e quella dei reprobì che han rifiutato la salvezza. Ma non c'è disconnessione fra i due piani: l'uomo è il termine della creazione del mondo ed è il termine della venuta del Figlio di Dio nel mondo. Se l'umanità sulla terra verrà a cessare è perchè questo mondo come esso è, condizione naturale della vita umana, verrà a cessare.

Tanto nei Vangeli che nelle Epistole si ha la profezia che il mondo passa: « *Il cielo è la terra passeranno...* » (Mt. 24, 35). Il che concorda con il Salmo 101: « *Essi (i cieli) periranno ma tu rimani...* ». San Pietro nella seconda epistola dice ancor più chiaramente: « *Ma i cieli e la terra che sono adesso custoditi dalla stessa parola e riserbati al fuoco per il giorno del giudizio e la perdizione degli uomini empi* » (3, 7). Nella profezia di Cristo sulla distruzione del tempio e la caduta di Gerusalemme, quale si legge nei Vangeli sinottici, è evidente il passaggio dalla fine dell'ebraismo e il compimento dell'evangelizzazione delle genti al secondo avvento e alla fine del mondo. A parte i dettagli esegetici che comporta l'esame dei testi (*), quel che interessa rilevare dall'intero contesto sono due note che potrebbero essere prese per contraddittorie. Si afferma da un lato che il ritorno del Cristo sarà come la venuta di un ladro quando meno si aspetta: « *ma il giorno del Signore verrà come un ladro* » (2 Petr. 3, 10); « *voi stessi sapete benissimo che il dì del Signore verrà come un ladro di notte* » (1 Thes. 5, 2); anzi come un fulmine: « *come il lampo esce dall'oriente e guizza fino all'occidente, così sarà la venuta del Figliuol dell'uomo* » (Mt. 24, 27); come il padrone che arriva di notte, quando i servi fan risse e si ubriacano (ibid. 48-50); o gli sposi, quando le vergini fatue senza olio nelle lampade sono corse a comperarlo (ibid. 25, 1); e così via. Ma, dall'altro lato, in queste stesse profezie o in altri luoghi del Nuovo Testamento è detto che la fine del mondo sarà preceduta da

(*) Vedere: P. M. J. LAGRANGE O. P., *Évangile selon Saint Marc*, 1920, *selon Saint Luc*, 1921, *selon Saint Mathieu*, 1923, Gabalda, Paris.

segni in cielo e sulla terra, da persecuzioni contro i fedeli, dalla seduzione di molti da parte dell'Anticristo; e che il giudizio finale coinciderà con il fuoco divoratore e la trasformazione in cieli nuovi e terra nuova.

In tale visione finale il naturale e il soprannaturale, lo storico e l'escatologico, il reale e il simbolico sono misti insieme. Che meraviglia? Non è tutta la nostra vita, quale abbiamo cercato di studiare, un misto di tutto ciò, che comunque presentato indica sempre la tendenza unificatrice verso Dio? Allo studioso come al credente interessa su tutto cercare la verità che riluca della sua reale bellezza.

Gesù ci esorta a stare vigilanti alla sua venuta; ciò va inteso come avviso personale a ciascuno di noi. La sua venuta è la vocazione alla grazia, sia la prima grazia sia le susseguenti dopo la colpa. Bisogna stare attenti. Egli è come l'amante del *Cantico* che bussa alla porta: se non si apre passa via. La sua venuta è anche la morte, quando egli giudicherà ogni anima se degna di castigo o di premio. Nessuno sa quando la morte verrà; anche se vi siamo prossimi non crediamo mai che l'ora sia quella; quando arriva sembra una sorpresa a chi non vi è preparato. Non basta l'incontro segreto fra l'anima e il suo giudice: occorre un giudizio manifesto, generale, non dell'anima separata, ma dell'uomo intero con il corpo risorto, « *in risurrezione di vita o in risurrezione di giudizio* », come dice san Paolo (*).

I primi cristiani credettero imminente la seconda venuta di Cristo, « il giorno del Signore »; ma san Paolo ammoniva i Tessalonicesi, dicendo « *di non lasciarvi muovere nè per false ispirazioni nè per discorsi nè per lettera come venisse da me che sia imminente il giorno del Signore* » (2 Thes. 2, 2). E san Pietro a coloro che dicevano essere falsa profezia quella della fine del mondo, come se fosse dovuta venire subito, rispondeva con la

(*) San Paolo, benchè usi la stessa parola per la resurrezione di vita e per quella di giudizio — intendendo egli l'identico atto di riunione dell'anima al corpo — pure ne nota chiaramente la differenza. La vera resurrezione è quella di vita; della seconda vita, come dice san Giovanni, perchè gli eletti sono figli di Dio essendo essi figli della resurrezione. Gesù stesso disse ai Sadducei: « *neque enim ultra mori poterunt; aequales enim angelis sunt et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis* » (Lc. 20, 36).

magnifica sentenza del Salmista che « innanzi a Dio un giorno è come mille anni e mille anni come un giorno » (2 Petr. 3, 8). Bisognava spaziare nel tempo quel che le profezie sembravano concentrare in una fine creduta imminente. San Giovanni scriveva: « Figliolini, è l'ultima ora; e come avete udito che l'Anticristo deve venire, vi sono adesso molti anticristi; donde sappiamo che è l'ultima ora » (1 Jo. 2, 18). In san Giovanni la parola Anticristo è applicata tanto al principale nemico di Cristo, quanto agli eretici che uscirono dal campo cristiano. Ma i veri cristiani debbono restar fermi nella verità, nel Padre, nel Figliuolo e nell'Unzione di Lui (lo Spirito). L'ora novissima è tutto il periodo dalla prima predicazione del Vangelo nel mondo in poi; sempre vi saranno degli anticristi, dei falsi-cristi e falsi profeti, degli illusori, che sorgeranno dal seno dei cristiani, come all'epoca apostolica, e negheranno la verità e cercheranno di sedurre gli eletti.

Vista la prospettiva storica, dovranno passare dei secoli per arrivare alla formazione « di un solo ovile e un solo pastore », alla conversione totale degli ebrei prevista verso la fine del mondo, e alla venuta dell'Anticristo con l'apostasia e la persecuzione finale. San Paolo è categorico al riguardo: « Che niuno s'inganni in nessuna maniera, perchè ciò non sarà se prima non venga l'apostasia e si sia rivelato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'avversario che s'innalza sopra tutto quello che è chiamato Dio o che è oggetto di venerazione, al punto di sedersi egli stesso nel tempio di Dio, proclamando sè stesso come Dio » (2 Thes. 2, 3-4). E poco più sotto: « Allora l'iniquo si manifesterà e il Signore Gesù lo distruggerà col fiato della sua bocca e lo annichilirà con lo splendore del suo avvento. La venuta di costui avrà luogo per opera di Satana, con ogni potenza e segni e prodigi bugiardi e con tutti gli inganni d'ingiustizia... » (ibid. 8-10).

Potrà domandarsi come sarebbe possibile che dopo che il mondo sarà divenuto un solo ovile e un solo pastore, e che gli ebrei saranno anch'essi tutti convertiti, possa un uomo satanico prendere tale posizione da scatenare una persecuzione quale mai prima e da indurre all'apostasia il mondo. C'è da meravigliarsi? Quante volte paesi e nazioni cristiane sono cadute nell'aposta-

sia? Forse che il popolo ebreo, appena liberato dalla schiavitù egiziana, mentre Mosè parlava con Dio e ne riceveva la legge, non si fece il vitello d'oro, cadendo nell'apostasia? Il Cristianesimo del IV secolo, appena uscito da oltre due secoli di persecuzione, non divenne in gran parte ariano? Nell'epoca moderna, la Francia, la figlia primogenita della chiesa, non cadde nell'apostasia pubblica durante il terrore? Anche ai nostri tempi, la Russia bolscevica e la Germania nazista han ripudiato apertamente il Cristianesimo, mentre lo stato totalitario sotto varie forme diffuso in Europa è divenuto un segno d'idolatria.

Dom Delatte, nella sua esposizione delle Lettere di san Paolo, afferma che l'apostasia mondana si è sviluppata come un processo di diminuzione dei poteri pubblici della chiesa; egli ne fissa le tappe: opposizione dei legisti alla chiesa, la riforma, la rivoluzione. Tale interpretazione storica non ci sembra fondata; e ne facciamo qui cenno perchè Dom Delatte non è il solo a credere a un Cristianesimo integrale culminante nel medioevo (o piuttosto in uno o due secoli del medioevo) e al processo decrescente da allora ad oggi, sì che la situazione attuale venga pensata come preparatoria alla venuta dell'Anticristo. Per giustificarla, occorrerebbe affermare che allora fosse raggiunto un solo ovile e un solo pastore con il ben limitato numero di cattolici dell'occidente, che formavano la chiesa medievale; mentre i cristiani dissidenti del prossimo oriente, della Russia, dell'Asia e dell'Africa, e il gran numero dei popoli non evangelizzati, erano assai di più che non i cattolici fedeli. Sembra che egli confonda Cristianesimo con cristianità: l'unità politico-ecclesiastica che allora faceva fronte al pericolo mussulmano. A parte che il nucleo dell'occidente cattolico non era poi un grande esempio di virtù cristiane, come si vide alle crociate. Non dimentichiamo le eresie, la simonia e il concubinato ecclesiastico, gli scismi piccoli e grandi, le lotte tra papi e imperatori, tra papi e antipapi, a parte i costumi del tempo, la servitù della gleba, le lotte feudali, le vendette di famiglia, le tirannie delle città e la scostumatezza delle corti. Ma, ciò che è più strano, tale interpretazione contrasta con la realtà religiosa di altri sette secoli di Cristianesimo nel mondo, ripieno delle virtù di tanti santi, di nuovi ordini religiosi, di slancio missionario, di puri-

ficazione ecclesiastica e di miglioramento di costumi civili e religiosi.

La giusta visione storica che si può formare con l'esperienza e la retta interpretazione scritturale è che i tempi novissimi, che seguiranno la divulgazione del Vangelo in tutto il mondo, avranno sempre cristiani eroici e santi e pseudo-cristi e pseudo-profeti; che la lotta tra il bene e il male è insita nel mondo e si svolge secondo che la Provvidenza la permette e gli uomini (cause seconde e libere) vi partecipano di qua e di là con le loro forze; in modo che tale lotta può vedersi, secondo i punti di vista, come sempre all'inizio e come sempre finale. Così potrà dirsi che « il giorno del Signore » è per arrivare, perchè il Signore è presente e conforta i suoi alla battaglia e dà vigore per resistere alle seduzioni e non permette che siano tentati oltre le loro forze; come pure che « il giorno del Signore » non è ancora arrivato, perchè « tutto ciò non sarà che l'inizio dei dolori ».

Verrà il tempo in cui il Cristianesimo predicato a tutti potrà contare tutti gli uomini nell'ovile di Cristo. Che perciò? Non sarà su questa terra l'eternità felice. Anche se uno sarà l'ovile, non mancheranno, come non sono mancate, le apostasie. I tempi si succedono, le generazioni passano; l'unità formata si deforma. Pensare che la Russia di prima del 1917 era tutta di fede cristiana, e da allora il Cristianesimo vi è stato ridotto a poche chiese o a sporadiche sette segrete, e la gioventù è cresciuta senza idee religiose e con l'odio anticristiano. Così potrà avvenire del mondo quando potrà essere unificato materialmente e spiritualmente da un potere anticristiano che ne afferri le redini. Dall'altro lato, come potrebbe avverarsi la profezia di una persecuzione inaudita se non vi saranno fedeli che resisteranno al potere dell'Anticristo? Questi prevarrà per un tempo, finchè il Cristo non lo ucciderà con la sua parola. Sia una uccisione reale sia una caduta spirituale (il testo paolino comporta le due interpretazioni), il senso è chiaro: il trionfo finale spetta al Cristo che verrà a compiere il suo mandato alla fine del mondo.

Ora possiamo, in certo modo, comprendere il passo di san Matteo, dove dice: *« Come ai tempi di Noè così sarà alla venuta del Figliuol dell'uomo. Come appunto nei giorni che precedettero il diluvio si mangiava, si beveva, si prendeva moglie e si*

andava a marito, fino al giorno in cui Noè entrò nell'arca e la gente non si accorse di nulla finchè venne il diluvio che portò via tutti quanti; così avverrà anche alla venuta del Figliuolo dell'uomo » (Mt. 24, 37-39).

Come potrebbe essere diversamente? Le genti saranno sedotte dall'Anticristo, i fedeli saranno perseguitati e messi a morte o fuggiranno nelle foreste e si nasconderanno nelle catacombe; e la vita decorrerà come ieri e oggi, come nei periodi agitati di guerre e persecuzioni, e si comprerà e venderà, uomini e donne sposeranno e avranno figliuoli, nessuno comprenderà che è la fine, tranne coloro che la sentono nel proprio cuore e vi si preparano come propria fine personale. La fine verrà, ma nessuno lo saprà. « *De die autem illa et hora nemo scit neque angeli caelorum nisi solus Pater* » (Mt. 24, 36). « *Allora i cieli passeranno con gran fracasso e gli elementi saranno sciolti dal calore e la terra e le cose che sono in essa saranno bruciate* » (2 Petr. 3, 10).

Sarà dunque la fine del cosmo che coinciderà con la fine dell'umanità, con l'uccisione dell'Anticristo e il giudizio finale? Lo stesso san Pietro, dopo aver detto di riflettere « *quali conviene che siate nel santo vivere e nella pietà aspettando e correndo incontro alla venuta del giorno del Signore, nel quale i cieli ardenti si scioglieranno e gli elementi si liquefaranno per l'ardore del fuoco* » (ibid. 11-12), aggiunge, pieno di confidenza: « *Ma noi aspettiamo, secondo la sua promessa, nuovi cieli e nuova terra nei quali abita la giustizia* » (ibid. 13). E nell'Apocalisse questa rinnovazione è vista come una realtà finale: « *E vidi un nuovo cielo e una nuova terra; perchè il cielo di prima e la terra di prima se ne sono iti e il mare non c'è più* ». Il mare per gli antichi era un elemento pauroso, un resto del caos che nel nuovo mondo non ci sarà più. Il tema dei cieli nuovi e terra nuova si trova in Isaia dove è scritto: « *Ecco ch'io creo nuovi cieli e nuova terra; e le cose di prima non verranno più nella memoria, nè più torneranno in mente. Ma godrete e gioirete eternamente di quelle cose ch'io creo...* » (65, 17-18).

È facile dare a « cieli nuovi e terra nuova » — l'ambiente di vita per gli uomini — un senso spirituale, il completamento delle promesse, il premio, il regno, il possesso di Dio. Nei passi citati un tale senso è messo in evidenza dagli stessi scrittori ispi-

rati. Non per tanto si è formata la tradizione di estendere il significato al cosmo, che non finirà nel nulla ma sarà trasformato, dopo che il fuoco avrà distrutto le opere dell'umano orgoglio, che per secoli hanno inquinato l'aria e la terra: il giudizio contro gli empi verrà esteso alle cose, al « mondo » come condanna di partecipazione, ma il creato resterà. Questa tradizione non solo non ripugna alle profezie sulla fine dell'umanità e il giudizio universale, ma vi s'innesta in modo che la continuità cosmica farebbe armonia con la *giustizia che, secondo San Pietro, abiterà i nuovi cieli e la nuova terra.*

In ogni epoca studiosi ed esegeti applicano all'ipotesi della continuità fisica del cosmo i dati scientifici che possiedono, se non altro a dimostrare che essa non ripugna alla natura contingente e trasmutabile della materia. San Tommaso, nella *Summa contra Gentiles* tratta *de statu mundi post iudicium*. Egli afferma: « Compiuto pertanto l'ultimo giudizio, la natura umana è posta per intero nel suo fine. E poichè tutti gli esseri che hanno corpo in certo modo sono fatti per l'uomo, è conveniente che lo stato della creatura corporea si modifichi perchè sia adatto allo stato degli uomini che allora saranno; essi difatti saranno incorruttibili, così tutto il creato materiale cesserà di essere nello stato di generazione e corruzione » (*).

L'argomento di congruenza di san Tommaso potrà sussistere anche con quelli più adatti al pensiero nostro. Cessando sulla terra le condizioni perchè la vita si mantenga — piante e animali — cesserà la possibilità di esistenza terrena per l'uomo. Ora, se tale cessazione di vita nel nostro pianeta sarà un avvenimento naturale per esaurimento o evoluzione di forze fisiche, ovvero un intervento miracoloso di Dio, ciò non farà differenza; perchè Dio può servirsi ai suoi fini tanto del corso normale delle cause seconde (che hanno origine e forza da Lui), quanto di cause ecce-

(*) « Peracto igitur finali iudicio, natura humana totaliter in suo termine constituitur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodam modo propter hominem, ut in libro tertio est ostensum, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt; et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tollentur generationis et corruptionis status » (C. Gent. I, par. IV. Caput XCVII).

zionali che manifestino più evidentemente la sua potenza e il suo volere. Così tutte le profezie apocalittiche sui segni precedenti la fine del mondo e sul fuoco che brucerà cieli e terra, possono essere interpretate nel senso di una suprema manifestazione di potenza, comunque ciò possa accadere, in forma naturale o preternaturale.

Il cosmo quale oggi lo possiamo pensare, non è limitato alla terra nè al sistema solare: è esteso a tanti innumeri sistemi e gruppi di sistemi, sì che noi stessi non arriviamo a fissarne con l'immaginazione un limite qualsiasi. Secondo noi, sarebbe un forzare i testi scritturali l'estendere la fine del nostro mondo a tutti i milioni e milioni dei mondi e legarne la sorte a quella dell'uomo vivente sulla terra. Abbiamo già accennato all'ipotesi, che facciamo nostra, che la vita è e continuerà a essere disseminata in tutto il cosmo, compresi gli esseri intellettivi, mano a mano che i singoli astri arrivano a divenire atti a condizionarla e svilupparla; allo stesso modo la vita vi cesserebbe quando nei singoli astri cessassero di agire le forze che la resero possibile. Così vi sarebbe in tutto il cosmo una specie di circolazione vitale — in modi e forme a noi ignote ma ipotizzabili per analogia con la nostra — sì che non avrebbe termine come circolazione perchè non avrebbe termine il cosmo nella perpetuità della sua pienezza creaturale; mentre ogni singolo gruppo vitale avrebbe la sua fine al tempo segnato dallo svolgimento delle condizioni naturali di ciascun astro.

L'ipotesi dell'esistenza di esseri intelligenti e coscienti in un numero sterminato di astri, meglio si confà alla teoria che il pensiero cosciente è l'acquisizione e il completamento del pensiero cosmico, — per usare una frase del Blondel, — pensiero cosmico che è il fine prossimo della creazione del mondo visibile (così anche san Tommaso) poichè l'essere intelligente è l'organo del creato che solo può in certo modo comprendere e adorare la gloria di Dio. Come nell'uomo sulla terra, così negli altri esseri intelligenti sugli astri abitabili, e per tutti i secoli, si compie la scala degli esseri corporei, in un'ascensione di vita e di pensieri, fin che si potrà sprigionare vivente e cosciente l'inno a Dio creatore. Noi possiamo così immaginare milioni e miliardi di creature itineranti verso Dio, in mezzo al roteare del-

le innumeri stelle, nel turbinio di un'immensa e perenne vitalità cosmica.

Chi c'impedisce di pensare che a tutti gli esseri in tutti gli astri abitabili sia stata o sarà rivelata l'incarnazione del Verbo e la Trinità, e che tutti siano chiamati alla vita soprannaturale e alla visione beatifica? E se la vista e il pensiero di tante stelle ci portano ad esaltare la potenza di Dio, come non lo sarà anche l'idea, sia pure ipotetica, che il nome di Gesù (così o altrimenti pronunziato che indichi lo stesso Figlio di Dio fatto uomo), sia o potrà essere conosciuto e lodato in altre miriadi di cieli stellari, per secoli e secoli? l'idea che circoli in tutto il creato il nome di Gesù come un coro che s'intreccia non solo di generazione in generazione umana sulla terra, ma di stella in stella, di mondo solare in mondo solare che nessuna mente può arrivare a contare, ad esaltare ancora di più la bontà, la larghezza e la sapienza divina? Invece di pensare i cieli muti che inneggiano a Dio solo con un moto che non ha intelligenza e coscienza, seguendo le leggi fisiche da Lui fissate, confortiamoci a pensarli arricchiti di miliardi di esseri, che in una vicenda continua di quelli che nascono e quelli che muoiono, sempre che duri il cosmo, vi saranno anime itineranti che levano la mente e il cuore a Dio e ne cantano la bontà, e anelano e sospirano a congiungersi eternamente a Lui.

E così che ogni essere si ricapitola in Dio come a proprio termine: tutte le creature inferiori sono ordinate agli esseri intelligenti e da questi interpretate ed espresse nel loro essere e grado, come una lunga preparazione e un ricco condizionamento di esistenza e soprattutto come mezzo di manifestazione spontanea della potenza e provvidenza divina. Gli esseri intelligenti sono appellati a Dio per la loro stessa natura spirituale, ma Dio li ha voluti ancora più vicini a sè e li ha elevati alla vita soprannaturale.

Ecco come la nuova società umano-divina s'instaura: Dio è il centro di origine e di finalità, di natura e di grazia, di via e di termine. Gli esseri puramente spirituali, quali gli ordini angelici, e tutti gli uomini, di prima e dopo Cristo, sono chiamati a partecipare a questa società; anche gli esseri intelligenti dissemi-

nati nel cosmo sono, in ipotesi, appellati alla conoscenza e all'amore di Dio. Fra tutti costoro, passati presenti e futuri, è costituita una società reale e ideale allo stesso tempo. La società è fra l'anima e Dio; Dio il padre e tutti gli esseri intelligenti i figli, chiamati a una partecipazione intima di benessere e di vita. Tale partecipazione di bene non può rimanere chiusa nell'anima di ciascuno, si espande nella carità verso gli altri, come un fiume di bontà che irriga gli argini dove passa e fertilizza i terreni che bagna. La società nostra è con Dio e con i fratelli ed è una società effettiva e produttrice di bene. La società naturale coesiste allo stesso tempo con la società soprannaturale, la conoscenza e l'amore naturale sono nobilitati e rivalutati soprannaturalmente. In uno stesso amore abbracciamo tutti, anche gli angeli del cielo, gli uomini che furono o che saranno, gli altri esseri intelligenti che noi non conosciamo nè abbiamo ragione di conoscere, ma che pensiamo esistenti nei mondi celesti.

Tutti siamo stati, siamo o saremo itineranti dal mondo creato verso un'infinità increata, Dio, che ci si darà siccome è: tutti, come si muovono i cieli, ci muoviamo verso il nostro termine. Personalmente è la morte che ci trasporta da questo a un altro mondo. Nulla sappiamo di sperimentale che cosa sia la morte; coloro che ci hanno preceduto in questo sbocco personale del genere umano, nulla ci possono dire della loro esperienza. Dio ha fatto misteriosa la morte perchè ciascuno di noi ne abbia un sacro timore insieme a una confidenza illimitata in Lui. La morte vista dalla vita è rivelatrice del mistero interiore della nostra anima. Coloro che non credono alla sopravvivenza dello spirito dopo la morte corporale sono infelici nell'ignorare le trepidazioni di tale passaggio e le speranze delle rivelazioni celesti. Ma lo stesso miscredente non è sicuro che tutto muoia, sì da non sentire una voce interiore che qualche cosa nell'uomo resiste alla morte, e se nessuno vedrà più in terra i cari che l'hanno preceduto e che egli ama ancora, pure li sente come se fossero vivi e a lui vicini.

Noi abbiamo fede nella vita eterna, e sappiamo che il primo che incontreremo, dopo morte, è il nostro Signore e Fratello, Gesù, che dovrà giudicarci secondo le nostre opere fatte di fede piena e di speranza e amore realizzato negli atti. Ci sarà molto

da dire sulla nostra vita, e se fosse questo il titolo della nostra speranza, sarebbe già caduco da sè stesso senza possibilità di rilevarlo. Il titolo vero e unico è il segno della redenzione vivificato dalla grazia e reso perenne dalla misericordia di Dio, che ci fa fiduciosi del passaggio, ci dà la speranza del perdono. E se anche dopo morte ci sarà da purificare gli effetti delle nostre colpe perdonate, il purgatorio sarà un crogiuolo necessario, mentre sappiamo di poter attingere per la comunione dei santi e le preghiere degli amici e parenti, ai meriti serbati nel tesoro della chiesa. Così anche il purgatorio è una società mistica, in cui si pregusta, soffrendo, l'amore e l'unione della società celeste.

Quando Dio si manifesterà a noi, allora sapremo quel che noi saremo, come dice san Giovanni: « *Carissimi, noi siamo ora figliuoli di Dio, ma non è ancora manifesto quel che noi saremo. Sappiamo che quando si manifesta saremo simili a Lui, perchè lo vedremo com'Egli è* » (1 Jo. 3, 2). In Dio la società sarà perfetta e si estenderà a tutti i beati, nella reciproca comunicazione di felicità, nella fruizione simultanea dell'amore di Dio e della sua visione e si riverserà a tutte le creature come espressione perenne e glorificante della bontà di Dio.

Questo sarà donato in singolo alle anime dopo la morte corporale, quando ne saranno degne; ma la conferma pubblica e completa sarà al giudizio finale, quando le anime rivestiranno i propri corpi risuscitati. Anche oggi, come gli ateniesi dell'Areopago ai tempi di san Paolo, molti irridono all'idea della resurrezione finale, che noi ripetiamo nel *Credo* come uno dei fondamenti della nostra fede, o al più dicono come gli scettici ateniesi: « *Di questo ti udiremo un'altra volta* » (Act. 17, 32). Ma san Paolo è chiaro: « *Il Signore stesso al segnale e alla voce dell'arcangelo e allo squillo della tromba di Dio, scenderà dal cielo e i morti in Cristo resusciteranno i primi* » (1 Thes. 4, 16). Che vuol dire resusciteranno? Lo stesso Paolo ce lo dice, dove afferma che Cristo... « *trasformerà il corpo della miseria nostra sì che sia conforme al corpo della sua gloria, ciò in virtù del potere per il quale può a sè assoggettare ogni cosa* » (Phil. 3, 21). Come potrebbe essere altrimenti? È la resurrezione di Cristo la ragione e la misura della nostra resurrezione: « *Cristo è resuscitato da morte primizia dei dormienti* », scriveva trionfalmente san Pao-

lo ai Corinti (1 Cor. 15, 20), dopo avere confutato coloro che ne negavano la resurrezione. Egli stesso, poco dopo, tenta di dissipare il dubbio di coloro che si domandano « *come resusciteranno i morti e con qual corpo ritorneranno?* » (ibid. 35). Egli risponde: « *Stolto! quel che tu semini non prende vita se prima non muore; e seminando non semini il corpo che deve venire ma un nudo granello di frumento o di qualche altra cosa. Ma Dio gli dà corpo nel modo che a Lui piace e a ciascun seme il suo proprio corpo... Così pure la resurrezione dei morti. Si semina corruttibile, sorgerà incorruttibile; si semina ignobile, sorgerà glorioso; si semina debole, sorgerà robusto; si semina un corpo animale, sorgerà un corpo spirituale...* » (ibid. 36-44).

Poco dopo questa magnifica prospettiva della resurrezione dei corpi, san Paolo assurge all'altezza del mistero del giudizio divino: « *Ecco un mistero che vi rivelo: tutti risorgeremo, ma non tutti saranno trasformati. In un momento, in un batter d'occhio, all'ultima tromba, perchè suonerà la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo cambiati* » (ibid. 51-52). Le parole di Paolo non ci spiegano il mistero, che oltrepassa l'umano intendimento, ma ci danno i termini di quel che sarà la resurrezione dei corpi e la loro discriminazione in incorrotti e trasformati e incorrotti ma non trasformati, i primi destinati alla gloria, gli altri alla pena.

Del giudizio finale spesso parlò Gesù o sotto forma di parabole o con parole aperte lungo i tre anni del suo insegnamento, come si legge nei Vangeli. È Gesù che insiste sul carattere solenne e collettivo di un tale giudizio. Vi si svela avanti a tutti lo stato di coscienza di ciascuno quale fu trovato alla fine della prova, degno di grazia o di condanna.

Due pagine dei Vangeli ci richiamano l'attenzione, e può dirsi che compendiano tutto il significato della nostra vita e del giudizio sovrano su di essa. La prima è quando Gesù rinfaccia alle città dove egli ha operato tanti miracoli la loro mancanza di fede nel non ascoltarlo e far penitenza. Leggiamo in san Luca: « *Guai a te, Corozain! Guai a te, Betsaida! Perchè se in Tiro e Sidone fossero stati fatti i prodigi che furono operati fra voi, già da lungo tempo prostrate in cenere e cilicio, avrebbero fatto penitenza. Nel giorno del giudizio, quindi, Tiro e Sidone*

saranno trattate men rigorosamente di voi. E tu, Cafarnao, che ti esalti fino al cielo; sarai sprofondata fino all'inferno. Chi ascolta voi, ascolta me, e chi disprezza voi, disprezza me; e chi disprezza me, disprezza colui che mi ha mandato » (Lc. 10, 13-16). Gesù si rivolge alle città come a un complesso sociale unito in solidarietà, per dar l'idea della reciproca influenza verso un fine comune. Credere nei miracoli, ascoltare la sua predicazione e quella degli apostoli (in essi figurata la chiesa), fare penitenza, è l'invito della salute. Chi ha avuto meno risponde per meno, come Tiro e Sidone; e chi ha avuto più risponde per più, come Betsaida e Cafarnao.

Un'altra pagina del Vangelo completa questa, facendoci vedere come sarà giudicata la corrispondenza pratica agli insegnamenti di Gesù; la pagina di san Matteo è di una bellezza e di una luce incomparabile. Egli scrive: « Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti gli angeli allora siederà sul trono della sua gloria. Tutte le genti saranno adunate innanzi a Lui ed Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capretti e metterà le pecore alla sua destra e i capretti alla sua sinistra. Allora il re dirà a quanti saranno alla sua destra: Venite, o benedetti dal Padre mio; possederete il regno che v'è stato preparato fin dalla fondazione del mondo. Perchè io ebbi fame e voi mi deste da mangiare; ebbi sete e mi deste da bere; fui pellegrino e m'avete accolto; fui ignudo e m'avete rivestito; fui infermo e mi visitaste; fui in prigione e mi veniste a trovare. Allora i giusti gli domanderanno: Signore, quando mai ti abbiamo visto aver fame e t'abbiamo dato da mangiare? e aver sete e t'abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo veduto pellegrino e ti abbiamo accolto? o ignudo e ti abbiamo rivestito? Quando mai ti abbiamo veduto infermo o in prigione e siam venuti a trovarti? E il re risponderà loro: In verità vi dico, che tutte le volte che avete fatto qualche cosa a uno di questi minimi tra i miei fratelli, l'avete fatta a me » (Mt. 25, 31-40). La condanna è data, per contro, a coloro che non hanno fatto nessun atto di misericordia; e alla loro domanda il re risponderà loro: « Io vi dico in verità, che tutte le volte che voi non avete fatto a uno di questi minimi tra i miei fratelli,

non l'avete fatto a me » (ibid. 45). E così è chiuso il giudizio, e il discorso di Gesù finisce: « E questi se ne andranno all'eterno supplizio, i giusti invece alla vita eterna » (ibid. 46).

Che meraviglia è per noi l'insistenza di Gesù a contare per merito di amore verso di Lui le opere di misericordia fatte ai fratelli umili sofferenti e diseredati? Il cammino del cielo parte dall'amore e arriva all'amore; l'amore fa conoscere la realtà, e la conoscenza di amore aumenta l'amore stesso. Il nostro aiuto affettuoso a quelli che soffrono ci porta a meglio conoscere e amare i nostri fratelli e a vedere in essi l'immagine di Dio, e tutto ci conduce a Dio, e per Lui e in Lui alla figliolanza adottiva che Dio ci ha elargito per sua grazia. Non c'è altra via: *chi non ama rimane nella morte*, dice san Giovanni; l'amore, solo l'amore è vita; la mancanza di amore è superbia, invidia, ira, accidia, avarizia, gola, lussuria; è l'egoismo che ci distacca dagli altri e da Dio, e ci condanna lontano da Lui e da ogni consorzio di bene.

La vera vita è amore: naturale e soprannaturale, umano e divino, sulla terra e nel cielo, in una funzione ineffabile nella quale noi pur assorbiti in Dio non perderemo la nostra personalità, ma la trasformeremo. Dio ci divinizza così che senza farci perdere la coscienza di essere uomini, ci fa sentire che siamo suoi figli, partecipi alla sua natura, beatificati dalla sua visione. Allora *« asciugherà Iddio ogni lagrima dei loro occhi, e morte non ci sarà più, nè lutto, nè grida, nè travaglio non ci sarà più, perchè le cose di prima se ne sono ite »* (Apoc. 21, 4). Non ci sarà il prima e il poi; le colpe, le lagrime di pentimento, le tristizie di cuore, tutto sarà trasformato dall'amore, levato via dalla nostra coscienza, in una « rinnovazione di gioventù ». Il passato è chiuso e l'avvenire non ci sarà più nè ci affiggerà con la sua ombra. Tutto è presente, è atto infinito a cui noi partecipiamo, l'atto stesso divino, mentre il tempo scorrerà ai nostri piedi, nel cosmo che nei suoi innumeri ritmi si unirà ai canti dei beati di « gloria a Dio negli altissimi cieli ».

« Io sono l'alfa e l'omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine... Io, Gesù, ho inviato il mio angelo... Io sono la radice

-e la progenie di David, la stella lucente del mattino. E lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! E chi ascolta dica: Vieni! E chi ha sete venga, e chi vuole pigli gratuitamente l'acqua della vita... Sì, io vengo presto. Amen. La grazia del Signore Gesù Cristo con voi tutti. Amen ». (Apoc. 22, 13, 16-17, 20-21).

APPENDICE

ARTICOLI A CARATTERE SPIRITUALE

1925-1943

MESSAGGIO AI VERI DEMOCRATICI CRISTIANI (*)

Trentaquattro anni, dacchè Leone XIII raccolse il grido delle classi operaie e ne segnò il cammino alla luce del Vangelo, non sono trascorsi invano nella dura esperienza dei popoli. Ma la grande guerra, frutto di sistemi capitalistici e di costruzioni nazionaliste di spirito pagano, oltre i danni morali prodotti, ha distrutto immense ricchezze che il lavoro, il risparmio e il sacrificio delle popolazioni avevano accumulate in mezzo secolo di pacifica attività; il disquilibrio che ne è venuto è enorme.

Oggi si ricompono la società, si ricostruisce la ricchezza, si riassettano gli stati, si riprende la vita; ma soffia gelido lo spirito di egoismo, e infuocato lo spirito di rivolta. La guerra armata dei popoli ha acuita la guerra economica e politica.

Il popolo è agitato ora da passioni economiche, e grida l'odio di classe; ora da passioni politiche, e si tortura nelle guerre civili. E i potenti dell'economia o della politica tentano di monopolizzare ogni attività; aumentano le barriere di protezione doganale o gli eserciti per terra, per mare e per aria; a loro vantaggio presentano ai popoli un nuovo Dio da venerare, la *nazione*; una nuova parola da credere: la *forza*; una nuova legge da seguire: la *violenza* e l'*arbitrio*.

Tornano gli egoismi a ingigantire nel seno stesso delle popolazioni cristiane, senza che ciò susciti grande ripugnanza a molti che cristiani si appellano.

Il ricordo della parola feconda di Leone XIII è un elemento di speranza. Essa è penetrata, è in atto in molte compagini sociali. Si possono forse dimenticare milioni di operai che non vogliono nè debbono accettare una politica di egoismi? Si pos-

(*) Nella ricorrenza dell'anniversario della *Rerum Novarum* (1925).

sono dimenticare tanti altri milioni di lavoratori, i quali, purtroppo, seguono altre bandiere che non la nostra? Ma la responsabilità va ai dirigenti della vita dei popoli che hanno monopolizzato scuola, famiglia, vita pubblica e privata: questi ora, per pura reazione, invocano non la legge cristiana dell'amore ma la chiesa, considerata come potente organismo, perchè essa protegga i loro interessi; ma la chiesa ripete anzitutto il precetto del Vangelo: *amatevi gli uni gli altri!*

Il nostro cammino è segnato: il movimento sociale dei cattolici non può farsi paladino degli egoismi di una classe contro l'altra; però il principio dell'armonia delle classi non è statico, ma dinamico; tende anzitutto a dare elevazione morale, intellettuale ed economica alle classi operaie. Non l'odio, ma l'amore; non la violenza, ma la giustizia; non la guerra civile o militare, ma la pace.

Tutto ciò non è solamente un principio di etica individuale, è per necessità uno sviluppo sociale e politico. La sua realizzazione non si poggia su semplici paternalismi di governi e di classi dirigenti; deve essere cooperazione cosciente anche della classe lavoratrice.

Questo vogliono realizzare i partiti cristiani sociali e popolari d'Europa; e perciò oggi, mentre aumentano la propaganda morale fra le masse, combattono più fortemente che prima della guerra contro i movimenti di reazione, i quali includono in sé invincibili egoismi ed enorme povertà morale.

La democrazia cristiana è il faro dell'avvenire.

(*L'Idea Popolare*, Bergamo, 23 maggio 1925).

2.

CROCIATA D'AMORE

Si dice: la legge dell'amore non è una legge politica; sta bene in chiesa, sta bene nelle famiglie, sta bene nei rapporti privati. Si regoli ognuno con i suoi principî, e quindi il cristiano farà

bene a seguire il precetto dell'amore, ma per conto suo. La società politica ha altre leggi: non può nè presupporre la legge dell'amore, nè ad essa ispirare i suoi atti; cadrebbe, si sfascierebbe!

È strano questo ragionamento: l'ho sentito ripetere tante volte con la maggiore serietà; ed invece è un ragionamento erroneo.

Gesù Cristo (secondo costoro) avrebbe così voluto la riforma dell'individuo, senza portare la sua efficacia in quell'ambiente sociale in cui l'individuo esplica la sua attività, e fuori del quale l'individuo non può esistere. Anche il non credente nota l'assurdo di tale affermazione.

La morale evangelica si fermerebbe, dunque, alla soglia della politica di fronte a un « proibito entrare »?

La giustificazione dell'odio, dell'uccisione per ragioni politiche verrebbe perciò da questo dualismo tra etica e politica, tra Vangelo e società umana?

Se così fosse, la politica al lume del cristianesimo sarebbe un male e quindi da fuggire.

È vero che molti oggi, anche cristianelli annacquati, posano a fieri censori di coloro che si occupano di vita pubblica; e definiscono la politica una sentina di mali, un elemento di corruzione, uno scatenamento di passioni; e quindi da starne lontani; costoro confondono il metodo cattivo con quella che è invece doverosa partecipazione del cittadino alla vita del proprio paese.

Invece la politica è per sè un bene: il far della politica è, in genere, un atto di amore per la collettività; tante volte può essere anche un dovere del cittadino.

Il fare una buona o cattiva politica, dal punto di vista soggettivo di colui che la fa, dipende dalla rettitudine dell'intenzione, dalla bontà dei fini da raggiungere e dai mezzi onesti che si impiegano all'uopo.

Il successo e il vantaggio reale possono anche mancare, ma la sostanza etica della bontà di una tale politica rimane.

Così ragionano i cristiani di ogni tempo e di ogni paese. E con questo spirito, l'amore del prossimo in politica deve stare di casa, e non deve essere escluso come un estraneo: nè mandato via facendolo saltare dalla finestra, come un intruso.

E l'amore del prossimo non consiste nè nelle parole, nè nelle moine: ma nelle opere e nella verità.

Non è opera d'amore proclamare il diritto di fare il massimo male ai nemici: nè è rispettata la verità quando si tace, di fronte al potente; questa è una massima immorale.

Noi cattolici italiani possiamo dire di essere mondi del sangue sparso in questo luttuoso dopo-guerra; però dobbiamo domandarci se abbiamo saputo dare efficacia politica alla nostra etica cristiana. Dobbiamo anche domandarci perchè le parole di deplorazione di ogni violenza, dette anche dal capo della chiesa, non abbiano avuto effetto, non solo presso una parte del popolo, ma anche presso i potenti, i quali pur dicono di voler rendere omaggio alla chiesa e di volerne favorire l'evangelizzazione.

Di fronte a tanto odio occorre bene una *crociata d'amore*. La chiesa nel medioevo, per impedire violenze e barbarie, promosse la *tregua di Dio*; e perchè non la si può promuovere anche oggi?

I pellegrini che per l'anno santo vengono a Roma a pregare, e che nello sfoltorio di riti, cantano lodi ai nuovi santi, quali santa Teresa del Bambino Gesù o il Curato d'Ars o le suore martiri della rivoluzione francese, sentono tutto il fascino dell'amore cristiano, che da Dio viene nel mondo, e dal mondo ritorna a Dio; essi non possono che pregare per una Italia che è pure il centro della fede cristiana; ma che non ha ancora superata la triste fase dell'odio, con la proclamazione dell'amore fraterno e cristiano anche nella politica.

Qualcuno sorriderà a queste parole, pensando che anch'io sono un uomo politico; e crederà che l'amore cristiano dovrebbe far cadere i partiti politici. Ma i partiti politici rimangono, quando sono prodotti di idee, di tendenze, di correnti e di interessi. Forse l'amore fraterno sopprime le giuste accuse avanti i tribunali, ovvero le controversie scientifiche, o le discussioni perfino nei concili dei vescovi?

Il cristianesimo non sopprime la vita; la corregge, la eleva, la perfeziona. Si può essere di diverso partito, di diverso sentire, anche sostenere le proprie tesi sul terreno politico o economico, e pure *amarsi cristianamente*. Perchè l'amore è anzitutto

giustizia ed equità, è anche eguaglianza, è anche libertà, è rispetto degli altrui diritti, è esercizio del proprio dovere, è tolleranza, è sacrificio.

Tutto ciò è la sintesi etica della vita sociale, è la forza morale della propria abnegazione, è l'affermazione dell'interesse generale sugli interessi particolari.

Lo spirito cristiano entri nella politica; altrimenti diverremo peggiori dei pagani.

Si inizi, dunque, *la crociata dell'amore nella politica*, ricordando quel che scriveva san Giovanni Evangelista, una figura molto più alta di tutti i Socrati, sia quelli di Senofonte, sia quelli di Platone, e che è nostro dovere ripresentare al mondo profano.

Ecco le sue parole sante:

« ... Un Comandamento nuovo scrivo a voi, il quale è vero in lui ed in voi; dappoichè son passate le tenebre e il vero lume già splende.

« Chi dice di essere nella luce, e odia il proprio fratello, è tuttora nelle tenebre.

« Chi ama il proprio fratello, sta nella luce e non vi ha in lui scandalo.

« Ma chi odia il proprio fratello, è nelle tenebre, e nelle tenebre cammina e non sa dove vada; perchè le tenebre hanno accecati gli occhi di lui.

« In questo si distinguono i figli di Dio e i figli del diavolo. Chiunque non pratica la giustizia non è da Dio, così pure chi non ama il suo fratello.

« Imperocchè questo è l'annunzio che udiste da principio, che vi amiate l'un l'altro.

« Non come Caino, che era del maligno, e ammazzò il suo fratello. E perchè lo ammazzò? Perchè le opere di lui erano cattive; e quelle del suo fratello giuste.

« Noi sappiamo che siamo trasportati dalla morte alla vita perchè amiamo i fratelli. Chi non ama, è nella morte.

« Chiunque odia il proprio fratello è omicida.

« Figlioli miei, non amiamo in parole e con la lingua, ma coll'opera e con verità. »

Chi dirà mai che questa pagina di vita non possa e non debba ripetersi oggi agli italiani che fanno della politica in nome della Buona Novella?

(*Il Cittadino di Brescia*, Brescia, 30 agosto 1925).

3.

IL CONGRESSO DEL VANGELO (*)

La mia adesione al congresso per lo studio e la diffusione del Vangelo, è, direi, superflua e non può avere altro significato che la riaffermazione della stessa mia missione sacerdotale che è partecipazione alla vita che rinnova il mondo ed eleva gli uomini fino a Dio.

E tutti abbiamo bisogno di meditare sulle pagine ispirate dei Vangeli perchè in esse è lo spirito di Gesù Cristo che è via, verità e vita.

Quale può essere mai la vita umana senza Gesù? e che cosa è il mondo senza Dio?

Nella mia esperienza di attività pubblica e sociale e nelle umane lotte nelle quali ho creduto mio dovere trovarmi a lato di tante anime assetate di bene, la vera parola sgorgante dall'intimo della rivelazione divina, che ha potuto avere efficacia su di loro, è stata sempre la parola dell'Amore, non come è pronunziata dal mondo, ma come è promulgata dal Verbo incarnato: Amore di Dio e del prossimo, compendio di ogni legge e profezia, compendio di ogni vita individuale e sociale.

Con i più vivi e fraterni auguri

LUIGI STURZO

(*Corriere del Mattino*, Verona, 9 settembre 1925).

(*) Lettera di adesione al congresso del Vangelo tenutosi a Bologna, pubblicata da « La Sorgente ».

ADESIONE AL CONGRESSO INTERNAZIONALE PER LA PACE (*)

« Mando la mia adesione al *V° Congrès Democratique International pour la Paix* che si terrà fra giorni a Luxembourg. Non mi è possibile intervenire, con mio vivo dispiacere. Ma sono presente in ispirito per affermare ancora una volta che non si può dar pace all'Europa se non col trionfo della vera democrazia, sopra tutti gli egoismi nazionalisti, e che non può trionfare stabilmente la democrazia se non si riconcilia col cristianesimo. Quel che sembra allontanare la democrazia dal cristianesimo è il pregiudizio che la chiesa sia alleata ai potenti e ne sostenga gli interessi, per averne essa stessa favori e tranquillità: ed è anche il principio fallace che ogni bene si esaurisca sulla terra e che ogni ideale si spezzi con la morte.

« Noi proclamiamo alto che la missione divina della chiesa non può essere ridotta a funzionare da strumento di regni, nè essere diretta ad alimentare le cruente divisioni dei popoli, ed insieme noi combattiamo contro ogni materialismo politico che si affermi sia in nome della nazione che in nome del lavoratore.

« Se accetterà tali premesse, allora solo la democrazia cristiana acquisterà un valore morale più forte di ogni valore politico, e la pace potrà essere assicurata alla nostra travagliata Europa.

« A questa pace senza compromessi di armamento, senza trattati egemonici, senza sfruttamenti di popoli vinti, senza odii alimentati per la futura riscossa, io inneggio da lontano, mentre voi in congresso riaffermerete ancora una volta la salutare rinascenza della democrazia cristiana. »

(La Stampa, Torino, 16 settembre 1925).

(*) All'on. Marc Sangnier, presidente del congresso internazionale per la pace tenutosi a Parigi nel settembre 1925.

NUOVA MORALE INTERNAZIONALE
(*A proposito del discorso di Painlevé a Ginevra*)

È una bella frase quella pronunciata da Painlevé a Ginevra, quando, in seno alla più alta assemblea rappresentativa dei popoli, ha parlato di una « nuova morale internazionale ». Egli si riferiva così alla sostituzione dell'arbitrato alle violenze della guerra, e del rispetto del diritto e della giustizia ai desiderii di conquista; al posto delle manovre segrete dei diplomatici, si stabilirebbe un regime di libera discussione in seno alle assemblee e ai consigli, e, al posto dell'aumento degli armamenti, la loro progressiva e pacifica riduzione.

Da questo punto di vista Painlevé ha fatto bene a mostrare lo sviluppo incoraggiante della Società delle Nazioni, e a portare, a nome del popolo francese, la sua più completa adesione. Inoltre ha ben situato la questione del patto renano come conseguenza e, al tempo stesso, come una primizia del protocollo di Ginevra, sempre al centro di tutte le attività della Società delle Nazioni.

Un identico motivo etico, espresso in una forma più viva, ispira la frase enfatica di Loebe, presidente del Reichstag, il quale, nel corso del congresso per la pace di Parigi, ha dichiarato: « Noi accettiamo qualsiasi regolamento internazionale che denunci la guerra come un crimine ».

* * *

In effetti, l'istituzione della Società delle Nazioni e il suo sviluppo lento ma sicuro, sono l'inizio di uno di quegli istituti giuridici o tribunali che servono a rendere concreti gli elementi morali della società, e sono essi stessi un mezzo concreto e pratico per vivificare la morale internazionale.

In verità bisogna ben notare che nella vita sociale le tendenze morali e gli sforzi per migliorare i costumi del popolo si manifestano anzitutto come sentimenti generati da idee, poi danno origine più tardi agli istituti giuridici.

Attorno a questi istituti giuridici si creano e si sviluppano le

garanzie sociali; gli elementi di moralità prendono nuove forze, fino a che si arriva a far ammettere da tutti, senza discussione, l'eccellenza di un principio morale. Per esempio: nelle epoche primitive la punizione del colpevole viene confusa con la vendetta familiare o privata, e, messo da parte il giudizio morale da pronunciarsi sugli eccessi che ne risultavano — giudizio del resto spesso difficile — non si può qualificare un tale sistema come immorale. Ma con l'evoluzione dei costumi e l'accordo di molte famiglie o tribù su principî inviolabili, si è sentito il bisogno di affidare l'amministrazione della giustizia a uomini di probità riconosciuta, degli anziani, ad esempio, che potevano pronunciarsi con meno parzialità e spassionatamente. Questo sistema, attraverso tutta la sua evoluzione storica, creò una certa concezione della morale sociale, in modo che si arrivò a considerare come un crimine contro la società stessa la punizione del colpevole secondo un preteso diritto familiare o privato.

Altro esempio: la schiavitù, ammessa dalle leggi e dalla tradizione e radicata a tal punto nel pensiero dell'antichità che grandi filosofi la trovavano giusta. Dunque, da un punto di vista sociale, l'antichità poteva non considerare la schiavitù come immorale, benchè lo fosse.

Dopo la predicazione del Vangelo, la schiavitù fu tollerata a lungo, ma contemporaneamente venivano introdotti sistemi giuridici che l'attenuavano, la riducevano, o la trasformavano, fino a che potè essere giuridicamente abolita. Ci vollero molti secoli e molte battaglie, poichè nei primi secoli del cristianesimo, a colui che diceva che la schiavitù era immorale, si rispondeva che era necessaria. Ma dopo la sua abolizione giuridica nessuno osò più difendere la moralità o la necessità di un tale sistema.

E ora comincia lo stesso processo contro la guerra. Fino ad oggi si è considerata la guerra come una necessità; si è distinto fra guerre giuste e guerre ingiuste, si sono messi limiti giuridici alle crudeltà o alle devastazioni della guerra, e si sono fondate opere destinate ad attenuarne le conseguenze soccorrendo i feriti e i prigionieri. Tutto questo risulta da una convinzione profonda che la guerra è una necessità della natura, in modo che si ragiona come facevano i filosofi pagani a proposito della schiavitù.

E ora, senza denunciare la guerra come un crimine, si è giun-

ti, sulla base di idee pacifiste e di una nuova morale internazionale, alla Società delle Nazioni. Una così notevole novità non poteva mancare di suscitare diffidenza o simpatia, discussioni e critiche.

Ma la Società delle Nazioni si afferma come l'istituto « giuridico » risultante dalle aspirazioni morali dei popoli; essa crea legami e fissa norme; istituisce una legge; ne risulta che violare tale legge è un'immoralità, e poichè è per arrivare alla guerra che la si viola, la guerra stessa diventa, di conseguenza, una immoralità.

E quando tutto ciò sarà entrato nel costume pubblico e sarà penetrato nella coscienza generale, la guerra stessa sarà giudicata come una immoralità, proprio come oggi si giudica immorale la giustizia privata o la schiavitù.

A qualcuno sembrerà ardito discutere così sul fatto della guerra; ciò risponde semplicemente a un principio di evoluzione della morale sociale che non è mai stato smentito. È tutta la vita del cristianesimo che attesta questo sforzo, anzitutto di svegliare sentimenti rispondenti alle idee, poi di creare istituti giuridici o giuridico-religiosi, e infine di proclamare la legge come un fatto non soltanto etico e soggettivo ma come un legame sociale obiettivo. L'evoluzione del matrimonio — dalla poligamia ebraica alla monogamia cristiana — è un esempio tipico di sostituzione di una forma moralmente consentita con un'altra moralmente migliore che condanna la prima come illecita.

Tutta la lotta della chiesa contro il duello, con le varie fasi di tolleranza civile e di scomunica ecclesiastica, poi la creazione di istituti giuridici e di tribunali, mostra quale evoluzione si può ottenere nello spirito pubblico quanto agli usi e costumi, e sistemi inveterati e tradizionali.

Perchè si esalterà sempre la guerra come un nobile sforzo della collettività umana? Perchè si ecciterà il fanatismo delle nazioni ad azioni che generano tragedie inaudite di lutti e di sangue?

Si dice: non si potrà mai evitare la guerra nel mondo perchè vi sono popoli ancora barbari e paesi non civilizzati. È vero, ma bisogna cominciare con il bandirla fra i popoli civilizzati, come la schiavitù, che esiste ancora nei paesi barbari e che non esiste

più nei paesi civilizzati. Quando i popoli civilizzati saranno convinti che la guerra fra di loro « è un crimine », la guerra non esisterà più, e questo fatto influenzerà i popoli barbari, e ridurrà al minimo anche la difesa necessaria in caso di aggressione, come capita per i casi individuali, « *cum moderamine inculpatæ tutelæ* ».

Ma una cosa è formare eserciti, fare piani, nutrire lo spirito guerriero, fino a che si creano situazioni che portano alla guerra; e un'altra è sottrarre alla società civile l'organizzazione della guerra, creare tribunali per risolvere le questioni internazionali, formare un'opinione pubblica favorevole al nuovo ordine internazionale.

Per rimanere agli esempi vissuti, là dove l'organizzazione economica di uno stato era basata sulla schiavitù, come nell'America del nord prima della guerra civile che ne ha determinato la abolizione, non bastava predicare contro la schiavitù, perchè anche persone profondamente morali e religiose mantenevano tale sistema. Quando la schiavitù fu abolita dalla legge, vi furono scosse nell'organizzazione economica, ma questa si trasformò su altre basi, in modo che in pochi anni e a dispetto di qualche tentativo per abolire la legge, nessuno nell'America del nord cercò più di ristabilire la schiavitù, poichè tutta l'economia nazionale era stata trasformata su nuove basi di eliminazione completa.

Ecco il significato della nuova morale internazionale di Painlevé e del « regolamento internazionale che denunci la guerra come un crimine » di Loebe.

Contro questa visione « *de futuro* », ma realista, si levano tutti i nazionalisti e gli sciovinisti, coloro che alimentano l'odio fra i popoli e i falsi orgogli nazionali, coloro che, anche durante le paci prolungate, vivono e traggono la loro prosperità dall'industria bellica.

Sotto questo aspetto la questione morale è psicologica prima di essere giuridica, e su questo terreno è la religione che può molto, la religione non nazionalizzata per servire il militarismo, ma universale come il Vangelo di Pace.

(*La Jeune République*, Parigi, 2 ottobre 1925).

QUEL CHE MI HA INSEGNATO LA VITA

Poco o molto? io non lo so: certo che quando si sono sorpassati i cinquanta anni, e per quasi trenta anni si è vissuto nella continua esperienza degli uomini, in affari politici, economici e morali, la vita deve avere insegnato qualche cosa.

Ho perciò il dovere di riflettere sul mio passato, e il periodo che trascorro in Inghilterra lontano dalla mia patria, dai miei affetti e dalle lotte fervide della politica, mi dà occasione propizia alla riflessione.

Quando uno è colpito dalla sventura, e gli sembra che gli ideali per i quali è vissuto si siano infranti, e la speranza di migliore avvenire si affievolisce, questi suole cadere nello sconforto e diventa pessimista. Allora egli inclina a giudicare gli uomini severamente, e a perdere ogni fiducia nella società; e si rinchiude in se stesso, con una orgogliosa negazione della bontà. In questo stato d'animo egli diviene amaro a se stesso e inutile agli altri: la sua opera, i suoi pensieri sono colpiti di sterilità.

Vi sono mali, errori, cattiverie nella società umana; ma vi è in essa una forza potente di restaurazione e di miglioramento: e questa forza viene sprigionata dagli uomini che vogliono il bene, che hanno la forza di vincere il male col bene, secondo l'insegnamento di san Paolo.

I dolori, le lotte, le sconfitte, l'ingratitude, la misconoscenza, perfino la condanna dell'uomo di azione hanno un grande valore perchè riescono a renderne più vigorosa l'opera e più efficace l'esempio.

Il primo insegnamento della mia vita e il più costante, è stato quello di essere ottimista, cioè di sempre aver fiducia nella bontà che è al fondo dello spirito umano.

Da questo primo insegnamento è seguito un secondo, appreso dopo molte disillusioni e molte esperienze.

Chi si muove per un ideale è spesso non solo intransigente (e occorre anche esserlo), ma anche intollerante verso coloro che lo combattono o l'ostacolano.

Il valore della logica del proprio pensiero e la forza indomata dei propri sentimenti esigono spesso il sacrificio del pensiero e dei sentimenti degli altri. Il contrasto diventa amaro: l'umanità ha passato le ore più difficili per l'acutizzarsi di tali contrasti divenuti collettivi.

Il mondo che passa, con le sue apparenze, per le parti in lotta, prende l'aspetto di una cosa assoluta; e non lo è. Quando la lotta è superata, la realtà prende il suo colore naturale di cosa che è solamente relativa, passeggia: quando si crede di averla conquistata, non è più quella realtà che si era desiderata e sperata. È spesso come la scia lasciata dalla nave che solca le onde.

Io ho provato che la tolleranza, anche nelle lotte più acute, mantiene i contendenti in una sfera di equilibrio, serenità e giustizia, che rende più umana la lotta e più seri i contrasti; frena l'eccesso delle passioni; fa meglio rilevare i propri errori.

La tolleranza, non è approvazione del male, è il rispetto della personalità altrui, che rende più facile l'opera di elevazione morale e di fraterna correzione.

Ma la tolleranza mi ha dato un'altra esperienza ancora più intima: — che il gioco del ragionamento nella vita è meno efficace di quel che si crede; e che l'esagerato intellettualismo non mena a una convergenza degli spiriti umani fra di loro. I sentimenti di avvicinamento reciproco agevolano la comprensione; mentre la logica sola, con la sua tagliente forza, tende ad allontanare. L'onda mistica circonda lo spirito umano; è come un inconscio richiamo a elevazioni e ad esperienze religiose; è come una neutralizzazione dell'avidità degli affari e degli stimoli della cupidigia. E l'intelletto, che ha cercato il vero senza soddisfazione, sente il conforto del riposo.

Ottimismo, cioè fiducia nella umanità; — tolleranza, cioè rispetto della personalità degli altri uomini; — misticismo, cioè unione di sentimenti spirituali con il Vero eterno — Dio — mi sono stati confermati, sembra strano, da una vita fatta di fervore di lotte nel campo più aspro e più agitato, quello della politica.

(*The Weekly Mail*, Londra, 25 settembre 1926).

IL XIV CENTENARIO DI MONTECASSINO

In quest'anno è caduto il quattordicesimo centenario della data in cui Benedetto da Norcia lasciò Subiaco per Montecassino. Ed è questa una data degna di ricordo, perchè segna l'inizio del tipo definitivo del monachesimo occidentale, notevole e per il posto che esso tenne in tutta l'organizzazione sociale del medio-evo e per il contributo che esso ha dato alla nostra civiltà. Perciò Montecassino è ritenuto come uno dei più importanti centri storici non solo del passato ma anche dell'oggi.

Benedetto aveva trascorsa una parte della sua gioventù nel ritiro di Enfide, poscia per tre anni nelle asperità eremitiche dello speco di Subiaco. Eletto abate di un monastero della regione (si ritiene fosse a Vicovaro) abbandonò ben presto quei monaci, che insofferenti della disciplina avevano tentato di avvelenarlo, e tornò a Subiaco. Quivi egli raccolse attorno a sè un numeroso stuolo di discepoli, fra i quali i più noti Placido e Mauro (che poi lo seguirono a Montecassino e andarono a fondare i primi monasteri benedettini in Sicilia e in Francia); e quivi gettò le prime fondamenta al suo edificio monastico e le prime linee della sua Regola. Ma neanche Subiaco doveva essere definitivo, nel suo disegno: il tipo cenobitico restava in parte il vecchio, e i monaci vivevano in case separate, con una certa autonomia, benchè sotto l'alta direzione dell'abate. La grande comunità benedettina doveva sorgere ancora; e queste varie esperienze di un trentennio circa la posero in grado di attuare in tutta la sua estensione quell'ideale monastico-sociale che si era foggiato da sè, nella sua vita personale e nella graduale e sicura intuizione dei bisogni della società e del tempo in cui egli viveva. Invero, la sua non potè essere che una vera intuizione; egli giovanissimo aveva lasciato Roma e non si ha notizia che vi sia più ritornato, nè che abbia fatto mai dei viaggi verso le grandi città; i suoi contatti col mondo esterno non erano che di carattere limitato a scopo religioso e spesso con gente umile del contado; pure egli conosceva a fondo l'anima del suo secolo, i mali dell'Italia e della chiesa, i bisogni a cui egli doveva provvedere; e con

l'intuito insieme del genio e del santo, fonda il monastero di Montecassino, al quale è legata la sua mirabile regola, che resiste ai secoli come i pochi libri grandi dell'umanità.

Certo, ai tempi di Benedetto non mancavano in Italia nè monaci nè eremiti; forse ve n'erano troppi e non sempre ben disciplinati; ma non esistevano allora dei grandi monasteri, che avessero una tradizione propria e una fama come quelli di Larino e Marsiglia nelle Gallie. Il monachesimo pre-benedettino era per lo più un'imitazione languida di quello orientale, trapiantato in occidente come una pianta esotica. Gli scritti di Cassiano sui padri del deserto facevano testo, e l'orientamento ascetico individuale era prevalente. Ma ciò non rispondeva nè alla struttura psicologica delle razze latino-germaniche, nè ai bisogni del tempo.

Il secolo VI fu dei più difficili per l'Italia, dominata contemporaneamente e dai Goti semibarbari e ariani e dai Bizantini vessatori e cesaro-papisti. Le istituzioni imperiali erano vuote di significato e di forza, benchè tutto richiamasse ancora alla grandezza di Roma imperiale.

L'Italia non arrivò mai a essere un'unità politica per sè stante, anche in un più largo impero; si dibattè fra Bisanzio e i dominatori barbarici. E questi, per la sopravvivenza dell'impero e per la differenza religiosa, non si fusero con le popolazioni latine, sì da costituire unità politiche, come in Gallia fecero i Franchi, più tardi e per poco, i Longobardi in alta Italia, e qualche secolo dopo i Visigoti in Spagna. Anche il regno di Teodorico il Grande (che per lungo tempo diede pace e tranquillità all'Italia) non fu mai basato sopra una reale fusione dei popoli, ma fu solo una giustapposizione di poteri, sì che egli era per i latini il rappresentante dell'impero, e per i Goti il re assoluto. Onde, quando Teodorico, per la politica antiariana di Giustino, volle romperla con Bisanzio, non riuscì che a perseguitare gli oppositori e a compromettere il regno.

Le campagne, preda dei vincitori, erano o deserte o mal coltivate dai servi della gleba; e le popolazioni si tenevano in gran parte accentrate nelle città, dove la vita si svolgeva attorno alle chiese episcopali, prima che il nuovo comune italiano sbocciasse insieme con la classe borghese. Ma allora non esisteva l'ombra

di questa nuova vita italica; e nella oppressione generale e nel disfacimento di ogni organismo vitale, solo la chiesa, e a Roma e nelle altre città, faceva da mediatrice fra Bisanzio e i barbari, fra i ricchi e i poveri, fra le città e la campagna.

Ciò attribuiva ai cleri potenza e ricchezze; i posti venivano ambiti, le passioni delle plebi e gli intrighi dei potenti si esercitavano attorno alle elezioni dei pastori. Non mancavano uomini religiosi e puri che reagivano, ma gli organismi denunciavano una forte decadenza e un crescente disorientamento, e in generale mancavano le figure di primo piano e di alto valore sociale, che attirassero a sè le poche forze vive esistenti. Solo Boezio sovrasta tutti, precursore della scolastica, spirito forte e generoso. Ma egli, insieme con Simmaco, rappresenta l'antica Roma che sopravvive, non ancora il futuro che nasce; e Giovanni, il pontefice di Roma, è il buon pastore che dà la vita per le sue pecorelle, non l'uomo che domina i tempi.

In questo secolo appare Benedetto da Norcia; ma nessuno allora poteva valutare quale opera importante egli dovesse creare, quale influsso esercitare nella società del suo tempo e in quella avvenire, e quali elementi costruttivi egli serbasse nel secreto del suo spirito.

Benedetto si era staccato dal mondo nè voleva più ritornarvi; egli pertanto non si mescolò mai alle lotte politiche, nè alle vertenze ecclesiastiche, tanto acute al tempo dello scisma laurenziano e più tardi per le mene di papa Vigilio. Il suo proposito non riguardava che la vita monacale e la cura spirituale di quelle umili popolazioni che vivevano attorno al monastero. Dei monaci egli voleva fare una forte comunità religiosa e nelle campagne voleva abbattere i resti del culto pagano e far rifiorire la vita cristiana. Ogni altro fine secondario era alieno al suo spirito; ma, pur limitato al suo scopo di santificazione spirituale, egli, come gli uomini di largo intuito, riusciva a creare un organismo vivente in mezzo ai numerosi organismi formalistici o agonizzanti; un centro di disciplina nella dissipazione di forze cittadine e nell'anarchismo delle campagne; e una zona immune da lotte ecclesiastiche, rese frequenti dagli intrighi politici di Bisanzio e dalla potenza e ricchezza dei cleri diocesani.

Il fatto concreto di questo potente ideale fu Montecassino; e lo spirito che penetrò l'Italia e l'Europa fu la Regola.

Leggendo il piccolo libro della *Regula sancti Benedicti Abbatis* si ha l'impressione di un'umanità e di un equilibrio così pieni, che raramente si incontrano anche in santi e in uomini di genio. Nel prologo, così calmo e soave, egli stesso dichiara che « istituendo una scuola del divino servizio non intende stabilire niente di aspro e di grave; e se vi è qualche cosa di stretto, ciò è secondo un'equa ragione, tanto per la emendazione dei vizi quanto per la conservazione della carità; pertanto non prendano paura di ciò i discepoli e non s'inducano a lasciar la via della salute, il cui inizio non è che stretto ».

Simili parole dimostrano chiaramente lo spirito benedettino. Il santo aveva provato le asperità e la più assoluta solitudine nello speco di Subiaco, ed egli non voleva formare eremiti alla foggia orientale. D'altro lato egli combatteva il monachesimo, detto « sarabaitico » di piccole unioni di tre o quattro senza regola fissa nè alcuna dipendenza da abati, che perciò facilmente decadevano nei costumi. Nè voleva affatto dei monaci vaganti che erano di disturbo alla buona disciplina e spesso di scandalo ai fedeli. Perciò egli fondò una comunità ben solida, sotto una regola chiara, equilibrata, abbastanza larga sì da potere essere attuata dall'abate secondo prudenza e bontà. Tale comunità doveva essere, nell'idea benedettina, un organismo a sè stante ed economicamente a sè sufficiente e con un largo numero di monaci viventi una vita completamente comune. Niente giro per le città e le campagne a domandare elemosine; niente protezione di potenti da cui dipendere moralmente ed economicamente; niente organismo ecclesiastico nel senso gerarchico della parola.

Con la proprietà delle terre attorno al monastero, con il lavoro dei monaci e le oblazioni spontanee, la comunità doveva poter vivere. Il lavoro manuale, dei campi e della casa, cioè pastorizia, agricoltura e piccolo artigianato, erano la base economico-morale del monastero. Nulla di proprio ma tutto in comune; come in comune tutta la vita quotidiana, il coro, il lavoro, la mensa, il dormitorio; e tutti egualmente partecipavano alle nomine dell'abate e all'andamento del monastero, nelle con-

gregazioni generali ovvero nei consigli dei seniori. L'amministrazione materiale non spettava all'abate, ma ad un monaco detto *cellulario*, a ciò deputato, e sotto la sorveglianza dell'abate e della comunità.

La regola prescrive l'orario del lavoro manuale da sette a otto ore e mezzo giornaliero, secondo le stagioni; il sonno occupa una media da sette ad otto ore con la interruzione delle veglie di preghiera; il cibo sufficiente, secondo i tipi di alimentazione mediterranea a base di pane, pasta e verdura; permessa anche una modesta razione di vino.

Non son nel sistema benedettino le asperità cenobitiche ed eremitiche; non avrebbero risposto al tipo di comunità basato sul lavoro manuale intramezzato da letture e da preghiere. E se con il tempo per alcune categorie di monaci si è sostituito il lavoro intellettuale a quello manuale, rimanevano le stesse ragioni per rendere discreti i digiuni e le veglie. E quando più tardi san Colombano di Irlanda fondò monasteri basati sopra una regola molto stretta ed aspra, si vide ben presto la necessità di un ritorno alla regola benedettina, che divenne fondamentale in tutto il monachesimo del medioevo e per tutte le nuove iniziative. E le certose di allora e le trappe dei tempi moderni, pur temperando le loro regole primitive, restarono sempre istituti di eccezione, di fronte al tipo benedettino.

In tutto l'avviamento spirituale a cui mira la regola come suo scopo precipuo, si nota il medesimo stampo di mitezza e di umanità. Naturalmente, il monastero è basato sulla ubbidienza, e non può essere diversamente; ma fin dalle prime pagine della regola san Benedetto continua a parlare dei doveri dell'abate, e lo dipinge quale deve essere, cioè un padre, come suona la parola abate, presa dal vangelo: « in cui lo chiamano Abba, cioè Padre ». La virtù principale dell'abate deve essere la discrezione, e quella del monaco l'obbedienza. Ma il superiore non è un fuori legge: egli è soggetto alla regola, e può comandare solo in nome della regola; d'altro lato, mentre la regola ingiunge all'inferiore l'ubbidienza pronta e intera, pure non gli nega la facoltà di potere umilmente far rilevare se quel che gli è comandato sia troppo grave ovvero ecceda le sue forze.

Le parole più forti che usa Benedetto sono contro la scurri-

lità del parlare e contro la oziosità. Egli sapeva ben colpire dove era la piaga; contro il suo modo consueto, le parole qui suonano aspre: « Le scurrilità, egli dice, e le parole oziose condanniamo dappertutto con eterna clausura e non permettiamo che il discepolo apra la bocca a simile parlare » (cap. 6); al cap. 48: « L'oziosità è la nemica dell'anima; e perciò per certe ore i fratelli debbono occuparsi nel lavoro manuale e in altre nella lezione divina ».

Il suo motto è *Ora et labora*; e a questo fine venne a lui un esercito di uomini sospiranti di requie nelle tempeste, stanchi del mondo, vigilanti per l'acquisto delle virtù, e per una sana ed utile disciplina dello spirito e del corpo.

Ma non solo andavano ai monasteri coloro che volevano rendersi monaci, ma quelli che ne erano attratti dalla santità della vita, da ragioni spirituali e anche dai bisogni materiali di aiuto e di ospitalità.

In quei tempi l'esercizio dell'ospitalità era generale, e ritenuto un alto dovere cristiano, che di fatti rispondeva a un bisogno sociale. Ma il monastero attirava gli umili e i bisognosi, più che le castella dei signori latifondisti, o le corti militari e vescovili.

Il monastero, attuato a base di economia terriera, circondato da agricoltori, spesso servi della gleba, che erano trattati più umanamente che altrove, che avevano i monaci a compagni del lavoro e che potevano essi stessi divenire monaci e liberi, attirava a sè gli sguardi delle popolazioni vicine, e quelli dei viandanti, come a un ricetto in cui si aveva piena confidenza e diritto di andare.

Il capitolo 53 della Regola « *De hospitibus suscipiendis* » è di una soavità incomparabile. È prescritto: « Si legga avanti all'ospite la Legge divina (la Bibbia) perchè ne sia edificato, e dopo ciò gli si mostri ogni umanità ». San Benedetto è così gentile che fa quasi un obbligo al Priore di far buona compagnia all'ospite, perfino di rompere il digiuno, tranne che non fosse giorno di digiuno obbligatorio per tutti.

La regola fu adattata anche ai monasteri femminili; la sorella Scolastica ne fu la prima fondatrice e lo sviluppo ne fu rapido in ogni parte d'Europa. Nessuna meraviglia che tali

monasteri divenissero nuclei vitali e autonomi nella chiesa e nella società. Il monastero entrò fin dall'inizio nell'ingranaggio della società feudale, senza perdere la propria caratteristica e indipendenza; sviluppò l'agricoltura, diede impulso alle arti, divenne focolare di cultura; e nei momenti più gravi delle lotte religiose e civili del tempo diede uomini grandi educati alla disciplina interiore e ai più nobili sacrifici.

Certo, simili istituti non potevano non attraversare periodi di decadenza e di involuzione. Però, dato il sistema per cui i monasteri erano indipendenti l'uno dall'altro, accadeva che o per virtù di uomini o per diversità di condizioni, molti si mantenevano all'altezza del loro carattere.

Anche le successive riforme ecclesiastiche, i raggruppamenti delle varie famiglie benedettine, che attraverso i secoli la chiesa ha introdotto nel tipo primitivo, sono state fatte per le mutate esigenze sociali e per la disciplina ecclesiastica nei nostri tempi, più unitaria e centralizzata; ma lo spirito di Benedetto e la sua regola sono rimasti saldi in tutti i monasteri benedettini del mondo.

Montecassino subì anch'esso le alterne vicende della storia, ebbe distruzioni, lunghi abbandoni, ed ebbe periodi di gloria e di luce. Posta fra Benevento, Napoli e Roma, come una vedetta, subì assalti da Longobardi, incursioni da Saraceni, e vessazioni d'ogni sorta da parte delle migliaia di eserciti passati per la valle del Liri, ultimi i francesi di Napoleone.

Narra san Gregorio Magno nei suoi Dialoghi, che un giorno il monaco Teoprobo, trovò Benedetto che piangeva. Le sue non erano lacrime soavi di preghiera e di commozione spirituale, ma lacrime e singhiozzi di dolore. Lo interrogò del motivo, egli che usava la familiarità del santo, e ne ebbe per risposta: « Questo monastero che ho fatto e corredato per i fratelli sarà dato in mano a infedeli. Appena le persone, ho potuto ottenere che siano salve ».

Molti altri, dopo Benedetto, piansero per le rovine di Montecassino e molti altri gioirono nel vederlo risorgere più grande e maestoso. L'attuale costruzione del cenobio e della basilica, attraverso una serie di rifacimenti, rimonta al secolo XV; ma gli adattamenti architettonici e le pitture sono del periodo ba-

rocco e dell'inizio del settecento. La nuova arte di Beuron ha trionfato nella severa cripta, ove posano insieme i corpi di san Benedetto e di santa Scolastica, e negli affreschi chiari e lineari delle stanze del santo. La biblioteca, famosa di manoscritti e di libri antichi, è la cura assidua dei monaci e l'attrazione degli studiosi.

Imperatori come Carlo Magno e pontefici come Gregorio VII, gente umile della campagna e uomini del mondo, santi come Francesco di Assisi e Ignazio di Loyola e letterati e artisti come Boccaccio, han sempre cercato a Montecassino un'ora di pace e di elevazione, ed han venerato Benedetto come il vero fondatore del monachesimo occidentale.

Dopo quattordici secoli, le varie famiglie benedettine sono sparse in tutto il mondo, e ogni paese ha i suoi gloriosi monasteri e le sue tradizioni di cultura e santità; ma da tutto il mondo si guarda a Montecassino come al luogo sacro dove Benedetto iniziò la sua opera nel motto salutare: *Ora et labora*.

(*The Contemporary Review*, Londra, febbraio 1930).

8.

LA CARITÀ NELLA VITA PUBBLICA

Nel comune sentire, si parla piuttosto di giustizia nella vita pubblica, anzichè di carità. E più strano ancora: si pensano le due cose come antitetiche, da un lato giustizia, dall'altro carità; come se l'una escludesse l'altra.

La carità non è qui nello stretto significato di elemosina o delle opere di misericordia, ma nel senso largo e vero di amore del prossimo. La giustizia, anche se resa ai nemici, è in fondo un atto d'amore del prossimo.

La vita pubblica ha per base la giustizia; senza di essa, non si regge nessuno stato e nessuna organizzazione politico-morale. Ma se la giustizia non è concepita come amore del prossimo, e non è completata dallo stesso sentimento di amore, anch'essa non è nè vera nè intimamente giustizia, nel senso morale e cristiano della parola.

In America le statistiche portano ancora i linciaggi dei negri; meno del passato, ma tuttora numerosi. Si suole chiamare questa *giustizia sommaria*, se, il che è da provare, il povero linciato abbia veramente commesso i delitti attribuitigli. Invece si tratta di un caso flagrante d'ingiustizia; è violato il diritto naturale della difesa, l'accertamento del fatto, la proporzione della pena, la mitezza dell'esecuzione della pena stessa, cioè l'assenza della passionalità nel castigo. Dal punto di vista cristiano manca al condannato a morte il tempo adatto per un salutare pentimento.

L'assenza di tali elementi è dovuta al senso di vendetta, alla passionalità della folla, al sadismo che viene dalla vista e dall'odore del sangue, tutto quel che di più diretto c'è contro l'amore del prossimo.

Nella Germania continua, voluta, autorizzata e istigata dalle autorità pubbliche, la persecuzione contro il giudeo. Le folle vi si slanciano con avidità. A migliaia fuggono la terra inospitale e barbara, molti sono vittime designate, altri si suicidano.

È di oggi la notizia delle torture inflitte a Heinrich Hirtsiefer, per undici anni ministro dell'igiene in Prussia. Egli è stato menato per le strade di Essen da due battaglioni di squadre naziste con un cartello appuntatogli sullo stomaco e le parole: « Io sono Hirtsiefer, vittima della fame ! » in mezzo a dileggi della plebaglia. Dopo di che è stato messo in Schutzhaft (arresto protettivo!).

Evidentemente lo spirito di amore del prossimo è del tutto lontano da costoro, che infliggono agli avversari simili punizioni per la sola colpa di essere stati socialisti o cattolici, nei governi passati. L'ingiustizia è congiunta all'odio, la pena alla soddisfazione della vendetta.

Non è più il tribunale che oggettivamente e fuori di uno stato passionale, condanna il reo che è vero reo, a pene prestabilite dal codice; e in tali condizioni la condanna stessa, atto di giustizia, non è disgiunta dall'amore verso la vittima. È invece un'eccitazione malsana di sentimenti di livore e di odio, in sostanza l'esaltazione di un egoismo, sia esso individuale o di razza o di partito, ma sempre egoismo, che colpisce in tutti i modi coloro che sono stimati, più che avversari, nemici e traditori.

Questi sentimenti della folla, sono oggi « moralizzati » da

un'idea falsa, l'idea della razza e della nazione, come divinità a cui si sacrificano le vite, l'onore, i beni, la tranquillità di tanti cittadini e fratelli.

Mentre la fraternità umana è veramente tale, perchè deriva dalla paternità del Dio vero, e quindi è l'amore del prossimo, è una conseguenza e derivazione dell'amore di Dio; l'inimicizia umana, da cui derivano l'odio, la vendetta, l'assassinio è una conseguenza dell'adorazione di una falsa divinità, che non ha, non può avere, l'attributo della paternità. È il Moloch dello stato, o della nazione, o della razza elevato al rango d'assoluto, a cui si sacrificano tante vittime.

Questa divinità è divenuta in politica l'ideale supremo: non c'è altro ideale superiore. Vecchia storia quella dei Moloch politici: monarchie assolute, democrazie statolatrici, nazionalismi fanatici, dittature tiranniche hanno avuto, hanno ed avranno sempre le loro vittime: e sono le vittime dei fratelli odiati, calpestati e assassinati!

(*El Matí*, Barcellona, 19 settembre 1933).

9.

PRO PACE

È consolante veder manifestarsi un largo movimento di gioventù in favore della pace, fra il rumore delle armi pronte a nuove guerre, mentre si predica la violenza come mezzo per ristabilire l'ordine interno o proteggere i propri diritti nei confronti delle altre nazioni.

Proprio nel momento in cui governi e partiti non prestano più orecchio alla voce dei popoli che vogliono la pace, e quando i popoli stessi, stancati da tutte le varie promesse e disorientati dagli avvenimenti, non credono più a una pace « stabile e duratura », è consolante vedere questa pace solennemente affermata dalla *Katholieke Jongeren Vredesactie* a Dixmude nel pellegrinaggio annuale di *Yezzerbedevaart*.

Molti si chiedono come si potrà imporre la pace a popoli e a governi che vogliono la guerra. L'improprietà della domanda si

riferisce al termine « imporre ». La pace non si « impone », si conquista. È una conquista difficile, ma si può e si deve pervenirvi. Il cammino è lungo, malagevole, pieno di intralci, ma è sicuro; si arriverà a una pace vera fra i popoli.

Coloro che lo negano, installati sul piano della politica « realistica », sono il piccolo numero che bisogna ridurre al silenzio.

Coloro che lo negano perchè la natura umana è trascinata verso la guerra dalle sue passioni, non accordano il giusto valore all'azione meravigliosa del cristianesimo nel mondo. Presso i popoli cristiani, la poligamia è cessata, la schiavitù è cessata; perchè la guerra, a sua volta, non deve cessare? Il peccato originale, che taluni cattolici di carattere facile e accomodante prendono come pretesto per giustificare la guerra, ha forse funzionato per impedire la sparizione della poligamia e della schiavitù?

Il problema si pone in altri termini: è possibile organizzare la società in modo tale che la guerra, che oggi è ammessa come legittima in certi casi, arrivi a essere dichiarata illegittima in ogni caso? Ecco il problema. E la risposta è affermativa.

Prima che esistessero tribunali di stato, la giustizia veniva amministrata dai gruppi di famiglie e dava luogo all'istituzione della « vendetta », che era allora legittima. Quando lo stato fu organizzato in modo da poter garantire una giustizia comune, al di sopra delle famiglie, la vendetta divenne un delitto e fu perseguita fino all'estinzione.

Si può arrivare a una tale organizzazione intergovernamentale che elimini la guerra? Lo si è creduto durante il primo periodo della Società delle Nazioni, ma quando si venne al problema del disarmo, le speranze cessarono. Il disarmo è fallito. Siamo oggi in pieno riarmo e più ancora che prima della guerra.

Il disarmo è fallito per tre ragioni principali:

a) Perchè non si sono accordate garanzie alla Francia nel caso di una aggressione da parte della Germania. Se la Francia avesse ricevuto tali garanzie, avrebbe aderito alla proposta di un disarmo razionale. L'Inghilterra non volle impegnarsi più oltre

che il patto del Reno (detto di Locarno) e, da questo lato, le possibilità di disarmo furono con ciò stesso diminuite.

b) L'altra ragione fu l'errore di voler mantenere nei confronti della Germania le clausole militari del trattato di Versailles, anche nel patto generale di disarmo proposto nel 1932. L'autore di queste righe espose in quel tempo, in *Res Publica*, l'errore fatale contenuto nell'articolo 53 del piano di convenzione.

c) La terza ragione fu che non si fece capire ai popoli vinti che, una volta stabilito il disarmo, consolidato da un necessario periodo di prova, si sarebbero potute prendere in considerazione, sulla base dell'articolo 19 del *Covenant*, le domande di revisione di quei trattati che, nella pratica, si fossero dimostrati ineseguibili, e nocivi alla pace fra i popoli.

In sostanza, si è oggi arrivati, per una via molto pericolosa, alla disintegrazione giuridica della pace di Versailles, senza i vantaggi che le procedure di disarmo e di revisione avrebbero potuto portare al consolidamento della pace.

L'esperienza dei sedici anni di esistenza della Società delle Nazioni non deve condurci alla conclusione affrettata che la Società delle Nazioni è un organismo consumato, inutilizzabile, ma piuttosto a un'altra conclusione, che bisogna mantenerla, rafforzarla, renderla efficiente con una politica più saggia e più ferma.

Molti sorrideranno davanti a questa affermazione, poichè oggi la politica dei « preti di Ginevra », come li ha chiamati Mussolini, non trova simpatia presso nessuno, nè presso coloro che l'amano nè presso coloro che la combattono.

Ma cos'è Ginevra? È uno strumento nelle mani dei governanti e dei vari stati. Fate che questi governi siano influenzati dall'opinione pubblica in favore di Ginevra, e essa rialzerà la sua fronte umiliata.

L'opinione pubblica conta nei paesi democratici, a libere istituzioni, in cui il popolo partecipa alla vita pubblica. Ma nei paesi a sistema dittatoriale, l'opinione pubblica non conta. Così

si pensa, ma è inesatto. Nei paesi a sistema dittatoriale, l'opinione conta ancora; ma per manifestarla bisogna pagare caro, pagare con l'esilio, con la prigione, con la confisca dei propri beni e anche con la vita. Nazisti, fascisti e bolscevichi da un lato sopprimono le voci contrarie e dall'altro lato impongono una opinione, un'educazione, una filosofia, una religione di stato, per arrivare a ottenere che tutti pensino come vuole il gruppo o il partito che comanda.

All'esterno, l'opinione pubblica può molto; disgraziatamente essa non si esercita bene, per mancanza di informazione, di solidarietà e di fermezza morale.

Qual'è l'opinione pubblica dei cattolici a proposito della guerra che si minaccia tra l'Italia e l'Abissinia?

I cattolici italiani non possono parlare francamente, poichè i loro giornali sarebbero soppressi, gli scrittori messi in prigione o inviati al confino o perseguiti per alto tradimento.

Quale appoggio ricevono oggi dall'opinione pubblica dei cattolici nei diversi paesi di Europa e di America? Qualche giornale cattolico soltanto ha indicato la loro situazione. In generale, pochi hanno il coraggio di parlare chiaro e pochi conoscono la realtà dei fatti. Ve ne sono che non vogliono urtare il governo di Mussolini, che essi credono d'accordo con il Vaticano. Un giornale cattolico ha scritto in favore dell'impresa italiana in Africa, facendo valere l'argomento che la schiavitù regna in modo costante in Abissinia, come se tale fatto giustificasse una guerra di aggressione.

C'è ancora di peggio. Giornali anticlericali di Francia e altrove hanno accusato il Vaticano di tacere davanti a questa aperta minaccia di guerra, lanciata ad alta voce da Mussolini, a dispetto di ogni patto internazionale; e anzi di favorirla, permettendo che si benedicano le truppe e le bandiere inviate in Africa, con accompagnamento di accesi discorsi patriottici.

Nessuno ha replicato sui giornali cattolici, nessuno ha detto che il Papa, recentemente, per due volte, ha parlato contro coloro che vogliono la guerra, citando un versetto del salmo 67: « *Dissipa gentes quae bellum volunt* ». Egli non ha ritenuto di

dover andare più oltre e indicare l'Italia come lo stato aggressore. Ma il 28 luglio ha detto, parlando del conflitto tra l'Italia e l'Abissinia: « Speriamo sempre nella pace di Cristo nel regno di Cristo e conserviamo ogni fiducia che nulla accada che non sia secondo la verità, secondo la giustizia e secondo la carità ». Ma *L'Osservatore Romano* non ha mai riportato le benedizioni di truppe e di bandiere, nè i discorsi infiammati di certi assistenti ecclesiastici militari imprudenti che si sono lasciati trascinare un po' troppo oltre sul tema della patria, dell'onore delle armi e della gloria dell'Italia.

Auspichiamo che quei sermoni finiscano, e che, senza rifiutare la benedizione a coloro che sono costretti dalla legge ad andare a combattere e a morire, si faccia distinzione fra ciò che è un conforto spirituale e ciò che è piuttosto un'adesione alla guerra.

Forse Mussolini arriverà a cedere alle pressioni, non senza efficacia, dell'Inghilterra. Quale figura allora avranno fatto certi cattolici aderendo a una guerra che tutto il mondo proclama ingiusta e che, come si spera, cadrà nel vuoto, come un sogno spaventoso che sparisce al risveglio!

* * *

Il nostro dovere è di creare presso i cattolici, presso gli altri, un'opinione generale che consideri la guerra, ogni guerra, come possibile da eliminare.

Il nostro dovere è di contribuire a che un sistema di diritto internazionale, organizzato praticamente, soppianti la decisione arbitraria di ogni stato di ricorrere alla forza armata per risolvere le controversie che possono sorgere tra le nazioni.

Nostro dovere è di far valere il principio morale della giustizia e dell'amore del prossimo come base del diritto internazionale e di prendere posizione contro ogni violazione della giustizia e contro ogni offesa alla legge d'amore verso tutti gli uomini, senza differenza di razza, di religione e di civiltà.

Nostro dovere è di formare l'opinione pubblica contro la fabbricazione privata delle armi, contro il riarmo, contro la militarizzazione della società, contro le dittature.

La fede nell'avvenire ci sostiene.

(*L'Aube*, Parigi, 18 agosto 1935).

AMORE DEL PROSSIMO E CONCEZIONE CRISTIANA DELLA VITA SOCIALE

Ritorna il santo Natale, e ritorna con esso più vivo il ricordo del sublime mistero d'amore, pegno del rinnovato patto tra Dio e l'uomo, annuncio della Redenzione, sacrificio d'amore.

Ma come intendiamo noi creature, nei nostri rapporti sociali, questo massimo dono del Creatore?

L'amore rende pari; l'amore è comunicazione spirituale; l'amore è partecipazione di beni. Fra i gruppi sociali, se manca la parità, manca ogni comunicazione, manca la partecipazione dei beni. Attraverso il gruppo l'altro gruppo non lo stima come prossimo da amare, ma come un concorrente, un avversario, un possibile nemico dell'oggi o del domani, da cui guardarsi e a cui impedire quei vantaggi che potrebbero divenire motivi di superiorità di una possibile lotta.

La civiltà cristiana ha cercato, attraverso mille difficoltà, di far cadere le barriere che han tenuto e tengono separati gli uomini e i gruppi, per costruire un ambiente nel quale potersi tutti considerare veramente fratelli e perseguire dei fini comuni per il benessere sociale.

La religione cristiana è da due millenni l'unico piano sul quale costruire la comunità di tutti gli uomini, perchè tutti uguali davanti a Dio, tutti uomini peccatori e redenti e chiamati a divenire figli di Dio e fratelli in Gesù Cristo.

Questa larga spirituale unificazione doveva valere a rendere possibile, oltre che l'affratellamento personale fra gli individui, anche l'avvicinamento e la coesistenza pacifica dei gruppi sociali. Ed è sempre operante nel mondo questo influsso del cristianesimo sulla civiltà, come un sole che, irradiando sulla terra, ne purifica le cattive esalazioni, in una perenne trasformazione della materialità verso la spiritualità, sia nell'individuo che nella società.

Quel che fa ostacolo a quest'azione benefica trasformatrice del sole sono le dense nebbie degli egoismi collettivi. È più facile riconoscere l'egoismo personale che quello di gruppo. At-

traverso il gruppo si giustificano molte cattive azioni, che individualmente si giudicherebbero per quelle che sono, veramente cattive. Il gruppo sociale esercita su tutti un fascino psicologico che spesso è molto difficile vincere.

Nell'orgoglio di gruppo si giustificano spesso gli orgogli personali e nell'amore del gruppo, portato all'esagerazione più egoistica, anche gli egoismi privati. Sembra che per molti ci siano due moralità, una individuale e l'altra di gruppo, e quel che non è lecito per l'individuo sembra sia lecito per il gruppo.

Tutta la storia, specialmente delle grandi nazioni, è orientata alla glorificazione di una serie di guerre ingiuste di oppressione di altre nazioni, di violazione dei diritti di minoranze etniche e di popoli di altre razze. In Francia non si è cessato mai di esaltare Luigi XIV e Napoleone Bonaparte per le loro grandi imprese e le loro vittorie, senza discriminazione di sorta tra il giusto e l'ingiusto, il morale e l'immorale.

Si è fatto un gran discorrere se la politica sia estranea e al di fuori della moralità. Per sottigliezza di astrazione si fa della politica un'arte pura, l'arte dell'utilità dello stato, che come tale prescinde da ogni considerazione morale. La moralità è reputata una valutazione estrinseca alla politica. Ogni esigenza morale interiore degli atti liberi di coloro che fanno della politica attiva, viene trascurata, per la valutazione obiettiva e astratta della finalità e del risultato di essi sul piano dell'utilità collettiva.

Ammissa o no teoricamente, la « Realpolitik » è purtroppo, nel fatto, norma comune per coloro che non s'ispirano all'etica cristiana. Ma essendo impossibile, per ripugnanza intrinseca, che gli atti politici non siano allo stesso tempo anche morali o immorali, in via ordinaria si cerca di far corrispondere gli atti politici alle forme etico-giuridiche ammesse dai popoli civili, salvo poi qualche volta a fare a meno anche di queste.

Ogni moralità implica giustizia e amore del prossimo, come ogni immoralità implica ingiustizia e violazione della legge dell'amore. Alcuni non vedono questa connessione, quando si tratta di azioni fatte per l'interesse generale della collettività.

Non è un'eccezione l'ammettere, per lo stato e per qualsiasi collettività, i cosiddetti « delitti utili » perchè fatti dagli altri; come se l'approvazione anteriore (anche se non influisca sui motivi del delitto) e quella posteriore (anche se non torni ad alcun utile personale) possano reputarsi immuni da ogni responsabilità morale. In fondo, c'è l'egoismo di gruppo che detta simili atteggiamenti privi di moralità, spesso ingiusti e che sempre contengono un'offesa alla legge dell'amore del prossimo.

Il primo passo per cristianizzare i rapporti fra gruppo e gruppo, cioè basarli sulla legge dell'amore del prossimo, è quello di umanizzarli sul piano giuridico del diritto. Il diritto è sempre correlativo ad un dovere, sia nei rapporti privati, sia in quelli pubblici, sia nei rapporti interni di uno stato, sia in quelli internazionali.

La formazione giuridica dei rapporti fra i gruppi è sempre graduale; si cerca di cristallizzare i rapporti positivi e di fatto in un sistema per quanto è possibile rispondente ad equità. Per esempio, ammessa la schiavitù o la servitù della gleba, il sistema dei rapporti giuridici tendeva a rendere possibilmente equa questa enorme disparità di due gruppi sociali, dei quali uno completamente sottoposto all'altro. Il processo verso il riconoscimento della parità giuridica partiva da un minimo di doveri a un massimo di diritti, verso l'equilibrio di diritti e doveri.

Lo stesso tipo di processo si può notare nella formazione del diritto internazionale.

La società organizzata tende naturalmente ad un equilibrio fra diritti e doveri, che per essere permanente non può appoggiarsi ad un'autorità che sia superiore ai consociati. Ciò si realizza più facilmente dentro uno stato politico, che nei rapporti internazionali.

Tre tipi ci presenta la storia: quello di uno stato o popolo egemonico in una cerchia più o meno larga di popoli, come Roma nell'antichità; quella del papato nel medioevo occidentale; ovvero il tentativo tutto moderno di una Società delle

Nazioni, del Tribunale Supremo di Giustizia internazionale, e, sotto certi aspetti, dell'Unione Pan-Americana.

Ognuno dei tre tipi è rispondente a determinate condizioni storiche. Non pertanto un sistema stabile etico-giuridico-politico per evitare la guerra, per diminuire i conflitti e per mantenere la pace fra i popoli non può dirsi sia stato attuato, perchè l'egoismo di gruppo, trasportato sul piano della politica statale, ha reso vani gli sforzi della chiesa alla pacificazione dei popoli occidentali, ha reso vuoto il diritto internazionale, trasformato in un formalismo, spesso spregiato, da chi si è creduto, o era di fatti, il più forte.

Non intendiamo svalutare i benefici della formazione giuridica della società internazionale; che in sostanza contiene il principio di parità fra gli stati, quello della collaborazione, quello della contribuzione del più forte a vantaggio del più debole.

Se tutti questi sani principî morali, contenuti nel diritto internazionale, non ottengono un'applicazione normale e generale, in tutti i casi e per tutti i consociati, ciò dipende non tanto dalla mancanza di un organo di autorità, quanto dalla difficoltà di vincere gli egoismi collettivi, senza una profonda concezione cristiana applicata alla vita sociale-politica.

Perchè la legge di amore del prossimo venga attuata nella più larga sfera possibile è necessario che sia sentita sempre come viva e vivificante, non solo nei rapporti personali, ma in tutti i rapporti transitori e permanenti fra gruppo e gruppo. Quanto non è difficile sentire l'amore del prossimo fra due famiglie che hanno differenze economiche e liti tra di loro?

Ci sono stati d'animo di avversione e di contrasto permanente, che sembrano difficili da superare. Un contadino rispetterà più facilmente il nobile signore che tiene molte terre in proprietà e molti lavoratori nei suoi poderi, che non quei grossi agricoltori arricchiti, che hanno origine nella sua stessa classe.

Le gelosie di mestiere, le dispute di villaggi, i risentimenti di città, gli odii fra le classi e fra i popoli, il disprezzo fra le razze son tanti ostacoli all'attuazione della legge d'amore nei rapporti fra i gruppi sociali.

In fondo a tali sentimenti vi è un oscuro istinto d'inimicizia,

per interesse, per orgoglio, per dominio. Quanto più l'organizzazione giuridica della società elimina i pericoli della sopraffazione del più forte sul più debole, prepara la difesa e sviluppa la garanzia del diritto, sia con la giustizia criminale che con quella distributiva, tanto più facilmente si vanno eliminando i timori istintivi fra i gruppi sociali e le avversioni.

Ma ciò non basta, occorre un sentimento più alto perchè i motivi di interesse, di orgoglio e di dominio (che disintegrano la vita sociale) siano repressi e contenuti, per poter sviluppare quelli di amicizia, di collaborazione e di aiuto reciproco.

Nel secolo scorso, si credette nella efficacia del progresso, dell'umanitarismo e del pacifismo. L'errore fondamentale fu di isolare ogni idea umanitaria da quella religiosa cristiana, anzi di erigerla ad antagonista e di credere che la natura umana potesse da sè provvedere al suo completo risanamento. Ma dal secolo scorso ad oggi non solo non si è arrivati all'affratellamento di tutti gli uomini e alla soppressione della guerra (idee buone e generose e in fondo d'ispirazione cristiana), ma si sono sviluppate nuove e più profonde divisioni e se ne sono costruite le teorie, delle quali le più anticristiane, la teoria della lotta di classe, quella dell'esagerato nazionalismo e infine la teoria della razza superiore. Alla religione del Dio vero, si è sostituita una pseudo-mistica dell'orgoglio che porta alla deificazione della razza, o della nazione o della classe.

L'errore è di concepire la natura come assoluta in sè e indipendente dal suo Autore; l'uomo come perfettibile da sè al di fuori dei suoi rapporti con Dio; la società come un'entità fine a se stessa, senza ulteriore finalità nè nell'uomo individuo nè in Dio. Così le idee umanitarie in apparenza altruistiche si sono trasformate nelle più aspre concezioni egoistiche.

Occorre integrare tutta la vita umana con la religione, cioè dare tanto alla vita individuale che ai rapporti sociali il valore che deriva dalla nostra comunione con Dio, che è amore. Impossibile concepire un vero amore del prossimo che non sia implicitamente amore di Dio.

Bisogna arrivare alla sorgente dell'Amore per poter vera-

mente comprendere il nostro dovere di amare non solo gli individui ma i gruppi sociali. La religione presiede alla formazione dei gruppi sociali, dalla famiglia fino ai patti fra i popoli sanzionati, fin dall'antichità, dai riti sacri.

Dio come padre, come autore della natura individuale e sociale dell'uomo, come principio di ogni giustizia e di ogni diritto, Dio amore incoato, che ci chiama al suo amore, ci appella alla fraternità della sua figliolanza.

La fratellanza umana è un dono di Dio, come è un suo dono l'essere sue creature nell'ordine naturale e suoi figli nell'ordine soprannaturale. Questo dono ci dà dei doveri: il non odiare non è solo un sentimento, nè solo un atto di volontà individuale verso altri individui, è un dovere di sacrificio sociale, verso l'amore santificato da Dio, che fruttifica opere di amore (*).

(*L'Illustrazione Vaticana*, Roma, 15-31 dicembre 1935).

II.

LA MORALE INTERNAZIONALE

Alcuni giorni fa, una persona intelligente, ma sprovvista di senso storico, mi domandava, a proposito delle sanzioni contro l'Italia, perchè si parla continuamente, oggi, di morale internazionale, mentre sino a poco tempo fa nessuno se ne occupava, all'infuori degli utopisti e dei papi, e, ciò che maggiormente importa, nessuno vi credeva.

« Oggi — continuava il mio interlocutore — sono molti coloro che vanno predicando la morale internazionale, alcuni anzi vi credono; ma gli uomini di stato responsabili, anche quando ne parlano, non vi credono ».

È con questa osservazione scettica che questa persona intelligente, ma sprovvista di senso storico, tagliò corto alla risposta pronta per esprimerle le ragioni per le quali si parla oggi molto più di ieri di morale internazionale.

Non bisogna credere che l'idea di morale internazionale fosse,

(*) Per motivi comprensibili, firmato come *Romanus*.

per il passato, completamente negletta. *Pacta sunt servanda* (i patti devono essere osservati) era la massima dell'antichità. I patti tra i popoli erano consacrati con riti religiosi e con pubbliche solennità. Dovevano restare intangibili attraverso i secoli.

Disgraziatamente ogni morale individuale e sociale può essere intorbidata dalle passioni. Sul terreno internazionale di solito il più forte viola i trattati ed opprime il debole e l'innocente. L'antichità classica ha sviluppato in noi la mentalità etica e giuridica che tende a giustificare la violenza e la violazione; che tende a legittimare il ricorso alla forza. Eppure non mancano esempi nella storia di gente che non ha affatto tentato di giustificare le violazioni al diritto delle genti e che, appoggiandosi sul proprio orgoglio, ha proclamato: « la mia volontà è il mio diritto ».

Contro questa pretesa la coscienza umana avrebbe sempre dovuto rivoltarsi e il giudizio degli storici avrebbe dovuto sempre esprimere una condanna. Dal punto di vista cristiano avrebbe dovuto essere così. Disgraziatamente, se il successo arride a chi viola la legge morale sul terreno della politica internazionale, come del resto anche su altri campi, gli adoratori della forza si fanno più numerosi, anche fra i cristiani che non hanno un'idea chiara della morale internazionale.

Oggi quanti scrittori, anche fra i cattolici, giustificano le guerre di Luigi XIV e quelle di Napoleone dal punto di vista della grandezza, della gloria, del vantaggio nazionale! L'accademico cattolico Louis Bertrand è uno di quelli e non dei minori. Un altro accademico cattolico, Louis Madelin, appartiene alla stessa categoria.

Il problema della morale internazionale si impone oggi più che per il passato, perchè la grande guerra nei paesi dell'Intesa e negli Stati Uniti, ha posto un grave problema morale: il diritto di resistere a chi aveva violato il patto che garantiva la neutralità del Belgio; di resistere all'aggressione della Francia, per niente giustificata. Si potrà sempre discorrere se questo modo di porre il problema era in tutto esatto e completamente disinteressato; ma di fatto e per la grande maggioranza dei popoli, il problema venne posto così e per tutta la durata della guerra.

Che la Società delle Nazioni abbia ben meritato o meno della morale internazionale (e noi crediamo di sì, malgrado tutte le esitazioni e tutte le sue debolezze) è un'altra questione; ma nessuno può mettere in dubbio che la nuova istituzione giuridica internazionale, come il *covenant*, sia fondata sul più stretto concetto della morale internazionale, o meglio della morale semplicemente, applicata ai rapporti tra gli stati.

Non ci possono essere vere costruzioni giuridiche che non siano fondate sulla morale. Se questa base manca, ogni costruzione giuridica è destinata preventivamente al fallimento. Alcuni cattolici sono stati ostili alla Società delle Nazioni a causa dei pregiudizi che non sono ancora dissipati, preoccupati com'erano dall'idea che dietro questa facciata si nascondessero le potenze ostili alla chiesa e al cattolicesimo. Non vedevano quale spirito cristiano c'è o potrebbe esserci in una Società delle Nazioni fondata sulla morale. Il cristianesimo è l'anima della vera moralità; senza di esso non si potrebbe nemmeno realizzare ed applicare quella che si chiama la morale naturale. La sua influenza storica persiste, anche quando si crede che la morale sociale sia distinta dalla religione. I codici moderni dei diversi stati e il diritto internazionale, che si è elaborato in questo secolo, sono più conformi alla morale cristiana delle leggi e delle tradizioni internazionali dei secoli passati.

La presente evoluzione dell'opinione pubblica in favore della morale è una reazione contro il materialismo e il positivismo del secolo passato; essa segna un ritorno alla concezione cristiana fondamentalmente morale o etica.

Perciò è deplorabile che si abbiano a screditare queste larghe correnti in favore della morale che si formano tra i popoli. È deplorabile che si abbiano a riabilitare teorie che fanno dei trattati pezzi di carta straccia; secondo le quali il successo politico e militare costituisce un titolo giuridico; che proclamano lecita l'aggressione contro un popolo ritenuto inferiore; un abuso l'intervento della Società delle Nazioni per impedire la guerra; illegittime le sanzioni decise contro uno stato violatore del patto. È deplorabile, infine, che si combattano gli sforzi tendenti ad elaborare una legge collettiva alla quale tutti gli stati saranno sottoposti.

Non si comprende che la legge morale è la regola suprema delle nostre azioni, siano esse private o pubbliche, di carattere individuale o sociale, nell'interesse di pochi o nell'interesse di molti.

Queste idee mi sono venute alla mente leggendo il nuovo libro di Giuseppe Folliet, « *Morale internationale* » (Librairie Bloud et Gay). È un manuale chiaro e semplice, strettamente conforme all'insegnamento cattolico. In quanto francese, l'autore afferma altamente il suo patriottismo contro un pacifismo inteso nel senso limitato ed esagerato. Sarebbe bene fare studiare questo libro alla gioventù cattolica che subisce l'assalto della propaganda nazionalista dei fascisti e dei nazisti, i quali cercano d'inculcare il disprezzo della morale internazionale e nello stesso tempo l'ammirazione della forza brutta e della violenza trionfante.

(*La liberté*, Friburgo, 20 dicembre 1935).

12.

L'AMORE DEL PROSSIMO E L'AMORE DEL GRUPPO SOCIALE

Dalla preparazione di penitenza quaresimale alle meditazioni della Settimana di Passione e della Settimana Santa, la chiesa ci riconduce ogni anno, con la solennità dei suoi riti e il profondo significato della sacra liturgia, a rivivere intimamente il sublime mistero del Golgota e la gloria sfolgorante della Resurrezione.

Tempo di mestizia e tempo di gioia spirituale; ma, per il cristiano, tempo soprattutto di riesame interiore e di elevazione redentrice.

Il nostro tempo esige più che mai, dai credenti tutti, questo riesame e questa elevazione, perchè potendo soltanto attraverso ciò prodursi un ravvivamento di carità, di amore del prossimo, la società può trarne quei salutarî benefici che solo sono da attendersi dal ritorno di essa alla legge di amore che Gesù Cristo ha lasciata dall'alto della Croce in eredità al mondo.

È pertanto di fronte al riaccendersi e all'esacerbarsi dei nazio-

nalismi, al maturare della lotta di classe, e allo svilupparsi delle teorie di razza, che più viva si sente la necessità di meglio approfondire il problema della conciliazione dell'amore del gruppo sociale, con l'amore del prossimo quale insegnato e comandato da Gesù Cristo.

Non si mette in dubbio dai cristiani che la legge dell'amore del prossimo sia prevalente su tutte le teorie che direttamente e indirettamente vi contraddicono. Ma tale enunciato, esposto in forma generale, alla prova dei fatti viene ridotto molte volte in termini così illusori e circondato da tante riserve, da riuscire quasi completamente inefficace.

In via normale, ogni aggruppamento umano, per la vita che sviluppa internamente, tende all'affermazione della propria personalità sociale, differenziandosi dagli altri gruppi. Nello stadio formativo del gruppo sociale si suole sviluppare una specie di egoismo collettivo e correlativamente un senso di diffidenza verso altri gruppi. Sono questi sentimenti istintivi di conservazione e di difesa, che possono degenerare in ostilità ed odio.

Quando, invece, dalla diffidenza si passa alla confidenza fra i gruppi in contatto, allora da uno stadio di egoismo negativo si passa all'inizio di una comprensione e comunicazione reciproca, che è il presupposto dell'altruismo di gruppo. Non siamo ancora nelle relazioni intersociali, all'amore del prossimo, ma ci si può arrivare.

L'antica tradizione immemorabile segna col bel nome di « amicizia » i buoni rapporti fra due popoli, due nazioni o anche due famiglie o genti. La parola « amicizia » fu sempre sacra presso tutti i popoli e implica un primo e fondamentale dovere: quello dell'osservanza dei patti e del mantenimento della parola data, e l'altro: quello dell'aiuto reciproco nei momenti di bisogno.

È vero che i rapporti fra i popoli sono spinti, motivati o rafforzati da vantaggi pratici e pertanto la parola « amicizia » contiene in questo caso un presupposto di utilità. Non è però men vero che per la semplice utilità, senza l'amicizia, i rapporti fra i popoli non acquisterebbero mai il carattere di umanità e non

passerebbero mai dalla condizione di materialità a quella di spiritualità. L'amicizia, sia anche la più elementare, è necessaria e nasce naturalmente nei rapporti fra i gruppi sociali al momento che si crea fra di loro in buona fede e al di fuori di ogni inganno o sfruttamento, un rapporto di parità basato sul « do ut des », e « facio ut facias ».

L'amicizia fra i gruppi sociali può venir meno, come può venir meno l'amicizia fra gli individui; perciò ogni vera amicizia va coltivata con quella cura che arrivi ad eliminare i malintesi, a sviluppare i contatti, a compatire i difetti e a comprendere le affinità.

L'egoismo di gruppo nega in radice l'amicizia con altri gruppi, perchè l'amicizia in quanto tale presuppone una parità, o almeno un elemento di parità, quello che rende possibile il legame di amicizia, mentre l'egoismo di gruppo accentua la differenza.

L'amicizia si fonda sulla reciproca comunicabilità dei beni; l'egoismo del gruppo sociale nega una tale comunicabilità e ne intercetta il flusso benefico. Infine l'amicizia porta al vincolo o legame espresso in patti e convenzioni, un contenuto di buona fede e una reciproca fiducia; mentre l'egoismo del gruppo sociale toglie ai patti e convenzioni l'elemento di buona fede e di fiducia e quindi toglie ai patti ogni valore umano e cerca di farli valere con la forza.

Il fenomeno più sensibile di egoismo di gruppo oggi è quello della Germania nazista, che si è chiusa in sè in forza della teoria della razza: razza nordico-ariana, razza perfetta, eletta, unica. La razza è sempre differenziante: c'è un fondamento naturale che mantiene fra le razze un distacco irriducibile. È esso puramente materiale? Può essere superato dai fattori morali forti anch'essi quanto quelli fisici?

La civiltà cristiana ha sempre contribuito ad attenuare le barriere che la differenza di razza può istintivamente creare. La razza bianca, nonostante le differenze naturali e storiche fra i diversi popoli che formavano originariamente sottorazze e popoli diversi per lingua e costumi, ha acquistato per merito

della civilizzazione greco-romana e cristiana, una unificazione giuridica, morale e culturale; ma non può ancora affermarsi che si sia raggiunta la convinzione di una parità e comunicabilità fra i diversi popoli degna veramente del nome cristiano.

Gli egoismi rinascono anche fra i bianchi, sia nella vita pratica sia in quella teorica. L'affermazione di una teoria di razza e l'esaltazione della propria razza fatta dalla Germania acuisce l'egoismo del gruppo sociale così definito e lo distacca spiritualmente da ogni popolo, reputato non solo diverso, ma inferiore o meno nobile, elemento di corruzione della purità del sangue e della omogeneità spirituale germanica. Così viene negata in radice la parità umana, la comunicabilità spirituale e la possibilità di una vera amicizia fra i popoli.

L'egoismo del gruppo sociale — in vari gradi secondo la portata dei motivi egoistici — produce, all'interno, la spersonalizzazione con l'assorbimento di ogni individualità nel gruppo stesso e con l'azione collettivizzata fatta in nome del gruppo stesso; all'esterno conduce all'irrigidimento di ogni affettività.

* * *

Questi fenomeni sono più facili a cogliere in tempo di guerra, quando la maggior parte degli individui dei due popoli belligeranti, che prima non si conoscevano direttamente e che attraverso i confini avevano rapporti normali, passano ad odiarsi per la mediazione del gruppo sociale e per la trasformazione dei sentimenti generici umani in quelli egoistici di difesa e di offesa.

Quando fu dichiarata la guerra dall'Italia all'Austria nel 1915, la gran massa degli italiani fece uno sforzo a considerare gli austriaci come nemici; pure ci era stata in precedenza molta propaganda irredentistica e molta letteratura storica contro l'Austria. Ma questo sforzo fu di gran lunga maggiore quando nel 1916 fu dichiarata dall'Italia la guerra alla Germania. Non c'erano stati urti tra Italia e Germania — prima del 1914 — anzi una amicizia fatta di contatti culturali e di convergenze di interessi politici ed economici. Pure i due popoli l'uno contro l'altro svilupparono sentimenti antagonistici e motivi di odio, imposti dalla politica dei due stati in lotta.

Dopo la guerra fu più facile all'Italia, che non alla Francia,

ristabilire i rapporti di amicizia con la Germania; anche la Francia a poco a poco riprese i contatti con l'antica avversaria e ci fu chi pensò a riannodare rapporti di buon vicinato e perfino di amicizia. Gli errori del dopo-guerra resero sempre più difficile l'intesa fra la Germania e la Francia perchè mancò il terreno comune sul quale ristabilire fra i due popoli il principio di parità e di comunione di beni morali e materiali. Quel che mancò agli autori del trattato di Versaglia e degli altri trattati di pace, fu l'intuizione etico-psicologica che per ristabilire la pace in Europa era necessario arrivare a ristabilire una eguaglianza morale fra i vincitori e i vinti, cioè restaurare il senso di amicizia.

I vinti dovevano essere ammessi nel consesso di Parigi in parità di posizione, a discutere le condizioni di pace, come si fece a Vienna nel 1815 con la Francia. Ciò non si fece per varie ragioni, fra le quali fu fatta valere quella di punizione da infliggersi alla Germania, per aver violato (scatenando la guerra) la legge internazionale e il patto di garanzia della neutralità del Belgio. Poichè la Germania con le sue alleate si era messa fuori del consorzio civile, Versaglia doveva essere per essa Canossa, per forzare il bando a lei dato da tutte le nazioni armate contro di essa.

Questa visione etico-giuridica (che velava interessi più realistici della Francia e dell'Inghilterra) non era sostenuta da nessun valore di superiorità e di autorità internazionale da parte dei vincitori sui vinti. Mancava in essi la veste morale e religiosa in un Gregorio VII di fronte all'imperatore Enrico IV. Versaglia non era Canossa.

I fatti che seguirono la pace del 1919 hanno rovesciata la situazione; la Germania si è distaccata volontariamente dal consorzio delle altre nazioni, presso le quali aveva invano sostenuto il principio di parità politica e militare. Essa ora concentra tutte le sue forze nell'affermazione egoistica della razza privilegiata, elevando questa affermazione a teoria, dandovi una mistica e facendone leva per le più audaci rivendicazioni etiche, giuridiche e politiche.

Se il tipo più marcato di egoismo di gruppo è il « razzista », ciò non vuol dire che sia l'unico. Dell'egoismo di classe è im-

pregnato il bolscevismo, come dall'egoismo nazionale si sono sviluppati i nazionalismi eccessivi (e anche purtroppo i non eccessivi), in quanto ogni nazionalismo comporta una teoria e una pratica differenziante ed esaltante, che ha le sue radici nell'egoismo di gruppo.

Questi fenomeni di egoismo politico si estendono a tutti i domini della vita individuale-sociale, perchè tendono a creare una comunità chiusa e sufficiente in sè stessa, esaltantesi della propria vitalità e forza, trasferendo in essa tutte le ambizioni e gli orgogli della vita terrena e tendendo a farne un simbolo etico e religioso al disopra di ogni valore spirituale.

In ogni formazione di gruppo sociale c'è sempre la tendenza sociologica verso un che di assoluto. È il senso di insufficienza personale che spinge alla integrazione di un gruppo sociale. L'integrazione più naturale e (sotto certi aspetti) più perfetta è quella della famiglia. Ma, mentre come finalità la famiglia può apparire come un che di assoluto, nella realtà se ne sente la relatività e l'insufficienza; la società familiare, dov'è possibile, formerà nel suo seno una società civile e si svilupperà nel contatto con altre famiglie in società tribale o di clan o di *gens*, creerà il villaggio e la città, si organizzerà in classi e categorie, in una continua formazione di aggruppamenti sociali sempre più larghi e integranti, fino alla comunità di popoli.

In qualsiasi momento che un dato gruppo sociale trova ostacoli al suo sviluppo in una contrapposizione di forze, d'interessi e di sentimenti, lo sviluppo si arresta, la comunità si divide, si organizza la difesa e si medita l'offesa. L'urto, la lotta, la rivolta, la guerra sono conseguenze della contrazione violenta dello sviluppo dell'aggruppamento e della espansione necessaria alla continua reintegrazione delle forze sociali.

Questa contrazione si forma troppo facilmente presso i gruppi che sono o si credono sufficienti a sè stessi e così forti da dominare gli altri. È naturale che ciò avvenga nelle « élites » dominanti. Così le caste superiori di fronte alle inferiori; le classi nobili e ricche di fronte alle plebee e alle povere; le categorie intellettuali e professionali elevate di fronte alle borghesie industriali e ai mestieri manuali; le maggioranze etniche o religiose di fronte alle minoranze.

In genere si tende a marcare le distinzioni, a togliere la possibilità di passare dalla categoria inferiore alla superiore, a impedire la conquista del potere o delle ricchezze, a contrastare lo sviluppo naturale di popoli numerosi a partecipare ai beni della terra, a impedire che nazioni soggette divengano indipendenti.

Così si alimentano gli antagonismi, che si tramandano di generazione in generazione fra i diversi gruppi sociali, e non solo si rende sempre più difficile di trovare fra di essi quel terreno di parità che darebbe il mezzo ad una iniziale partecipazione di beni e reciproca comprensione, ma invece si perpetuano gli odi di gruppo in modo che, anche quando vanno a cadere le barriere storiche (economiche, politiche o sociali) rimangono i sentimenti e i risentimenti incoscienti di categoria o di razza o di nazionalità, che difficilmente si estinguono.

Ma tutto questo soltanto perchè negli aggruppamenti sociali manca quella forza di coesione morale, quel senso spirituale della loro missione di solidarietà umana che soltanto la legge cristiana può dare; legge di amore e di carità del prossimo che crea il vincolo più solidale della più larga fratellanza umana.

Per questa legge Gesù Cristo ha fatto di se stesso olocausto nel sublime sacrificio della Croce, sacrificio di Redenzione, dono divino ai figli di Adamo.

E questa legge è la sola tavola di salvezza che resta e resterà nei secoli all'umanità per salvarsi e per meritare l'offerta del Figlio di Dio (*).

(*L'Illustrazione Vaticana*, 1-15 aprile 1936).

13.

UN MESSAGGIO INTERNAZIONALE DELLA GIOVENTÙ CATTOLICA

Firmato dalla gioventù cattolica della Svizzera, del Belgio, della Francia, della Spagna, della Gran Bretagna, della Cecoslovacchia, del Portogallo e del Canada, è stato pubblicato un messaggio in difesa delle società giovanili cattoliche della Ger-

(*) Anche questo articolo fu firmato come *Romanus*.

mania duramente perseguitate dal governo « concordatario » del Reich.

In tale messaggio si legge: « La nostra protesta è provocata da fatti incontestabili. Istituzioni essenzialmente religiose, quali le organizzazioni di azione cattolica, sono state — in questo ultimo tempo specialmente — trattate oltraggiosamente come nemiche della patria. Le autorità civili hanno preso contro di esse misure estremamente gravi che non solo ostacolano le loro attività, ma rischiano di annientarle per sempre ».

E dopo aver enumerati alcuni provvedimenti presi contro i circoli di gioventù cattolica, e le minacce ai parenti dei giovani, e la messa in prigione dei capi, la soppressione della stampa, il messaggio continua: « Le parole del nostro Signore ci tornano a mente: *Beati sarete voi allorquando sarete perseguitati, arrestati, condannati per causa mia*. Noi vogliamo che questi testimoni di Cristo sappiano quanta partecipazione noi prendiamo alle loro prove e con quanto cuore noi preghiamo per ottenere loro dal cielo coraggio e assistenza. Possa il nostro messaggio fraterno essere loro un conforto e un segno di speranza ».

Abbiamo riportato questi tratti del « messaggio » perchè la grande stampa, occupata in molti altri temi, non vi ha fatto attenzione: pure meritava una parola non solo di approvazione, di adesione e di incoraggiamento, ma anche un commento necessario per molti cattolici e non cattolici dei paesi dove ancora (grazie al cielo) si può parlare e stampare liberamente.

Una prima nota: tra i firmatari mancano l'Austria, l'Ungheria e l'Italia, nei quali paesi la gioventù cattolica esiste e si dice fiorente.

Hanno essi temuto che il messaggio interferisse nella politica interna di un paese vicino e temuto? Potevano essere rassicurati dalle frasi messe nel cauto documento, che esso di fatto non interferiva nella politica dei nazi, trattandosi del cattolicesimo la cui essenza è di essere universale. « O la solidarietà cattolica non può esprimersi lealmente e coraggiosamente, o noi dobbiamo dire oggi a voce alta in faccia al mondo i sentimenti che commuovono i nostri cuori ». Così i bravi giovani del messaggio. Ma i giovani italiani, austriaci e ungheresi non hanno potuto dire a voce alta in faccia al mondo i sentimenti che commuovono

i loro cuori (e pure anch'essi erano e sono commossi della persecuzione anticattolica in Germania) perchè i loro rispettivi governi non l'hanno permesso, ovvero, peggio, perchè i dirigenti delle tre sopra indicate gioventù cattoliche hanno creduto che i loro rispettivi governi non lo avrebbero permesso.

Così il fronte internazionale della gioventù cattolica è stato spezzato. In Austria per paura d'irritare i cugini « germanici », in Ungheria per tenersi buoni i rapporti con i dittatori del nord e del sud; in Italia perchè è impedito per legge che ci si possa associare a movimenti internazionali, che non siano fascisti. Figurarsi se i fascisti, che han ridotto la gioventù cattolica italiana dentro il chiuso delle chiese e dei circoli, che hanno sciolto i boy-scouts cattolici, che diedero nel 1931 il saggio di come possono dar la caccia ai giovani cattolici, avrebbero amato una protesta qualsiasi per quel che avviene in Germania!

Lasciamo i paesi a regime dittatoriale, sia pieno e completo come in Italia, sia esso del 70 per cento come in Austria o del 50 per cento come in Ungheria. Pensiamo ai paesi dove si può ancora scrivere e pubblicare una simile protesta, senza essere mandati in un campo di concentramento ovvero davanti al tribunale speciale per attentato... contro la sicurezza dello stato. Il lettore è pregato di credere che io non esagero e che potrei citare i foglietti dei neo-guelfi italiani, innocui come questo messaggio, che fruttarono parecchi anni di galera ai promotori e la perdita del posto.

A questi giovani cattolici dei paesi liberi una sola parola: guardatevi dalla propaganda filo-fascista, rexista, franchista, fexista, *british*, fascista e quante altre esistono in tutti i paesi. Ho sentito dire che alcuni preti, anche assistenti ecclesiastici, non si sentono di sconsigliare i giovani cattolici che vanno ad aderire a tali movimenti, e gli iscritti non sono pochi!

Se i vostri paesi cadessero, per loro grande sventura, in mano a partiti di forza e a regimi autoritari e di tirannia, allora le gioventù cattoliche, nella ipotesi più favorevole, sarebbero ridotte a operare in campo limitatissimo e controllato come quella d'Italia, ovvero sarebbero perseguitate ed annullate, come quella di Germania; ciò per la semplice ed evidente ragione che movimenti politici come il fascismo e il nazismo, per dominare e

per sostenersi, hanno bisogno di crearsi il monopolio intellettuale, morale, economico, disciplinare, mistico della gioventù: di tutta la gioventù. *Meminisse juvabit.*

(*Popolo e Libertà*, Bellinzona, 27 maggio 1936).

14.

I CATTOLICI E LA PACE

Si è tenuto a Londra, qualche settimana fa, l'annuale riunione della *Unione cattolica di studi internazionali*, con la partecipazione dei delegati dei gruppi di vari paesi, Belgio, Francia, Gran Bretagna, Olanda, Polonia, Spagna, Svizzera, Ungheria. Mancavano, naturalmente, i delegati dei gruppi di Germania e Italia, che non esistono più. Fra gli intervenuti più noti: il dr. Cornelissen dell'università di Nijmegen, il gesuita padre Regout autore de « *La Doctrine de la guerre juste* », mons. Nicaise redattore de *La Cité Chrétienne* di Bruxelles e de *L'Esprit* di Parigi, il professor A. Mendizabal cattedratico di diritto internazionale a Oviedo, il dr. Zaragueta dell'università di Madrid, il padre Habatzek del Centro domenicano di Etudes Russes di Lille, il filosofo E. Watkin, i gesuiti inglesi padre Watt e padre Murray, mons. Toledano de *La Vie Intellectuelle* e altri. Il compito dell'unione è quello di studiare i problemi internazionali e di proporre le soluzioni che rispondono alla dottrina giuridica e morale cristiana cattolica. Sotto questo punto di vista, il contributo dell'unione interessa tutti i cattolici, benchè sia di carattere prevalentemente scientifico e proveniente da persone qualificate, per lo più professori di università e specialisti in materia.

La grande stampa non ha saputo nulla della riunione di Londra, e solo poco è apparso in qualche foglio settimanale cattolico. Questa riserva, dovuta a una certa preoccupazione di non voler passare dal piano degli studi alla discussione politica, può essere apprezzata da coloro che intendono tenersi calmi nell'agitarsi delle passioni che scuotono oggi il campo internazionale e mettono in pericolo l'esistenza stessa della Società delle Nazio-

ni. Però ci sembra opportuno che sia meglio conosciuto e diffuso il pensiero della unione cattolica di studi internazionali, tanto più che dalle notizie avute, l'assemblea ha di nuovo riaffermato l'idea della costruzione della pace in un ordine cristiano secondo la tradizione cattolica, che rifiuta di approvare le guerre di aggressione e di conquista e lo spirito che soffia dappertutto contrario ai patti internazionali e alla fedeltà ai patti.

Molti cattolici sono scossi nella loro fede in un ordine internazionale, come in un ordine nazionale, perchè mancano fra di essi coloro che se ne facciano banditori convinti in nome della religione cristiana, ch'è religione di amore e di giustizia.

Sempre vi sono state lotte e guerre fra gli uomini, ma non sempre vi sono stati banditori della pace in nome di Gesù Cristo. Oggi non si vedono più i santi francescani di un tempo che si buttavano tra le folle combattenti nelle strade, portando il crocifisso e predicando e imponendo la pace.

Se tali scene da medioevo e da controriforma non si ripetono più perchè manca l'ambiente e la opportunità così come manca l'adattamento dei frati e delle folle, il pensiero, la parola, il libro, il giornale, la propaganda, l'associazione... non mancano in nessuno dei paesi tuttora liberi. Negli stati totalitari, non c'è più posto per loro, sì bene per coloro, anche cattolici, che esaltano la guerra. Purtroppo ai predicatori della pace manca lo slancio, la fiducia, la perseveranza.

Ciò, a mio credere, dipende da un enorme disagio che c'è fra le idee e la realtà. La dottrina medievale della guerra giusta conteneva tanti elementi pratici che oggi mancano, sì da non poterla applicare tale e quale. D'altro lato lo stato moderno ha talmente assoggettato l'individuo, che l'idea della resistenza ai voleri di un solo o di pochi, che vogliono una guerra e la preparano apertamente, passa per mancanza di amore della patria e della nazione, che sono divenute per molti vere divinità.

Perciò hanno più attrattiva presso la gioventù le idee estreme o quelle di un pacifismo a tutti i costi con la negazione di una patria che esige il sacrificio di sangue di milioni di uomini; ovvero quella di un nazionalismo esasperato, per cui ogni mezzo è buono alla sua gloria, sia esso morale o no, domandi o no il sacrificio di intere generazioni.

Occorre sapere affermare la teoria cristiana della pace e guardare in faccia alle guerre moderne, distruggitrici di ogni ordine e di ogni bene morale e materiale, i cui effetti pesano per più generazioni, la cui mostruosità è centuplicata dai mezzi scientifici che si impiegano a danno non solo dei nemici, ma del proprio popolo: perchè ormai vincitori e vinti sono sotto la stessa legge di distruzione.

Oggi tutti parlano della prossima guerra europea; forse fra uno forse fra due anni, forse fra sei mesi.

Hitler non è ancora pronto; perchè deve perfezionare l'attitudine dell'esercito ai nuovi metodi e ai nuovi strumenti di guerra. Mussolini aumenta febbrilmente il materiale di guerra, mantiene più di un milione di soldati sotto la bandiera, non solo perchè l'Abissinia non è ancora tranquilla, ma perchè non è tranquilla l'Europa. La Russia ha completato in silenzio il suo *muro Maginot* nell'Estremo Oriente, per il caso di guerra contro il Giappone, e aumenta i suoi aeroplani per il fronte europeo. Anche la Svizzera, per provvedere alla sua neutralità, e il Belgio riarmano; e l'Inghilterra vuole vertiginosamente guadagnare il tempo perduto; i socialisti e i comunisti francesi sono convertiti alle spese militari.

Siamo veramente alla vigilia di una guerra di sterminio? Che i cattolici di tutta Europa dicano forte che una tale guerra sarebbe la stessa ingiustizia e immoralità che grida vendetta davanti a Dio.

(*Popolo e Libertà*, Bellinzona, 30 luglio 1936).

15.

LA CHIESA D'INGHILTERRA E IL XX SECOLO

Il titolo del libro che mi dà lo spunto per questo articolo è senz'altro « La Chiesa e il XX secolo » (*), ma la materia riguarda solo la chiesa d'Inghilterra sia nel senso di chiesa stabilita, sia delle correnti che la pervadono.

(*) « *The Church and the Twentieth Century* », a cura di L. H. HARVEY, Macmillan a. Co., London, 1936.

Il libro è una raccolta di studi di vari autori e da vari punti di vista, non sempre in accordo fra di loro, ma che dànno nel loro insieme un'immagine (per quanto incerta e attenuata) di quel che oggi è il cristianesimo inglese fuori della chiesa cattolica.

Il clero anglicano può dirsi diviso in due larghe correnti: una razionalista, liberale, modernista, che in fondo minimizza tutto l'elemento dogmatico e sacramentale del cristianesimo, e ne adatta la morale alla concezione naturalistica; l'altra che — pur insistendo sul motivo dell'Incarnazione come centro vitale del cristianesimo e come elemento di cattolicità (nel senso estensivo e intensivo, che comprende l'individuale e il sociale, il tempo e lo spazio) — limita ogni formulazione dogmatica ai tre credi (quello degli apostoli, il Niceno e l'Atanasiano), con quelle interpretazioni e attenuazioni che ormai sono comuni nel cristianesimo anglicano.

Coloro che insistono sui motivi di cattolicità e che si nominano anglocattolici, sono una minoranza che reagisce contro il razionalismo (qui detto liberalismo) che invade con persistenza la cultura religiosa e contro la tendenza naturalistica che prevale sulla morale. La reviviscenza della liturgia più o meno simile a quella della chiesa cattolica, il culto eucaristico, una notevole tendenza ascetica, la pratica dei ritiri spirituali, lo sviluppo della vita monastica, designano chiaramente il carattere dell'anglocattolicesimo. Ma poichè esso rimane dentro la chiesa ufficiale, come una deviazione tollerata, così non arriva ad assumere una personalità propria, nè ad attirare a sè largamente le masse.

Il movimento evangelico (che prese propria personalità fin dal suo nascere) ha avuto una più larga udienza, sia perchè abbondava di elementi emozionali sia perchè insisteva sul sacrificio della croce, il perdono dei peccati, la riforma dei costumi, l'immortalità, il premio; sia infine perchè non discuteva la Bibbia, ma l'accettava come libro ispirato. Però il moderno evangelicismo ha anch'esso subito l'influenza razionalistica ed ha attenuato la portata dei presupposti dogmatici al suo moralismo spirituale.

Il rettore di Sutton Coldfield, G. L. H. Harvey, che ha rac-

colto e pubblicato insieme gli scritti dei vari autori (tutti del clero meno uno) alla fine ha messo una sintesi conclusiva scritta da lui stesso e intitolata *Nova et vetera*.

Secondo l'Harvey, nella chiesa d'Inghilterra, fin dalla riforma, vi è stato un conflitto di interpretazione di ideali, che furono chiaramente formulati in certi punti focali dall'*Essays and Reviews* del 1860; cioè la lealtà alla verità in tutte le forme, la fiducia nella guida della ragione e nel giudizio morale: cioè *verità - ragione - coscienza* (truth - reason - conscience). Questo punto di partenza ha portato alla « razionalizzazione » del cristianesimo, accettando la critica razionalista della Bibbia, l'eliminazione del dogma, del miracolo, del sacramento, dell'autorità della chiesa.

Il processo naturale e logico è stato tale, che la reazione viene da due parti: una del senso cattolico verso un cristianesimo integrale, l'altra dalle varie forme d'irrazionalismo religioso e di misticismo intuitivo che prende piede in coloro che non sono soddisfatti della semplice ragione e non accettano una autorità religiosa, come i cattolici.

Il male che qui si fa al cattolicesimo viene principalmente dalla politica. L'autorità papale è ancora per molti un'autorità esterna alla coscienza e di carattere prevalentemente politico. L'atteggiamento di alcuni giornali cattolici, del tutto legati a certi regimi assoluti, è sfruttato, qui, a torto, ma in modo che per molti la collusione della chiesa cattolica con determinati regimi diventa una realtà indiscussa.

L'altro elemento che trattiene molti dall'adesione al cattolicesimo (benchè nel cuor loro siano cattolici) è il senso che si dà alle parole di verità, ragione e coscienza come monopolio della chiesa anglicana; mentre nel fatto questa riduce i valori della verità soprannaturale al carattere naturalistico, subordina i fatti mistici al criterio di ragione, ed elevando la coscienza individuale e naturale a giudice assoluto della moralità, senza l'effusione della vita soprannaturale e mistica nè la guida dell'autorità religiosa, cade nell'accettazione pura e semplice della moralità mondana e delle sue deviazioni.

È curioso vedere come presso certi cattolici convertiti si corre all'eccesso opposto, quasi a dar ragione agli antichi loro corre-

ligionari delle accuse al cattolicesimo, nel minimizzare il valore della coscienza in rapporto all'autorità.

Dall'altro lato, è proprio la mancanza di senso storico che toglie alla corrente liberale dell'anglicanesimo di potere apprezzare nel suo valore il carattere di chiesa e dargli una continuità e una vita propria, perenne e reale del cristianesimo integrale.

Questa mancanza si sente in tutte le pagine di « *The Church and the Twentieth Century* » che da questo lato è un documento dello sforzo di ridurre il cristianesimo ad una religione razionale e naturale, togliendole non solo il suo carattere soprannaturale ma la sua vera struttura storica.

(*Popolo e libertà*, Bellinzona, 9 dicembre 1936).

16.

IL PRESENTE: DONO DI DIO

Il passato non è più nostro; l'avvenire, non sappiamo se lo avremo: nostro è il presente: esso è dono di Dio.

Molti si lamentano che l'oggi non è come l'ieri; allora le cose andavano meglio, vi era più onestà, più tranquillità, più benessere. Sarà vero, non sarà vero: tutto ciò è inutile per la realtà che viviamo. Il passato in tanto ci giova in quanto diviene nostra esperienza, in quanto esso ci ha dato di accumulare idee, mezzi di lavoro, valori morali. Fuori di ciò, è il nulla volato nell'abisso.

Molti altri, sprezzando il presente, si rifugiano nell'avvenire come una speranza di bene; ma tale bene sperato si pensa che giungerà a noi, come una manna dal cielo. Sono i sogni ad occhi aperti, nell'inerzia o nell'impotenza, quale fa un prigioniero a vita che aspetta il caso che lo faccia uscire un giorno o l'altro dalla sua triste cella.

Se l'avvenire è qualcosa per noi — non un avvenire concreto e fissato da noi come se sorgesse dal tocco di una verga magica, ma l'avvenire ch'è misurato alle nostre capacità e alle nostre possibilità — questo avvenire si risolve nella nostra attività, cioè nel presente.

È solo il presente che comprende il passato come esperienza, e l'avvenire come finalità, e li realizza nell'azione. Il presente

è azione. L'inerzia, l'inazione, il sospiro, il lamento, il sogno a occhi aperti, questi non sono neppure il passato (che non può dare il vuoto ma un cumulo di energie a nostra disposizione) e non sono l'avvenire, che nel caso della nostra inerzia viene realizzato non da noi, e perciò contro di noi.

Ma quale presente? Quello nel quale ci troviamo posti dalla Provvidenza; la vocazione di ciascuno è voce divina; il dovere derivante da tale vocazione è voce divina; gli avvenimenti buoni e tristi che ci circondano e s'inseriscono nella nostra vita sono voci divine; i buoni suggerimenti, i giusti comandi dell'autorità sono voci divine.

Non tutti siamo una Giovanna d'Arco che aveva voci miracolose, ma tutti possiamo (se abbiamo spirito di fede) sentire le voci divine che accompagnano la nostra vita e ci mostrano il nostro orientamento.

Oggi ai cattolici è fatto un richiamo autorevole: « lavorate nell'azione cattolica, lavorate nella vita pubblica, interessatevi ai problemi sociali, intensificate la vostra attività organizzatrice, rifate la vostra unità morale ».

Quando si erano sentite voci tali dal papato e dall'episcopato e da uomini grandi, generosi, apostoli del pensiero e dell'azione? Un tempo (lontano) bastava essere buon padre di famiglia, buon capo bottega o buon medico, andare in chiesa e fare della carità ai poveri. Da un secolo, altri bisogni, altre vocazioni, altri doveri, che ogni giorno più s'intensificano e premono su di noi.

Quanti vi rispondono gioiosamente, senza attardarsi a esaltare il passato per deprimere il presente, o a sognare una realtà avvenire che non verrà mai?

Ci lamentiamo che molti operai han lasciato la vita cristiana, seguendo falsi ideali di bene; che la borghesia, sotto bandiere liberali, ha sfruttato a suo vantaggio le classi lavoratrici, creando un capitalismo anonimo, egoistico, tirannico; che il comunismo penetra in casa nostra, che fascismi e nazismi trionfano.

Potremo fare il quadro peggiore possibile dell'umanità di oggi: non mancano guerre civili proclamate sante e bombardamenti di popolazioni inermi elevati al rango di diritti di difesa.

E poi?

Tutto si risolve in noi, nell'azione, stando al nostro posto,

senza defezione, assumendo le nostre responsabilità, testimoniando la verità, difendendo il debole e l'oppresso, lottando virilmente.

Che avverrà?

Nulla che ci possa nuocere, se il nostro dovere di oggi, del presente, del momento che passa, è fatto, intieramente, coscientemente, restituendo così a Dio raddoppiato il suo dono.

« Va bene, servo buono e fedele; sei stato fedele nel poco, ti darò autorità sul molto; entra nel gaudio del tuo Signore » (Mat. 25, 21).

(*Popolo e Libertà*, Bellinzona, 25 ottobre 1937).

17.

UNA SETTIMANA DI PREGHIERE PER LA PACE

L'« Action des Jeunes Catholiques pour la Paix » (più correntemente la K.J.V.A.) che ha sede ad Anversa nel Belgio e a Hilversum in Olanda, ed è posta sotto il patronato di S. Alberto Magno, ha preso l'iniziativa di una settimana di preghiere per la pace, dall'11 al 18 novembre, chiamandovi i soci (e anche i non soci) a parteciparvi.

Il programma delle varie intenzioni giornaliere è attraente.

L'11 novembre, anniversario dell'armistizio, pregare perchè l'« armistice dans lequel nous vivons puisse se convertir en une paix durable ». È vero, per noi, che viviamo ancora senza « guerre guerreggiate » (come si diceva un tempo), l'attuale situazione non è una pace, è appena un armistizio, che minaccia di tempo in tempo di essere rotto dalle bombe degli aeroplani; ma per la Spagna e per gli eserciti stranieri in Spagna, per la Cina e il Giappone, per l'Italia e l'Abissinia si tratta di stato di guerra. ; Quei buoni giovani della K.J.V.A. con le successive intenzioni toccano le radici del male. Essi invitano a pregare per « la paix pour l'individu par la soumission totale à Dieu: — la paix dans les familles par la restauration de la fidélité vraie et de la charité chrétienne; — la paix dans l'état par des relations

justes et équitables entre l'autorité et les sujets; — la paix dans les églises par la conversion de tous à la vraie lumière du Christ; — la paix dans la société par des relations justes entre patrons et ouvriers ». E poi, ritornando al piano internazionale, per gli ultimi due giorni, invitano a pregare: « pour le désarmement national et international, par l'abolition de la conscription militaire selon le conseil de Benoît XV; — et pour la paix entre les nations par le respect des droits de tous les peuples et par l'amitié et la bienveillance réciproque ».

E ancora non basta: c'è in fine segnata un'intenzione speciale con la seguente preghiera: « Seigneur, illuminez les chefs responsables afin qu'ils ne font pas périr la civilisation chrétienne par le sang et le feu. Puissent rapidement finir les massacres de frères en Espagne et en Extrême-Orient! ».

Devo dire che sono rimasto commosso a questa voce della gioventù cattolica che m'è arrivata da Hilversum e che m'ha toccato il cuore?

Pregare, sì, pregare.

I cristiani lo ripetono e lo fanno, ma con quanta convinzione non è facile dire. Sembra da parecchi anni che Dio abbia allontanato la sua mano dall'Europa, proprio dai popoli che si dicono ancora cristiani, dai loro dirigenti e responsabili politici, per cadere in preda al disordine e andare diritti ad un'altra guerra generale.

Mentre i popoli mussulmani sono riusciti a far modificare certi loro regimi internazionali per mezzo di trattative e di convenzioni ottenute pacificamente, come per l'affare dei Dardanelli, di Alessandretta e delle capitolazioni egiziane; i popoli cristiani si sono battuti in Abissinia, si battono in Spagna, non riescono a impedire la guerra cino-giapponese non ostante la loro enorme potenza.

A chi ricorrere?

Berlino o Roma (la fascista), Parigi, Londra, Mosca, tutti sono armati fino ai denti; tutti più o meno pronti per la guerra, se deve venire. È vero che si fanno sforzi per allontanare il giorno fatale, ma allo stesso tempo se ne stabiliscono le premesse; principale il riarmo senza limiti. I popoli sono oppressi dal costo degli armamenti; si vive in un'atmosfera di ansie; vi son

paesi economicamente rovinati: al collettivismo russo fanno *pendant* i socialismi di stato di Germania e d'Italia; la Spagna fra poco sarà un paese distrutto moralmente e materialmente. È allora che la guerra trova il terreno favorevole, quando la crisi è divenuta insopportabile.

« Meglio confidare nel Signore, che sperare negli uomini; meglio confidare nel Signore, che sperare nei principi ». Così canta il salmista nell'*Inno di grazie a Dio liberatore del suo popolo* (Salmo 117, 8-9).

Questo dobbiamo ripetere noi, nelle nostre preghiere e nella nostra attività per la pace.

Gli indifferenti e i miscredenti ci irrideranno: forse si è visto Dio discendere dal cielo e fermare i combattenti? Costoro non ricordano l'opera pacificatrice dei santi, buttatisi tra le fazioni cittadine di un tempo; nè l'opera moderatrice di molti nell'agitata vita internazionale di un tempo; nè si rendono conto dei valori morali della civiltà cristiana per la pacificazione del mondo selvaggio, barbaro, egoista. Nè si rendono conto, certo, che tutte le volte che scoppia una guerra è perchè l'aggressore (c'è sempre un aggressore) si è dimenticato dei precetti della morale cristiana e del loro fondamento ch'è l'amore del prossimo.

Se ci fosse una fede viva, quella che trasporta le montagne, noi avremmo la pace di Dio sia nelle nostre anime, sia nella società, sia fra i popoli. Allora la nostra preghiera sarebbe esaudita.

Ma la fede manca: quanti pensano che basti la preghiera per avere la pace? Pochi, pochi. Perchè non comprendono che la preghiera non è solo quella di prostrarsi in chiesa e stendere le mani a Dio implorando soccorso; ma quella di attuare praticamente quell'amore di Dio e al prossimo, che la preghiera esprime.

Oggi sembra che non la pace si cerchi, nè per la pace si preghi, ma per la vittoria dell'uno e la sconfitta dell'altro, uno esaltato, l'altro disprezzato e odiato, in nome di ideali profani (fascismo o comunismo), più che in nome dell'amore di Dio e del prossimo.

(*Popolo e Libertà*, Bellinzona, 6 novembre 1937).

L'ANNIVERSARIO DEL PAPA DELLA PACE

Il 22 di questo mese sono sedici anni che Benedetto XV se ne andò al premio. Con gli anni, la sua figura si ingrandisce e l'opera sua resta di un'attualità significativa.

La guerra è ritornata a devastare oriente e occidente, la guerra generale ci minaccia ogni giorno più: possiamo ripetere le parole accorate dell'*Esortazione alla pace*, che Benedetto XV indirizzò « ai capi dei popoli belligeranti »: « La guerre s'est poursuivie, acharnée, pendant deux années encore, avec toutes ses horreurs; elle devient même plus cruelle et s'étendit sur terre, sur mer, jusque dans les airs; et l'on vit s'abattre sur des cités sans défense, sur des tranquilles villages, sur leurs populations innocentes, la désolation et la mort ».

Così descritti venti anni prima sono gli orrori delle nuove guerre in Abissinia, in Spagna, in Cina, e quel che fra qualche anno forse capiterà alla Francia, alla Germania, all'Italia e all'Inghilterra.

Benedetto XV, il primo agosto 1917, cinque mesi prima del messaggio di Wilson (8 gennaio 1918) proponeva la formazione di una società delle nazioni basata sul diritto e sulla morale. Egli scriveva nella citata *Esortazione*: « Tout d'abord, le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit; d'où un juste accord de tous pour la diminution simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public de chaque état; puis en substitution des armées, l'institution de l'arbitrage, avec sa haute fonction pacificatrice selon des normes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'état qui refuserait, soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions ».

Che cosa doveva essere la Società delle Nazioni, creata con i trattati di pace, se non l'attuazione di così alta parola? Ma perchè Ginevra non è riuscita a creare questa atmosfera di moralità, di diritto e di pace?

L'elenco dei torti e delle responsabilità delle varie nazioni è

ben lungo, a cominciare dalla stessa pace di Versaglia, conchiusa senza la discussione con le nazioni vinte (come si era in dovere di fare), continuando con il mancato disarmo e finendo con l'aperta tolleranza verso gli aggressori e fautori di guerre.

Ma un'altra responsabilità è più opportuno rilevare, nel giorno in cui scriviamo su Benedetto XV, di quei cristiani (e specialmente cattolici) che non hanno nulla appreso dalla parola pontificia, e che, spinti da sentimenti troppo umani e terreni, di nazionalismi esagerati, di sovranità intangibili, di egoismi di razza, di spirito di dominazione o di spirito di rivincita, hanno svalutata e perfino combattuta una qualsiasi riunione internazionale e ogni propaganda per la conciliazione fra i popoli.

È vero che la Società delle Nazioni installata a Ginevra non era nata perfetta, come Minerva dalla testa di Giove. È vero che sotto speciosi pretesti (ma nel fatto per non urtare l'Italia con la quale erano legate dall'art. 15 del patto di Londra) le potenze dell'intesa non tennero conto della posizione del papa, come avevano fatto invece nella conferenza dell'Aja, del 1897, lo zar delle Russie e la regina d'Olanda (anche allora non ostante gli intrighi del governo italiano).

Ma queste e altre non erano ragioni per buttare a mare l'unica costruzione etica, giuridica e sociale, che aveva di mira di regolare le vertenze internazionali senza dover ricorrere alla guerra.

Gli Stati Uniti d'America non accettarono le idee di Wilson e rifiutarono di entrare a Ginevra, non perchè nutrissero idee guerriere, all'opposto, perchè vedevano che gli stati vincitori volevano trarne vantaggio. Forse la loro fede nella possibilità di sostituire alla guerra la conciliazione e l'arbitrato, era così oscillante come quella della Francia e dell'Inghilterra. Fatto sta, che il continente americano cercò di risolvere il problema delle guerre fra gli stati con l'istituzione della Unione pan-americana, la riduzione degli armamenti navali con il patto del Pacifico, e l'intesa con l'Europa con il patto Kellogg-Briand.

Dall'altro lato, si tentò la conciliazione con la Germania a mezzo del patto di Locarno e con l'entrata del Reich nella Società delle Nazioni in un seggio permanente.

Ma due grandi ostacoli si dovevano ancora sormontare per

arrivare ad una vera pacificazione. Primo di tutto quello delle riparazioni. L'errore di non averne fissato la cifra al momento della firma del trattato di pace fu imperdonabile. L'intesa non volle accettare l'offerta *a forfait* fatta dai delegati tedeschi; altro errore.

Qui s'inserisce un'iniziativa di Benedetto XV ch'è bene ricordare a suo onore. Nella primavera del 1921, al delinearsi della prima vertenza tra il governo di Francia e quello di Germania, Benedetto XV fece un passo diplomatico per ottenere la mediazione del presidente degli Stati Uniti, al quale egli faceva tenere le proposte di Berlino circa la sistemazione definitiva delle riparazioni. Ma Parigi fece sapere a Washington che riteneva il passo del papa come « non amichevole » e la proposta non ebbe seguito. Poco più di un anno dopo le questioni delle riparazioni fecero maturare il folle proposito di Poincaré di occupare la Ruhr; e fu quello l'inizio di tutti i mali.

L'altro ostacolo alla pacificazione totale era la questione del disarmo. L'opinione pubblica, sostenuta da molti cattolici nazionalisti di Francia e di altrove, era contraria al disarmo. Il governo francese di allora, specialmente Tardieu, sostenne a Ginevra di mantenere le clausole militari del trattato di Versailles anche nella proposta convenzione della riduzione degli armamenti. Fu quella la questione fondamentale insormontabile; la Germania lasciò Ginevra.

La parola serena, obiettiva di Benedetto XV non era stata ascoltata nell'un caso e nell'altro.

Ora Ginevra cade a pezzi: *alla forza morale del diritto si va sostituendo la forza materiale delle armi*: è il momento per i cristiani tutti (specialmente per i cattolici) di rimettere in valore *il diritto e la morale*, nel campo delle relazioni internazionali; non applaudire ai promotori di guerra, sotto qualsiasi aspetto essa venga promossa.

Ancora oggi ha valore la frase aspra di Benedetto XV sulla guerra di allora ch'egli chiamò *inutile strage*.

Quale strage è mai utile all'umanità?

Credono forse che sia stata utile la strage degli abissini per portarvi la civiltà? o la strage degli spagnoli? o la strage dei cinesi per la supremazia del Giappone?

Il sangue di Abele grida vendetta al cielo.

Benedetto XV durante la guerra non volle fare il giudice, ma essere il padre e il consolatore degli afflitti, il predicatore della pace e della conciliazione.

Questo vogliamo essere noi oggi; non prendere il fucile per uccidere, ma predicare la pace anche col nostro personale sacrificio.

(*Popolo e Libertà*, Bellinzona, 22 gennaio 1938).

19.

LA VERA RIVOLUZIONE È SPIRITUALE

La sonora parola « rivoluzione » è su molte labbra. Per distruggere ogni cosa, per rifare ogni cosa a nuovo, nel senso materiale e violento della parola. In tal modo, essi credono, problemi insolubili troveranno la loro soluzione, verrà distrutto il male radicato nella società, e un nuovo mondo sarà creato.

Ieri erano i socialisti a parlare di rivoluzione. Oggi sono i fascisti e i nazisti. La loro rivoluzione è sempre più perfezionata. Nuove leggi, nuovi codici legali, un nuovo metodo per calcolare gli anni, i quali devono cominciare dalla fatale marcia su Roma o su Vienna.

I russi sovietici esaltano la loro rivoluzione (e quale rivoluzione, se si contano gli assassinati, gli eliminati, i deportati, gli esiliati!). Così fanno i generali messicani per la loro (nel Messico tutti sono generali, persino i socialisti e i briganti).

Non parliamo di queste come di vere rivoluzioni, le quali sono spirituali, stimulate da ideali, nobilitate dal sacrificio.

Per noi, la prima, vera, unica rivoluzione fu quella del cristianesimo. Le altre, se sono vere rivoluzioni, hanno un orientamento cristiano; sono tanto più vere quanto più sono animate da spirito cristiano, tanto meno vere quanto più lontane sono da questo.

Cristo portò in terra un Vangelo che ripudia qualsiasi pervertimento e oppressione umana, qualsiasi predominio del mondo sullo spirito, della collettività sulla persona umana. Al posto dell'egoismo Egli insegnò l'amore, al posto dello sfruttamento, la giustizia.

Anche prima del tempo di Cristo queste parole erano echeg-

giate, ma nel mondo pagano il loro senso era ambiguo e vano, mentre nel mondo ebraico esse venivano intese alla lettera e non nello spirito. Da Cristo in poi tali parole hanno un significato spirituale e una totale compenetrazione, poichè esse traggono tutta la loro forza dal fatto che gli uomini partecipano della condizione di figlio con Dio e di fratellanza con il Redentore, l'Uomo-Dio.

Non esiste vera rivoluzione se non basata sui due principî di carità e di giustizia, poichè sviluppo o regresso (connaturale per noi attraverso il peccato) sono dovuti alla prevalenza dell'egoismo e della ingiustizia. Questi sono la causa prima dei nostri peccati e delle nostre passioni, nella nostra vita personale e nella vita sociale. Nella vita sociale essi diventano fatti collettivi, come la schiavitù, la poligamia, la guerra, la schiavitù, l'oppressione razziale, la violazione dei diritti delle minoranze razziali, religiose o politiche, lo sfruttamento economico del lavoro umano. In una parola, la violazione sistematica e costante della personalità umana.

Come si può rimediare a tali violazioni?

Anzitutto, dimostrando che esse sono violazioni (poichè molti sono coloro che ancora non lo comprendono), e che tali violazioni sono anche sistematiche e costanti violazioni della stessa struttura sociale, economica e politica.

Un attacco aperto e ardito deve essere fatto contro le posizioni di coloro che cercano di giustificare tali violazioni nel nome ora dell'ordine pubblico, ora dell'interesse nazionale, ora della politica e persino della moralità e della religione.

Sembra strano l'appello a quest'ultima? Allorchè la schiavitù riapparve nel quindicesimo secolo, quando fu scoperta l'America e gli sfortunati pellirosse furono fatti schiavi, non vi furono forse religiosi e scrittori cattolici che la dichiararono legittima? Erano rari gli uomini come Bartolomeo de Las Casas e i suoi compagni, domenicani e religiosi, e furono ben poco appoggiati contro l'ingordigia e l'oppressione dei sudditi di Sua Maestà Cattolica.

Vi sono oggi altri schiavi nel mondo economico, poichè un altro padrone ha preso il posto dei vecchi, vale a dire il capitalismo.

Per capitalismo non intendiamo il capitale in sè stesso (ciò potrebbe essere chiamato risparmio), il frutto di produzione e lavoro, sia manuale che intellettuale, e non importa se reimpiegato direttamente o adoperato per acquisto di utili proprietà quali terreni e case.

Per capitalismo intendiamo anzitutto il frutto abusivo della utilizzazione del lavoro, che tocca a coloro che hanno impiegato denaro in un affare. Intendiamo anche il traffico abusivo di denaro, come qualcosa di produttivo in se stesso. E finalmente intendiamo l'anonimità e irresponsabilità del denaro nelle divisioni che rappresentano il capitale di un affare.

Si tratta di un sistema fondato sull'egoismo e l'ingiustizia, che porta con sè una violazione dei diritti della personalità umana del lavoratore e del consumatore, e che assoggetta la società (persino nei suoi aspetti politici) al dominio di gruppi irresponsabili.

Il male è stato molte volte analizzato, da vari punti di vista. Per noi cattolici, è stato analizzato in modo autorevole da Leone XIII e da Pio XI nelle due encicliche che non devono essere separate, *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragesimo Anno* (1931), e ultimamente nella nuova enciclica *Divini Redemptoris* (1937). Non mancano libri scientifici o opuscoli che criticano il sistema.

Ma ciò che è necessario è la ricostruzione. Una rivoluzione che distrugge non è mai una vera rivoluzione. Una rivoluzione che si affretta a ricostruire in modo da stabilire una specie di ordine e porre un limite all'anarchia, non fa che sostituire un sistema, forse cattivo ma stabilito e suscettibile di miglioramenti, con un sistema improvvisato che dovrà presto essere distrutto a sua volta.

La vera rivoluzione comincia con una negazione spirituale del male e una spirituale affermazione del bene. In pratica ciò procede lentamente ma è una costruzione sicura, un edificio con profonde fondamenta e perciò stabile. È fondato sulle salutari energie della natura e sempre ispirato dai principî cristiani di giustizia e di carità.

Coloro che concepiscono la rivoluzione altrimenti, confondono l'apparenza esteriore di ognuna e di tutte le agitazioni po-

polari con la rielaborazione profonda che sempre viene allorchè la verità è applicata a nuove situazioni. Rifiutiamo perciò di seguire l'impetuosità di folle anonime, guidate spesso da capi irresponsabili, alimentate da denaro anonimo, sia nazionale sia straniero. L'eccitamento di passioni popolari è sempre utilizzato per fini falsi e finisce con spargimento di sangue.

Un Hitler, un Mussolini e altri non sono dei nostri. Le loro rivoluzioni non sono nè umane nè fondate sul cristianesimo, ma significano presto o tardi disordine, violenza, tirannia.

Non desideriamo uomini passionali ed eccitabili, bensì uomini di convinzione, uomini capaci di reprimere gli impulsi egoistici nella propria sfera individuale, per poterli richiamare nella sfera sociale. Il nostro mondo è un mondo che deve essere creato a nuovo con fiducia nel pensiero cristiano, il quale è sempre vivo e sempre potente per le trasformazioni.

Perchè sembra che gli sforzi dei socialisti cattolici fino ad ora siano stati deboli, spesso persino sterili? Che nulla di serio sia stato compiuto? Che il male trionfi sul bene? Che da un lato troviamo il dominio di un capitalismo con potere crescente, e dall'altro un comunismo sempre più minaccioso?

Dalla mia esperienza in questo campo ho tratto certe idee che, malgrado tutto, mi hanno preservato l'ottimismo con il quale, trentatrè anni addietro, sono entrato nella vita politica.

Anzitutto, il male è sempre più visibile del bene, perchè il male è materializzato, il bene è spiritualizzato. Il male rappresenta il mondo con il suo orgoglio, che è molto visibile. Il bene è fondato su sentimenti di umiltà, i quali cercano di nascondersi.

Molti credono che l'enciclica di Leone XIII sulla questione del lavoro non abbia dato molti risultati nel campo cattolico. Essi dimenticano l'accumularsi dei pregiudizi verso i cattolici che i democratici cristiani di allora dovevano superare; dimenticano come la loro attività fosse guardata con sospetto da vescovi e clero; come la mentalità antiliberalista che si era sviluppata nella prima metà del secolo XIX pesasse su tutte le iniziative fondate sulla parità di diritti civili e politici.

Chi oggi capisce la fiorente crescita delle leghe dei lavoratori, dei sindacati cristiani, di cooperative e banche locali, che

sono state create durante mezzo secolo di paziente lavoro? E ciò a dispetto dell'inesperienza dei loro promotori, dell'opposizione dei conservatori, dell'ostilità ora velata ora aperta dei governi, e della diffidenza delle masse le quali erano permeate dalla propaganda socialista e dai pregiudizi anticlericali?

Abbiamo bisogno di qualcuno che scriva una storia critica, non un panegirico, che dia agli organizzatori sociali cristiani di oggi una conoscenza dei loro nobili predecessori, dei loro esempi e dei loro sacrifici, e di che cosa la loro esperienza può insegnare.

L'errore pratico, nel continente europeo, che rese nulla l'utilità di tanto lavoro e di tanti sacrifici, fu il prolungato sforzo per svolgere un'azione sociale nel senso stretto della parola, distinto dall'azione politica. Si credeva che fosse sufficiente formare leghe e cooperative per risolvere i problemi delle classi lavoratrici e creare una nuova economia sociale. Perciò gli affari dello stato furono lasciati per mezzo secolo a una borghesia reazionaria e retrograda, clericale o liberale. Il lavoratore veniva tenuto a distanza, sia per pregiudizio sindacalista e rivoluzionario (come fu il caso per lungo tempo dei socialisti continentali), sia per le ansietà e i timori di ecclesiastici che non volevano che la passione politica recasse pregiudizio alla parte educativa e religiosa del movimento sociale.

In fondo vi era un inconscio legame con la borghesia dominante da parte di laici e clero, che in politica favoriva il loro monopolio, in parte per paura che le masse non fossero mature per la politica.

Oggi si è capito bene che la politica non è semplicemente una tecnica di governo, ma la sintesi degli interessi economici, sociali, religiosi e culturali di un popolo, espressi nelle relazioni fra il cittadino e lo stato.

Le dittature, svuotando lo stato costituzionale delle sue libertà, hanno mostrato come ogni società, persino nel segreto della personalità individuale, è sotto il dominio di un uomo o di una cricca. Nulla si salva dalla dittatura, nè l'università, nè la chiesa, nè la stampa, nè l'economia, e neanche la famiglia con le sue responsabilità per l'educazione dei figli.

Per arrivare a comprendere che ogni movimento sociale ed economico deve avere la sua espressione politica, e che, perciò,

non può esserci vero movimento di lavoratori che non sia politicamente autonomo, sono state necessarie le prolungate esperienze della democrazia cristiana, la sua affermazione e il suo declino.

E poichè tale esperienza non è stata dovunque chiara e completa, oggi noi troviamo cattolici cristiano-sociali che credono nella possibilità di sistemi pseudo-corporativi sotto regimi dittatoriali, e che scrivono degli esperimenti austriaci e portoghesi come di reali possibilità. Essi non sanno o hanno dimenticato che il corporativismo cristiano fioriva ed era valido solo quando, nelle repubbliche medievali, esso creava una struttura economica con funzioni politiche.

Ecco perchè il problema dell'unità della classe lavoratrice si presenta oggi molto più arduo di quanto non lo fosse ieri, tanto nella società operaia che in campo politico. La classe lavoratrice può soltanto essere considerata da uno dei due punti di vista: 1) il punto di vista positivo del lavoro come mezzo di vita (ed in ciò la classe lavoratrice è nella stessa posizione di altre classi professionali); 2) quello dell'antitesi del capitalismo, conosciuto finora come la lotta di classe.

Poichè queste due condizioni sono in relazione con gli elementi pratici della struttura sociale, non possono essere considerate elementi essenziali di un'unità di classe organica. Bisogna perciò che ci sia un elemento legale che renderà possibile l'identificazione della classe lavoratrice, differenziandola da altre, senza opporla a queste come irriducibile.

Tuttavia, i lavoratori non dovrebbero essere divisi fra di loro da interessi o ideali o passioni, o almeno dovrebbero trovare in una reciproca tolleranza e comprensione i mezzi di eliminare i motivi di conflitto, mentre in difesa degli interessi della loro classe essi devono trovare un motivo di collaborazione.

In passato, l'unità della classe lavoratrice era vista in termini di partiti politici, come una unificazione di tutti nella lotta di classe socialista, e nel continente europeo con una tinta anti-religiosa. Dopo la guerra, dopo l'avvento del comunismo bolscevico in Russia, dopo la soppressione dei sindacati in Italia, Germania, Austria e altrove da parte dei dittatori, ci si è avviati verso una concezione molto diversa dell'unità della classe lavoratrice. Per di più, a partire dalla guerra, la collaborazione

politica dei partiti socialisti con cattolici, liberali o radicali, ha portato una nuova e più utile esperienza, tendente verso la collaborazione fra le varie classi senza pregiudizi politici o religiosi.

Coloro che credono che l'esperienza democratica cristiana di mezzo secolo sia stata vana, dovrebbero notare bene che cosa oggi rimane in Italia e in Germania, presso le classi lavoratrici, del loro passato cristiano sociale o socialista, e come in fondo i principî di libertà, giustizia e carità su cui si basavano i nostri movimenti, rimangono intatti nei cuori della maggior parte, e fioriscono ancora (con le deviazioni portate da altri ideali) presso gli stessi ex-socialisti.

Le dittature possono alterare le apparenze, non le convinzioni, quando esse siano profondamente radicate come idee e come pratica.

C'è una crisi. La resa al fascismo, l'aperto appoggio di alcuni membri del clero al nazionalismo fanatico, turba la coscienza delle classi lavoratrici, mentre la generazione che sta crescendo non conosce nulla del passato e viene educata solo a cantare le lodi del più forte. La crisi in Spagna è sanguinosa. Le responsabilità di coloro che si opposero alla propaganda sociale di un Aznar, di un Ossorio, di un Arboleya, sono incommensurabili. Oggi ne vediamo le conseguenze.

Nei paesi in cui i cattolici sono organizzati e hanno al tempo stesso una libera stampa, come nel Belgio, in Olanda e in Svizzera, si hanno questi tre risultati: a) la parte che essi svolgono nella vita politica è vigorosa, decisiva, e alla pari con i partiti borghesi e laburisti; b) i loro sindacati sono forti come quelli socialisti, e in qualche caso più forti, e la loro voce è decisiva; c) l'orientamento del paese è verso riforme sociali, e il vecchio anti-clericalismo e clericalismo viene oramai lasciato indietro.

Se ciò non è avvenuto in altri paesi, come in Francia, vi sono ragioni di ciò, errori storici per cui bisogna pagare.

Ciò che bisogna chiarire a tutti i cattolici sociali è che il capitalismo non è nemico minore del comunismo, anche se può camuffarsi come il difensore dell'ordine e della religione, e quantunque il comunismo sia rivoluzionario e anti-cristiano.

Per di più, nel combattere il comunismo, più o meno abilmente secondo i casi, siamo troppi e i nostri compagni non sono

di nostra scelta. Nel combattere il capitalismo, senza cercare di distruggere la proprietà privata o salvare il capitale, siamo soli.

La compagnia di altri, siano socialisti o no, non può qui aiutarci, salvo il caso in cui si tratti di prendere qualche posizione particolare per uno scopo definito, economico o politico. Ma sta a noi, nel campo delle idee e in quello delle realizzazioni pratiche, nel campo del pensiero e in quello dell'economia, nel campo della religione e in quello della politica, preparare la vera rivoluzione che ci condurrà ad un'economia organica senza capitalismo e a una politica della classe lavoratrice senza comunismo e senza lotta di classe.

(The Preservation of the Faith, Londra, giugno 1938).

20.

IL CONGRESSO CATTOLICO INTERNAZIONALE PER LA PACE ALL'AJA

È stato il terzo della serie questo congresso cattolico internazionale: il primo a Londra, il secondo a Dublino, il terzo all'Aja: nel prossimo anno si andrà a Parigi.

Sogliono intervenire in tali congressi i rappresentanti di associazioni cattoliche nazionali per la pace.

Là dove mancano i comitati nazionali possono intervenire dei cattolici noti, a solo titolo personale. Fu il caso di chi scrive.

Tali congressi fino ad oggi sono stati privati, senza intervento di pubblico, nè di rappresentanti della stampa. Il carattere prevalente di studio che hanno assunto ha tolto ogni motivo di curiosità. L'intimità dei contatti e lo scopo di rifare una mentalità cristiana e internazionale presso gli ambienti cattolici, più che quello di regolare le sorti del mondo, hanno dato ai congressi un compito modesto, ma proficuo. Intanto si sono stabiliti contatti tra i cattolici d'Inghilterra, Irlanda, Olanda, Belgio, Francia, Ungheria e Stati Uniti, che già hanno dei comitati nazionali per la pace. A completare i centri liberi e importanti, concorreranno la Svizzera e la Cecoslovacchia, e nell'America del sud almeno l'Argentina vi interverrà. La causa della pace

esige che i comitati cattolici per la pace esistano in tutte le nazioni. E dove non sarà permesso da leggi, — per quanto ingiuste, altrettanto feroci, — occorre far opera di penetrazione morale e religiosa, che è la premessa della vera pace.

All'uopo *L'Osservatore Romano*, ripetute volte, ma recentemente ancora l'altra settimana, ha levato la sua voce autorevole (e questa volta a mezzo di un articolo del suo direttore conte Dalla Torre) per ammonire tutti contro la teoria della guerra necessaria e della guerra fatale, che va diffondendosi in molte parti, per confondere le menti, snervare le volontà e condurre il mondo più facilmente verso la guerra generale.

Quanti cattolici non fanno ormai i realisti, e lasciano che lo spirito di guerra si diffonda, continuando le loro censure ingiustificate alla Società delle Nazioni, descrivendola come un covo di frammassoni, il nido del bolscevismo, e parlandone come dell'anti-Roma (s'intende della vera Roma, quella cattolica!). Altri, per quanto siano contrari alla guerra, nella illogicità di un pensiero contraddittorio, favoriscono proprio quei regimi che vogliono e preparano la guerra.

Nelle sue conclusioni politiche, il congresso dell'Aja ha, senza ambagi, messo il dito sulla piaga, in una ben lunga ma chiara formula, della quale diamo il secondo paragrafo, così concepito:

« La maggior parte delle attuali cause del disordine internazionale tocca i sentimenti o i bisogni reali della natura umana, ma li isola e li esagera sino a convertirli nell'unica base dell'ordine sociale e nel solo scopo della vita umana. Tali cause sono tanto più funeste in quanto fanno appello, pur viziandoli, ad autentici elementi dell'ordine sociale e, grazie a ciò, trovano un più facile accesso nell'anima della massa ».

« a) Così dicasi del nazionalismo. Accettare il sentimento nazionale — estensione di quello patriottico — come base morale dell'ordine politico, considerarlo come punto di partenza della cultura, può essere un bene per l'uomo; ma far schiava la vita umana di scopi etnici o nazionalisti, o la vita sociale, costituisce un'inversione dei valori essenziali; b) il danno risulterà più grande se la filosofia e la pratica politica s'accordano nell'identificare la nazione con lo stato, togliendo a quest'ultimo la generalità del suo scopo e la trascendenza che ne risulta e mettendo

la pubblica potenza non al servizio della persona umana ma di scopi etnici a tendenza nazionalista. Il danno non sarebbe minore se si identificasse, non la nazione, ma la classe, con lo stato; l'accaparramento della pubblica potenza da parte di un gruppo particolarista — nazione, gruppo etnico, classe — impedisce l'affermarsi di un ordine politico pacifico, in quanto impedisce di mirare all'universalità e al vero bene comune; c) tale accaparramento conduce fatalmente al totalitarismo. Nè l'etnica, nè la razza, nè la classe vedono nell'uomo una persona trascendente, soggetta ad un ordine di diritti tenuto alle leggi della fratellanza e della carità universali. Lo stato che loro obbedisce totalitariamente non ha davanti a sè che un « nazionale », un produttore, un portatore di germi razziali. Così spariscono tra gli stati e i popoli l'eguaglianza e la fratellanza di diritto e d'amore, necessarie alla pace della società internazionale; d) così nasceranno azioni di governo che non rispettano le persone con la libertà spirituale dell'uomo e del cittadino e che impediscono che i principali avvenimenti e le parole di maggior peso giungano alla conoscenza dei popoli; e) infine la falsa concezione della sovranità assoluta degli stati, frutto di un individualismo che nega loro la solidarietà naturale o la spoglia del suo carattere morale obbligatorio, grazie a recenti avvenimenti politici, ha ripreso grande importanza e costituisce un ostacolo insormontabile all'organizzazione ed al governo internazionale, senza dei quali la pace non può essere che una pace zoppicante ».

Il gesuita padre Müller, ch'è stato uno dei più autorevoli congressisti, ha difeso la Società delle Nazioni — anche come attualmente è stata ridotta dalla insipienza e malafede *democratica*, più che dai colpi di Berlino, Tokio e Roma, che del resto fanno il loro mestiere (queste sono frasi mie, non del padre Müller). Ecco le conclusioni approvate dopo la sua relazione e quella del suo collega inglese Eppstein:

« Il congresso invita a compiere il proprio dovere internazionale e segnatamente: 1) ad apprezzare al suo giusto valore lo sforzo d'organizzazione che compie la Società delle Nazioni; 2) ad astenersi dalle critiche solo negative, che implicano una condanna dei sani principî di diritto naturale insiti nel patto; 3) a sostenere con buona e operosa volontà l'azione della S.d.N.

in tutti i campi nei quali viene esercitata per il maggior bene dell'umanità; 4) a lavorare, ciascuno nella propria sfera, per diffondere i veri principî della morale internazionale e preparare così l'avvento ad un'organizzazione internazionale atta a procurare nel più perfetto dei modi il bene comune all'umanità; 5) infine a pregare Iddio in uno spirito veramente cattolico, cioè universale, 'perchè le nazioni dal peccato per troppo tempo divise, si sottomettano alfine alla dolce sovranità di Cristo Re' (colletta per la Messa di Cristo Re) ».

Queste conclusioni dovrebbero essere accettate da tutta la stampa cattolica, compresa quella che si è piazzata a destra e che pare abbia come compito di difendere tutte le mosse che fanno Hitler o Mussolini, perfino nella guerra in Cina, dove (vedi caso strano), si sono messi a difendere il Giappone. Non scrivo cose segrete: basta leggere qualche giornale cattolico... di Londra per esempio.

Il conte Dalla Torre, nel citato articolo diceva:

« Mai come dopo l'ultima guerra si sono ingranditi nella coscienza dei popoli il sentimento e la convinzione che la guerra è un'autotortura dell'umanità e che l'umanità come tale, in virtù della legge suprema della sua vita, più ancora che per interesse di civilizzazione, *deve e può abolirla*. Lo può e lo deve, come un fatto di superstizione, di brutalità e di schiavitù ».

Quante volte ho sentito parlare dei cattolici contro l'abolizione della guerra? Anche qualcuno degli intervenuti all'Aja! Invano ho fatto notare che l'abolizione come diritto è già in cammino: e che come fatto dipende dalla convinzione di coloro che la promuovono credendo di guadagnare la partita. Se non avessero fede nella vittoria, non farebbero la guerra; se avessero fede nella giustizia della loro causa, arriverebbero a farla valere, presto o tardi, senza la guerra; se avessero la convinzione che la guerra non risolve nulla e aggrava i mali, non farebbero la guerra.

La guerra è un fenomeno volontario che, per psicosi collettiva, arriva a essere creduta fatale.

Come, nei paesi civili, si sono superate le fasi della schiavitù, della servitù della gleba, della poligamia legittima e del concubinaggio ammesso per tolleranza, della vendetta di famiglia o

giustizia di classe; così si dovrà superare la fase della guerra di diritto, la guerra legittima, la guerra ammessa dalle convenzioni internazionali, e arrivare a reputare la guerra un crimine.

Senza l'organizzazione internazionale ciò non potrà avvenire; ecco perchè i cattolici per i primi devono, come diceva il gesuita padre Müller, « *apprécier à sa juste valeur l'effort d'organisation que représente la Société des Nations* ».

(*Popolo e Libertà*, Bellinzona, 5 settembre 1938).

21.

POLITICA E TEOLOGIA MORALE

Problemi vecchi e nuovi.

Il problema morale posto dallo stato totalitario (qualunque sia) non è stato ancora sufficientemente studiato dalla nostra teologia morale. I documenti ecclesiastici (encicliche, istituzioni delle Sacre Congregazioni, lettere episcopali) forniscono già una materia considerevole. Manca ancora l'elaborazione scientifica dei filosofi e la discussione pratica dei casuisti per mettere in luce tutta la complessità del fenomeno nella sua portata etico-religiosa.

Il carattere essenziale del totalitarismo sta nel fatto che non si può restar fuori dal sistema, tutto (famiglia, cultura, religione, economia, attività) essendo sottoposto allo stato. Grave negli stati totalitari è la consacrazione del principio della supremazia della forza sul diritto, del predominio del potere sulla morale e, più di tutto, l'educazione alla violenza ed all'odio contro l'avversario a detrimento dei suoi diritti personali.

Il cristianesimo invece insegna che lo stato non è una persona morale. Esiste in realtà una comunità di rapporti tra gli individui che vivono insieme, in forma organica e permanente, per dei fini naturali e necessari. La famiglia, la classe sociale, il comune, lo stato e la chiesa, sono comunità esistenti e preesistenti, che assumono un carattere giuridico nell'organizzazione specifica di ciascuna sulla base della libertà (*coexistentia multorum*) e dell'autorità (*reductio ad unum*).

Ritorniamo francamente e coraggiosamente all'idea cristiana di comunità, avente alla sua base la verità e la giustizia, ispirata da uno spirito di carità fraterna, di cooperazione costante con l'autorità, per i fini naturali dello stato, coordinati o subordinati (a seconda del caso) al fine soprannaturale di ogni individuo, persona umana e cristiana, responsabile e degna di rispetto. Tutto ciò non è nuovo, ma data da duemila anni, data dal Vangelo, che riabilita la persona umana.

Da questa concezione cristiana ne deriva per conseguenza la necessità, tutta moderna, di restituire il suo valore alla personalità umana, tanto di fronte all'individualismo liberale, che si risolve in statalismo, quanto di fronte al gregarismo nazional-socialista che si risolve in totalitarismo di stato.

Ve ne sono che confondono lo stato con l'autorità. È un errore. Lo stato è l'organismo politico della nazione; non è la nazione, non è l'autorità.

« Non c'è potere se non da Dio » — ecco il principio fondamentale dell'autorità sulla terra. Ciò dà all'ubbidienza un valore morale di portata superiore; ma toglie anche il carattere assoluto all'autorità umana in quanto la sottopone a Dio. È un limite etico che non vi sarebbe se Dio non fosse all'origine di ogni autorità. San Paolo dichiarando energicamente il principio, fissa il valore etico della sottomissione ed il valore etico dell'autorità.

Il problema moderno consiste nel reintrodurre l'ideale e la pratica del limite etico dell'autorità. Il papa e i vescovi non mancano di far sentire la loro voce sui problemi morali della vita politica d'oggi. In un secolo si sono accumulati molti documenti, dall'enciclica *Mirari vos* (1832) sino alla *Mit brennender Sorge* e *Divini Redemptoris* (1937) che sarebbe bene raccogliere in volume. Spetta ai cittadini cattolici sinceri e fedeli di portarle sul terreno politico tentando di correggere e limitare l'autorità quando essa pecca per eccesso o per difetto.

Ricevendo, alcuni anni or sono, una delegazione di giovani belgi, il papa Pio XI diceva loro che la politica ben intesa è una forma della carità. Questo principio è fondamentale nella teologia morale, per quanto non lo sia, purtroppo, nella pratica

umana, sia per coloro, alle volte i migliori, che si allontanano dalla politica come da cosa poco pulita, sia per coloro che, occupandosene, non si sentono più legati dalle leggi morali con le quali sarebbe difficile, stando a loro, fare della politica come la fa « il mondo ».

L'idea di politica come partecipazione del cittadino alla vita pubblica contiene due elementi: cooperare al bene comune nella misura delle proprie forze (carità) e adempiere all'ufficio, alla carica, al mandato di cui si è stati rivestiti (giustizia comunitaria).

Il limite morale, essenziale ad ogni autorità, si estende dal singolo allo stato, alla comunità internazionale. Nessuno può negare la base morale di tutta la costruzione giuridica internazionale, derivante storicamente dal diritto canonico e dal diritto delle genti.

Se questa morale internazionale fosse rispettata, potrebbero essere risolte tutte le questioni, dalla limitazione degli armamenti al diritto coloniale, dal problema dei rifugiati a quello delle minoranze, dai prezzi internazionali alle questioni monetarie.

La teologia morale ha sempre considerata la guerra come un'eccezione, come l'ultimo dei mezzi legittimi ed anche allora nel caso che concorrano le seguenti condizioni: competenza in chi la ordina, causa giusta, mezzo proporzionato e necessario, così che altro assolutamente non vi sia. Ognuno può giudicare quante guerre adempiano alle quattro condizioni assolute.

Contro i pessimisti che ritengono essere la guerra un'eredità fatale dell'umanità decaduta e che è impossibile all'uomo liberarsene, bisogna affermare che la virtù del cristianesimo non è esaurita. Se, fra popoli cristiani, si è riusciti a vincere la schiavitù, la poligamia, la vendetta tra famiglie, lo spirito di Cristo vuole che si tenda a vincere anche la guerra.

Ciò che v'è di più inquietante è la rassegnazione impotente di cattolici di fronte alla propaganda massiccia in favore della guerra, della sua preparazione materiale e spirituale, della convinzione della sua fatalità. Se gli apostoli della pace devono levarsi dappertutto per liberare il mondo da questo stato di cecità in cui è caduto, i moralisti devono studiare la responsabi-

lità di coloro che fomentano le cause della guerra. Bisognerebbe in questo momento tragico evitare il disorientamento e lo sbandamento dei moralisti. Gli insegnamenti pontifici e la tradizione teologica bastano per richiamare sulla retta via; la filosofia tradizionale e la sociologia cattolica sono preziose per interpretare i problemi presenti. Ciò che rende difficile il loro compito è il sommergimento del pensiero cristiano sotto l'azione del materialismo pratico; questo spirito nefasto è penetrato nella mentalità moderna e ha formato a poco a poco un pubblico incapace di ascoltare e di comprendere la voce di una morale superiore che domanda dei sacrifici, anche nel dominio della politica nazionale e internazionale.

(*Popolo e Libertà*, Bellinzona, 29 ottobre 1938).

22.

SOLIDARIETÀ CRISTIANA

Ai lavoratori amici.

Quando ho letto che qualche pastore o agricoltore delle prealpi ai confini d'Italia ha soccorso qualcuno degli infelici ebrei espulsi dall'Italia, dando il ricovero e qualche tazza di latte e un tozzo di pane, mi sono consolato.

Vi sono almeno degli umili che, in momenti di odio politico suscitato a freddo, non temono di compromettersi facendo la carità; la carità buona, semplice, spontanea, cristiana.

« La carità... non si compiace dell'ingiustizia, ma gode della verità ». Così nel celebre inno di san Paolo alla carità nella I ai Corinti.

Questa solidarietà umana e cristiana non può trovarsi nella stampa di certi paesi, dove si alimenta l'odio: odio contro i rossi, contro i giudei, contro i paesi vicini, contro i lontani, contro quelli che sono ricchi, contro quelli che dissentono, perfino contro quelli che hanno pietà. È stato condannato un certo *pietismo* per gli ebrei che non è mancato in ogni classe sociale.

Gli operai, i contadini educati nei nostri sindacati fanno bene

a cercare e affermare i loro diritti, senza odio, senza livore di classe, proclamando la solidarietà fra capitale e lavoro, fra popolo e nazione, fra lavoratori della stessa categoria e paese, anche se divisi da teorie politiche e sociali.

Ma la prima, fondamentale solidarietà deve essere con chi soffre, con chi soffre più di noi. È la solidarietà cristiana come figli dello stesso padre, Dio, e fratelli dello stesso Redentore, Gesù Cristo.

Fare bene ai più piccoli, ai più sofferenti è fare bene a Gesù Cristo: l'ha detto Egli stesso. Oggi quanti sono i colpiti dall'ira politica, dall'odio di razza e dalla avarizia sociale! È gente che fugge, cacciata di paese in paese, privata dei beni che non possono nè vendere nè esportare, dei piccoli risparmi, frutto di sudore di vite intere e di famiglie laboriose; presa dal freddo della stagione, abbattuta da malattie, ferita nelle lotte fratricide. Che quadro di miseria nella Pasqua del 1939!

Chi sta al caldo del suo focolare non lo può comprendere. I giornali ne parlano, ma quasi tutti in sordina. Altri non ne parlano affatto. Se rivelano qualche cifra fa spavento: centinaia di migliaia! A certuni non reggono i nervi, non han fede o l'hanno perduta, e cercano la morte col suicidio.

Nella Pasqua del 1939, l'operaio, il contadino, anche il povero, si ricorderanno nelle preghiere a Dio e con l'obolo spontaneo ai comitati di soccorso, che ci sono nel mondo i più miseri, i più infelici, i più tormentati di loro, sui quali si è abbattuta l'ingiustizia o la collera della società umana, che li ha diseredati.

(*L'Aube*, Parigi, 7 aprile 1939).

23.

LA PACE EFFETTIVA

Mi pare opportuno continuare la linea dei pensieri del prof. Mùchermann, pubblicati su *Il Lavoro* del 24 giugno. Egli conchiudeva: « Coloro che non hanno nulla da portare in questo dominio politico devono limitarsi a dire qualche cosa o a lanciare qualche appello, mentre gli altri agiscono ». .

Mi domando: gli operai (e specialmente gli operai cristiani) nulla hanno da portare in questo dominio politico per la guerra e per la pace?

Io non sono di quelli che vogliono vietare qualsiasi attività politica agli operai organizzati come tali, nè consigliare loro la politica di Pilato di lavarsene le mani, dicendo che tutto spetta al governo o ai partiti.

Sia che gli operai costituiscano un partito di classe (come i socialisti), sia che si iscrivano a partiti misti (come i conservatori democratici, i liberali o i radicali), essi hanno la loro responsabilità e la loro parola da dire, anche quando si tratta di guerra o di pace.

Se questo è nei paesi democratici, si dubita che sia lo stesso nei paesi dittatoriali. Ma, secondo me, è lo stesso, nel senso che la massa, sia favorendo le dittature, sia non resistendo alle loro imprese, ne assume la corresponsabilità.

Forse che la folla dei giudei che gridava, sotto il palazzo dove risiedeva Pilato: *Crucifige! Crucifige!*, non aveva la corresponsabilità della condanna a morte di Gesù Cristo?

E la folla che nei paesi di dittatura acclama così facilmente i discorsi infiammati di guerra e la esaltazione della violenza, non ha forse la corresponsabilità delle guerre e delle violenze, quando sono scatenate?

I dittatori e i demagoghi si appoggiano sulle folle, per una condizione necessaria della loro esistenza e onnipotenza; senza le folle il loro potere varrebbe metà. Perchè tante parate, tanti discorsi, tanta messa in scena degli affari di stato, se non per strappare il consenso delle popolazioni, impressionate dal fantastico, dal colossale, che è posto sotto i loro occhi, e intronate dai continui discorsi di elogi di sè e di minacce agli altri?

Cosa si è fatto per prevenire questa crisi psicologica delle folle, che sono in maggioranza operai e contadini?

Si è loro parlato di benessere materiale, se socialisti, o di un futuro paradiso sovietico, se comunisti; si sono mantenuti estranei alla politica militante se cattolici; e, quando sono arrivate le dittature, sono stati trascinati ad applaudire in nome della grandezza della nazione e della purezza della razza.

Questo per il passato prossimo: oggi le classi operaie nei

paesi totalitari son sotto controllo; non hanno più propri giornali nè proprie organizzazioni; subiscono la propaganda della stampa, del cinema, della radio monopolizzati dai governi, e così vanno maturando per divenire *carne da cannone* nella prossima guerra.

Verrà? non verrà? nessuno lo sa, poichè ogni giorno di più le sorti del mondo sono lasciate in poche mani. Anche gli stati neutri, come la Svizzera, sono minati, e se la guerra li tocca, dovranno difendersi per non perire.

Moralmente, la loro sorte, in un conflitto europeo, sarà la meno peggiore: essi sono nel diritto, la loro difesa è legittima e lecita; non hanno responsabilità alcuna per la guerra, nè avanti a Dio e alla coscienza, nè avanti agli altri. Eppure, è atroce che, senza nè colpa nè volontà, gli stati neutri debbano essere coinvolti nella distruzione e nella morte.

E gli italiani, che sono pacifici, che non hanno nulla da guadagnare e tutto da perdere in una guerra, perchè dovrebbero combattere? perchè non pensano fin da oggi a svincolarsi da un regime e da un'alleanza (quella con la Germania) che li porta diritto alla guerra? Perchè non conciliarsi con la Francia?

Il prestigio, l'amor proprio, la sete di avventure legano le dittature del nord e del sud, mentre le democrazie hanno lasciato cadere la Società delle Nazioni e la sicurezza collettiva, unico mezzo per impedire la guerra a tempo.

Tutto è concatenazione di cause e di effetti; tutto è solidarietà e corresponsabilità: nessuno vi sfugge. Forse che per costruire un grande tempio occorrono solo le pietre massiccie e non le piccole pietruzze? e il legno e il ferro e il gesso e il cemento?

Così nella società umana, tutti concorrono al bene, ciascuno nel suo posto e con le sue piccole forze; e tutti assumono le responsabilità dei fatti storici, per quello che hanno fatto e per quel che hanno omesso.

Una classe operaia ha la sua potenza: non la esaltiamo fuori misura, ma non la svalutiamo senza ragione.

(Il Lavoro, Lugano, 14 luglio 1939).

LA GUERRA: LEGGIAMO IL VANGELO

La guerra è cominciata: non voluta da nessuno, ma preparata di lunga mano da coloro che non vollero il disarmo e si fidarono sul diritto della forza per rivendicare quel ch'essi credevano il loro torto.

Non basta per il cristiano la rassegnazione: occorre una grande fede in Dio, che quel che avviene è permesso da Dio a nostra edificazione.

Tutti, chi più chi meno, soffriremo della guerra; ricchi e poveri, combattenti e popolazione civile, paesi in lotta e paesi neutrali. Ognuno di noi ha la sua piccola o grande responsabilità di quel che avviene, se non altro una responsabilità di colpe morali davanti a Dio, e di omissioni davanti agli uomini.

Auguriamo che la guerra non si espanda, sia breve, finisca in una giusta pace; solleviamo i dolori degli altri con le nostre attività, la nostra generosità e il nostro sacrificio; cooperiamo a che il male sia il più limitato possibile; non disperiamo dei nostri sforzi, piccolissimi che siano, perchè la nostra sufficienza non è nostra, ma da Dio.

Non ci illudiamo di trovare su questa terra pace (terrena), riposo, gioie. In un modo o in un altro dobbiamo soffrire: ma *beati coloro che piangono, perchè saranno consolati*, dice Gesù; e non certo beati coloro che fanno piangere. *Beati i pacifici*, Egli aggiunge, non beati coloro che promuovono guerre. *Beati coloro che sono perseguitati per la giustizia*; non coloro che perseguitano.

Per tutti i veri cristiani non c'è altra via alla pace e alla beatitudine, che ascoltare la voce di Gesù. Oggi mentre tuona il cannone, questa voce per molti è ancora più debole e non arrivano a percepirla; ma è dovere nostro di chiudere le orecchie anche al tuono dei cannoni, cioè alle passioni di guerra, per ascoltare la parola di Gesù.

La sua profezia della caduta del tempio, là dove dice, in S. Matteo: « *Sorgerà gente contro gente e regno contro regno, e vi saranno pestilenze, carestie e terremoti in vari posti* », è una

profezia che si rinnova, con le altre parole: « Questi sono l'inizio dei dolori ». In una maniera o in un'altra, la terra è piena di dolori. Molti hanno esaltato la guerra abissina, la guerra spagnola, perfino la guerra del Giappone in Cina, *inizio di dolori*. Così oggi la Polonia è invasa: Francia e Inghilterra stanno contro la Germania: *inizio di dolori*.

Ma allora? Gesù stesso ce lo dice: « non ascoltate gli pseudo profeti »: nazionalismi esagerati, fascismi, nazismi, bolscevismi, tutti vi parlano come religione, come se essi fossero i redentori: « non vi fate sedurre ». Gesù conchiude: « Chi persevererà sino alla fine sarà salvo »: perseverare nella fede, nella giustizia, nella carità.

(*Il Lavoro*, Lugano, 30 settembre 1939).

25.

RICOSTRUZIONE

I tristi giorni che stiamo vivendo in un'Europa senza una stabile struttura, in paesi agitati da contrasti di sentimenti e di passioni, in mezzo a odi e gelosie, non debbono farci cadere nella disperazione o in uno sterile criticismo e inazione. Abbiamo nel cristianesimo una fede ottimistica, e non possiamo aderire a un pessimismo che non ha alcun esito, a un criticismo che non richiede sacrifici.

Ecco perchè noi vogliamo che la democrazia sia rifatta cristiana (sia battezzata, come si usava dire mezzo secolo fa). Essa cioè dovrebbe essere ispirata dagli impulsi cristiani nella civiltà attuale, e nello stesso tempo approfondirli, dovrebbe cioè ritornare ai principî morali e religiosi del Vangelo, in modo da realizzarli anche nella vita pubblica, animare le esigenze materiali e terrene della vita sociale e delle relazioni fra classi e popoli, con la carità cristiana.

Ci rendiamo conto della difficoltà di proclamare un tale programma in un ambiente in cui non piccola parte della popolazione ha perduto il senso religioso, o, almeno, non sente più l'impulso interiore della fede cristiana. Ma tutte le grandi riforme hanno preso l'avvio da inizi molto modesti e da piccoli gruppi, pieni di fede nei loro ideali.

Al di fuori dei partiti politici militanti vi son centri e organizzazioni cattoliche per seri studi politici e sociali, attive leghe di lavoratori e sindacati, numerose associazioni giovanili che, sulla piattaforma delle libertà politiche, con aspirazioni più o meno chiaramente definite, tendono verso la democrazia (almeno in campo sociale), e fanno appello alle attuali democrazie per salvaguardare i loro diritti e per sostenere lo spirito cristiano da cui sono animate.

Verso queste esperienze storiche e tali movimenti si è avuto un aspro e talvolta ingeneroso criticismo, ma questa rete di attività che data da più di un secolo rafforza la tradizione di libertà e di democrazia del cattolicesimo nel mondo.

Quando il loro lavoro sarà meglio conosciuto da amici e avversari, e il loro contributo sarà meglio apprezzato, quando le grandi correnti democratiche avranno riacquisito coscienza di sè e saranno riuscite a resistere alla perversione del totalitarismo (razzismo inumano, nazionalismo esagerato, fascismo pretenzioso) ed avranno contribuito a liberare le masse dal veleno marxista e comunista, avranno con ciò stesso contribuito a riformare la società sulle basi di una moralità umana e cristiana.

(The Preservation of the Faith, Londra, febbraio 1941).

INDICI

INDICE ANALITICO

- ABBANDONO SPIRITUALE**, 99-103, 106.
AMICIZIA, 281-282.
AMORE, in generale, 11-12, 34-35, 38, 49, 56-57, 59-60, 67-81, 85-86, 89, 94, 101, 114, 122, 125-127, 134, 144, 146, 149, 157, 183, 185, 189, 197, 201, 207, 217, 226, 237, 240-241, 246-250, 280-286.
 — come comandamento, 75-81, 192, 248-249, 271, 272-277, 284-286.
 — e unione mistica v. **Unione mistica**.
ANGLICANESIMO, 291-294.
ANTICRISTO, 229, 230, 232, 233.
APOCALISSE, 111, 195, 233, 241.
ARTE, 152, 155, 199.
ASCENSIONE DI GESÙ CRISTO, 120.
ASCETICA, 57, 84-111.
ATTIVITÀ O VITA ATTIVA SPIRITUALE, 37-38, 51, 99-103.
ATTIVITÀ PERSONALE O COLLETTIVA, 161-181.
AZIONE CATTOLICA, 50, 215, 286-289, 295-296.

BATTESIMO, sacramento, 28, 32, 35, 43, 66, 74, 122, 151.
BENE, 30, 57-66, 132, 134, 304-306.
BOLSCEVISMO, 203, 209, 321.

CAPITALISMO, 205-206, 209, 217, 304-309.
CARISMI, 42, 69, 81, 101.

CARITÀ, virtù teologica, 69, 77-81, 96-97, 111-114, 192, 248-249.
 — nella vita pubblica, 265-267, 303-309, 314.
CHIESA, in generale, 17, 28-39, 41-46, 199-217.
 — chiese dissidenti, 43-44, 217.
 — diarchia di chiesa e stato, 211-217, 313.
 — cesaro-papismo, 212.
 — organizzazione romano-papale, 212.
 — giurisdizionalismo concordatario, 212.
 — sacerdotium et imperium, 212.
 — temporalismo ecclesiastico, 205.

CLASSE LAVORATRICE, 307-309, 318-319.
COMUNIONE, 19, 66-81.
 — dei santi, 126-128.
 — eucaristica, vedi **Eucarestia**.
COMUNISMO, 308.
CONDIZIONAMENTO, in generale, 10-11, 133-136, 140, 161-181.
 — vedi anche: **Sociologia**, leggi sociologiche.
CONFESSIONE, sacramento, 67.
CONFORMITÀ ALLA VOLONTÀ DI DIO, 92-111, 141, 143.
CONOSCENZA DI DIO, 70-81, 114.
CONTEMPLAZIONE, in generale, 103-111, 226.

- infusa, 82, 107-111.
- e unione mistica, vedi Unione mistica.
- CORPO MISTICO, 126-128, 158-160, 201.
- COSCENZA, 29-32, 162-181.
 - oggettiva, 175.
 - soggettiva, 175.
 - trascendentale, 175.
 - storica o collettiva, 162-181.
- CREAZIONE E CREATO, 112-114, 138-143, 218-241.
- CRESIMA, sacramento, 67.
- CRISTIANESIMO, 11-20, 26, 44, 48-49, 108, 118, 163, 179, 183, 199-217, 231-232, 247-250, 272-277, 280-286, 302-309, 313.
 - nella storia, 199-217.
- DEMOCRATICI CRISTIANI, 215, 245-246.
- DEMOCRAZIA, 206, 209, 214-215.
 - cristiana, 245-246, 308, 321.
- DETERMINISMO, 55-56.
- DIRITTO, 152.
 - internazionale, 216, 274.
- DISARMO, 268-271.
- DITTATURA, 286-288, 306, 318.
- DOLORE, 132-137.
- DUALISMO SPIRITUALE, 157-160.
- EBREI, Ebraismo, 26-27, 44-45, 48, 170, 192-198.
- ESTREMA UNZIONE, sacramento, 67.
- ETERNITÀ, 218-241.
- EUCARESTIA, sacramento e Messa, 67.
- EVOLUZIONISMO ED EVOLUZIONE, 7, 15, 161.
- FAMIGLIA, 15, 37, 46, 135, 152, 166-167, 170, 285, 313.
- FASCISMO, 206, 210, 321-322.
- FEDE, virtù teologale, 72-75, 194.
- FINALISMO E FINALITÀ, 141-147, 164-165.
- FRATELLANZA, 76-78, 95-98, 203-207, 217, 272-277, 314.
- GIUDIZIO FINALE, 238-241.
- GIUSTIZIA, 78-79, 88, 127-128, 152-153, 303-309, 320.
- GLORIA DI DIO, 111-128, 219, 241.
- GRAZIA DIVINA O SANTIFICANTE, 24-25, 27-29, 32-38, 52-66, 68-70, 81-111, 125-128, 202.
 - abituale, 60, 84-86.
 - attuale, 60, 84-86, 101-102.
 - efficace, 53-54, 64-66.
 - sufficiente, 64-66.
 - della perseveranza, 53-54.
- Distribuzione delle grazie, vedi Predestinazione.
- e Comunione, vedi Comunione.
- e unione mistica, vedi Unione mistica.
- e gloria di Dio, vedi Gloria di Dio.
- GUERRA, 135, 215-217, 252-255, 267-271, 290-291, 295, 299-302, 312-313, 318-321.
- HEGELIANISMO, 172-173, 175, 181, 203, 210.
- IMMORTALITÀ, 121-122.
- INCARNAZIONE DEL FIGLIO DI DIO, 26-27, 29, 34-35, 62, 67, 96, 108-109, 113, 119-126, 150, 160, 182-198, 224-226, 236.
 - nella storia, 26, 29, 182-198.
- INTENZIONE RETTA O SPIRITUALE, 85, 90-93.
- ISLAMISMO, 203.
- LEGGE, in generale, 78, 135, 144, 152-154, 184-185, 191, 202, 204-205.
 - naturale o legge morale, 28-30, 34, 75-76, 88, 115-116, 145-146, 204-205.
 - mosaica, 27, 191-192, 194-196.
 - sociologica, vedi Sociologia, leggi sociologiche.

- LIBERTÀ**, 10, 52-66, 143-147, 161-181, 183, 189.
 — **sociale e politica**, 152, 167-168, 209-210.
 — **e predestinazione**, vedi **Predestinazione**.
LITURGIA, 33, 123, 159.
LOTTA DI CLASSE, 307-309.
- MALE**, 30, 56-66, 131-147, 148-160, 177-181, 304-306.
 — **fisico**, 132-137, 150-151.
 — **metafisico**, 132, 137-143, 147.
 — **morale**, 132, 143-147.
 Società e male, vedi **Società**.
MARXISMO o MATERIALISMO STORICO, 172-173, 203, 206, 210.
MATRIMONIO, 12, 37, 67.
MENZOGNA, 58-59.
MESSIANISMO, 44-45, 97, 192-197, 227.
MISTICA, 81-111.
 Unione mistica, 19, 81-111.
 Notte mistica, 105-106.
MONACHESIMO, 258-265.
MONDANIZZAZIONE DEL DIVINO, 177-178, 183-198.
MONDO, nel **senso fisico e umano**, 156, 199-200, 218-241.
 — **nel senso spirituale**, 85-86, 103, 148-156, 196, 207-211.
 Fine del mondo, 218-241.
MORALE, **moralità**, 84-160, 170-171, 205-206, 216-217.
 — **cristiana**, 206-207.
 — **internazionale**, 252-255, 277-280, 315.
 — **e politica**, 273-274.
- NATURA**, **il naturale o la realtà naturale**, 3-4, 6, 9-11, 25-26, 40, 60-66, 68-73, 111-113, 137-147, 229.
 — **e storia**, vedi **Storia**.
NATURALISMO, 10, 40, 84, 116, 209-210.
NAZIONALISMO, 209, 310, 321-322.
- NAZISMO**, 203, 210, 276, 282-284, 287-288, 295, 321.
- OBEDIENZA**, 96-99, 100-101.
ORDINE, **sacramento**, 67.
ORGOGGIO E SUPERBIA, 57-58, 74-75.
- PACE**, 180, 184, 195, 251, 267-271, 289-291, 296-298, 299-302, 309-313, 318-321.
PARUSIA, 229-241.
PECCATO IN GENERALE, 35, 56, 66, 69, 88, 126, 143-147, 156-159.
 — **originale**, 25, 57, 113, 118, 147, 148-150, 156, 159-160.
 — **collettivo o sociale**, 25, 148-150, 192.
 — **mortale**, 29-32, 87.
 Senso del peccato, 116-128.
PERFEZIONE SPIRITUALE, 36-37, 38, 40, 81-111.
 — **e asceti**, vedi **Ascesi**.
 — **e unione mistica**, vedi **Unione mistica**.
PERSONALITÀ, 38-41, 50, 69, 108, 133, 144, 168, 172, 225.
POLITICA, 167-170, 210-217, 247-248, 314-316, 318-319.
 — **e morale**, vedi **Morale**.
 — **e storia**, vedi **Storia**.
POSITIVISMO, 6-8, 171-173, 181, 203.
PREDESTINAZIONE, 19, 52-66, 128.
PREGHIERA, 89-111.
 Il Pater Noster, 89, 92.
 — **affettiva**, 89.
 — **mentale e vocale**, 104.
 — **contemplativa**, vedi **Contemplazione**.
- PRESENTE**, 173-174, 294-296.
PROVVIDENZA, 45, 198, 232, 295.
- RAZIONALISMO**, 30, 155, 171-172, 176-178.
RAZIONALITÀ, **legge sociologica**, vedi **Leggi sociologiche**.

- RAZZISMO**, 276, 282-284, 322.
- REDENZIONE**, 41, 160.
- RELIGIONE**, in generale, 6, 13, 42, 135, 146, 152, 155, 168, 170, 213.
- « **RERUM NOVARUM** », 245-246, 274, 305.
- RESURREZIONE**, in generale, 35, 121, 280.
- di Cristo, 33, 120-121, 196, 238.
- del corpo umano, 120-122, 238-241.
- RIVELAZIONE**, in generale, 11, 25,, 28, 34, 42, 73-75, 101, 125, 185-186.
- primitiva, 42, 171.
- mosaica e profetica, 42, 191-198.
- cristiana, 42, 70, 74, 188-198, 199-217.
- SACRAMENTI**, 28-29, 37, 41, 43, 67, 125, 158, 211.
- SACRIFICIO O ESPIAZIONE**, 117-128.
- di Cristo e Messa, 119-128, 160, 183, 194.
- SANTITÀ**, 83-111.
- SCHIAVITÙ e servitù della gleba**, 14-15, 38, 135, 253-255.
- SOCIALISMO**, in generale, 209, 302-309, 318.
- materialistico, vedi Marxismo.
- SOCIETÀ**, in generale, 4-8, 11-20, 47-48, 50-51, 68, 144-147, 152-160, 163-181, 201.
- in concreto, 5-6, 8-9, 14, 37-38, 151-156.
- come processo storico, 6-7, 12, 14, 161-181.
- e forme sociali, 8, 12, 49, 166-181, 207, 212-213.
- internazionale, 206, 217, 274-276.
- naturale, 9-10, 12, 49-51, 131-133, 145, 161-162.
- soprannaturale, 11, 42-43, 68, 74, 236-241.
- e male, 131-160.
- e storia, vedi Storia.
- delle Nazioni, 206, 217, 252-255, 268-270, 274-276, 279, 299-301, 311-312.
- SOCIOLOGIA**, 4-19.
- astrattistica, 9-10.
- storica e integrale, 17-19, 176.
- del soprannaturale, 4-19, v. anche Soprannaturale.
- leggi sociologiche in generale, 5-6, 16-17, 204.
- legge di realizzazione o conquista, 164-165.
- legge di coercizione sociale, 10, 16.
- legge della coscienza di gruppo e di personalità, 161-162.
- legge delle correnti mistiche e organizzative, 16, 208-210.
- legge dei « cicli critici », 136.
- legge delle forze liberatrici o delle correnti, 155.
- legge della libertà e del condizionamento, 10-11.
- legge di « vita, conoscenza, amore », 11, 71-73, 98, 119.
- legge della purificazione catarctica, 155.
- legge della razionalità, 30-31, 155-156, 170, 175-178.
- legge della solidarietà umana e cosmica, 141-147, 153-154.
- legge della solidarietà del male, 148-151.
- legge della trascendenza, 164-170.
- SOLIDARIETÀ**, 96, 126-127, 142-147, 151, 153, 155, 172, 217, 316-317.
- e storia, vedi Storia.
- come legge sociologica, vedi Leggi sociologiche.
- SOPRANNATURALE**, 4, 9-19, 23-38, 60-66, 73-74, 158-160, 182-198, 199-217, 218-241.
- SPAZIO**, 137, 171, 174, 218-241.
- SPERANZA**, VIRTÙ TEOLOGICA, 66, 69, 75-76.
- SPIRITUALI FRANCESCANI**, 209.
- STATO**, in generale, 45-47, 167-170,

- 202, 205-206, 207, 210, 314.
 — stato totalitario, 213-214, 216, 267, 286-289, 311, 313-316.
 — stato e chiesa, vedi Chiesa.
- STORIA, in generale, 6, 12, 15, 25, 31, 40, 43-44, 135-136, 161-217.
 — storia e sociologia, 6-7, 18, 176-178.
 — storia e il soprannaturale, 161-217, 218-241.
 — *finalismo storico*, 164-165, 181.
 — senso storico, 178-181.
- STORICISMO, teoria dell'A., 17-18, 176-177.
- SUBNATURALE, STATO DI DECADENZA, 25-26, 29-32, 148-160.
- TEMPO, 137, 171, 174, 221-241.
- TEOLOGIA E TEOLOGI, 11-16, 24, 54, 60-61, 64-65, 69, 78-79, 83, 91, 124, 160, 234-235.
- UMILTÀ, 57, 95-96.
- UNIONE CON DIO, 34, 81-111.
- UNIVERSALITÀ o UNIVERSALISMO, 171, 174, 204, 206.
- VERITÀ, 6, 15, 31-32, 34, 42, 44, 48, 56-60, 96-97, 126-127, 147, 157, 170, 182, 198.
- VIA ILLUMINATIVA, 86.
 — purgativa, 86.
 — unitiva, 86.
- VIRTÙ CARDINALI, 69.
 — naturali, 84-85.
 — soprannaturali, 85-101.
 — teologici, 81.
- VISIONE BEATIFICA, 67, 82, 110-111, 125-128, 141.
- VITA, in generale, 3, 8, 23-24, 28-29, 33-38, 40, 52, 67-69, 74, 82, 88-89, 91, 132-134, 142-143, 148, 152, 157, 166-167, 218-220, 225-226.
 — eterna, 110-111, 150, 158, 241.
 — sociale, 67-68, 303.
 — soprannaturale, 3, 4, 5, 11, 24-38, 68-74, 81-111, 125-128, 131, 149, 182-183, 236-237, 241.
 — e unione mistica, v. Unione mistica.
- VOCAZIONE NATURALE, 38-41, 44-51.
 — soprannaturale, 38-51, 295-296.
- WICLEFFITI, 209.



INDICE DEI NOMI

A

ABELE, 123, 148, 301.
 ABRAMO, 27, 48, 66, 72, 123, 170,
 191, 195, 196.
 ADAMO, 25, 58, 113, 118, 121, 127,
 148, 149, 151, 157, 159, 160, 286.
 ACATA (santa), 99.
 AGOSTINO (santo), 52, 149, 179.
 ALIGHIERI DANTE, 189, 224, 225.
 APOLLO, 98.
 ARISTOTELE, 184.
 ARONNE, 39, 123.

B

BALAAL, 48, 49.
 BARNABA, 197.
 BARTIMEO, 120.
 BEETHOVEN Ludwig van, 137.
 BENEDETTO (san), 258, 259, 260, 261,
 262, 263, 264, 265.
 BENEDETTO XV (papa), 215, 297, 299,
 300, 301, 302.
 BERTRAND Louis (accademico di Fran-
 cia), 278.
 BEURON (architetto), 265.
 BILLOT card. Louis, 61.
 BLONDEL Maurice, 181, 220, 235.
 BOCCACCIO Giovanni, 265.
 BOEZIO Severino, 260.
 BOSSUET Jacques Bénigne, 179.
 BOYER Charles S. J., 181.
 BRIAND Aristide, 300.

C

CAINO, 117, 148, 249.

CARLOMAGNO, 190, 265.

CASSIANO, 259.

CATERINA da Siena (santa), 189.

COLOMBANO (san), 262.

COLOMBO Cristoforo, 134.

COSTANTINO (imperatore), 190, 212.

CROCE Benedetto, 180.

CURATO D'ARS (santo), 248.

D

DALLA TORRE conte Giuseppe, 310,
 312.
 DANIELE, 227.
 DAVID, 123, 151, 195, 241.
 DE CAUSSADE padre J. P., 98, 99.
 DELATTE dom Paul, 231.
 DOMENICO (san), 189.
 DURKHEIM Émile, 9.

E

ELIA, 48, 49, 100, 108, 197.
 ELISEO, 121.
 ENRICO IV (imperatore), 284.
 EPITTETO, 113.
 ESAÙ, 47.
 EVA, 5, 58, 118, 148, 149, 157, 159.
 EZECHIELE, 88.

F

FABRIZIO, 189.
 FOLLIET Joseph, 280.
 FRANCESCO di Assisi (santo), 108, 189,
 265.
 FRANCESCO di Sales (santo), 108.

FRANCESCO Saverio (santo), 189.
FURFEY Paul H., 4.

G

GALILEI Galileo, 189.
GARRIGOU-LAGRANGE padre Réginald, 87.
GELASIO I (papa), 212.
GEREMIA, 71.
GESÙ CRISTO, 11, 17, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 62, 63, 65, 67, 72, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 85, 86, 88, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 149, 150, 151, 154, 156, 158, 160, 171, 184, 187, 188, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 210, 217, 224, 226, 227, 230, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 247, 250, 271, 272, 280, 281, 286, 287, 290, 302, 303, 317, 318, 320, 321.
GIACOBBE, 127, 170, 195, 196.
GIACOMO (san), 74.
GIAIRO, 121.
GIOVANNI Battista, 29, 110.
GIOVANNI della Croce (santo), 109.
GIOVANNI Evangelista (santo), 11, 27, 70, 98, 101, 111, 113, 150, 154, 156, 187, 195, 229, 230, 238, 241, 249.
GIOVANNI (papa), 260.
GIUDA Iscariote, 53, 117.
GIUSEPPE (san), 29.
GIUSTINO imperatore di Bisanzio, 259.
GREGORIO Magno (san), 264.
GREGORIO VII (papa), 265, 284.

H

HABATZEK padre O. P., 289.
HARVEY L. H., 291, 292.
HEGEL G. Friedrich Wilhelm, 180, 210.

HIRTSIEFER Heinrich (ministro prussiano), 266.
HITLER Adolf, 291, 305, 312.

I

IGNAZIO da Loyola (santo), 265.
ISACCO, 170, 195, 196.
ISAIA, 47, 48, 189, 190, 197, 227, 233.
ISRAELE, 27, 28, 42, 44, 45, 48, 187, 191, 196.

K

KELLOGG Frank Billing, 300.

L

LAGRANGE padre Marie Joseph O. P., 228.
LAS CASAS Bartolomeo de, 303.
LAZZARO, 121.
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 137.
LEONE XIII (papa), 214, 216, 245, 304, 305.
LOEBE Paul, 252, 255.
LUCA (san), 239.
LUCANO, 218.
LUCIFERO, 113, 151, 154.
LUIGI IX (santo), 189.
LUIGI XIV, 186, 273, 278.

M

MADELIN Louis (accademico di Francia), 278.
MARIA dell'Incarnazione (suora), 107.
MARIA Maddalena, 120, 151.
MARIA madre di Dio, 29, 62, 83, 104, 116, 126, 183.
MARITAIN Jacques, 181.
MATTEO (san), 195, 232, 240, 320.
MAURO (monaco benedettino), 258.
MELCHISEDECH, 123.
MENDIZABAL prof., 289.
MICHELANGELO, 225.
MOSE, 39, 44, 108, 115, 189, 197, 231.
MÜCHERMANN prof., 317.
MÜLLER padre, 311, 313.

MURRAY padre S. J., 289.

MUSSOLINI Benito, 270, 271, 291, 305, 312.

N

NAPOLEONE Bonaparte, 186, 210, 273, 278.

NICAISE (mons.), 289.

NICODEMO, 32.

NOÈ, 232, 233.

NUMA Pompilio, 184.

O

OSSORIO, 308.

OVIDIO, 218.

P

PAINLEVÉ Paul, 252.

PAOLO (apostolo), 27, 32, 33, 42, 45, 47, 53, 54, 62, 63, 71, 73, 77, 78, 87, 91, 93, 96, 98, 100, 101, 108, 115, 121, 124, 150, 157, 160, 194, 195, 196, 197, 226, 229, 230, 238, 239, 256, 314, 316.

PAOLO della Croce (san), 107.

PETRUZZELLIS Nicola, 181.

PIETRO (apostolo), 42, 44, 53, 98, 115, 121, 195, 228, 229, 233.

PIO XI, 215, 304, 314.

PIO XII, 215.

PLACIDO (monaco benedettino), 258.

PLATONE, 183, 184, 249.

PONZIO Pilato, 318.

PROSPERO di Aquitania (san), 52.

R

REGOLO, 189, 190.

RECOUR (padre) S. J., 289.

S

SALOMONE, 184, 187.

SANGNIER Marc, 251.

SCOLASTICA (santa), 263, 265.

SENOFONTE, 249.

SIMMACO, 260.

SOCRATE, 183, 190, 249.

SOLONE, 184.

STEFANO (santo), 110, 195.

STURZO Luigi, 46, 145, 174, 176, 201, 211, 216, 250.

STURZO Mario, 27.

T

TABITHA, 121.

TARDIEU André, 301.

TEODORICO (il grande), 259.

TEOPROBO (monaco benedettino), 264.

TERESA del Bambin Gesù (santa), 248.

TERESA di Gesù (santa), 107, 189.

TOBIA, 44.

TOLEDANO (mons.), 289.

TOMMASO d'Aquino (santo), 28, 30, 33, 54, 140, 189, 223, 234, 235.

V

VICO Giambattista, 71, 180.

VIGILIO (papa), 260.

VINCENZO de' Paoli (san), 189.

W

WATKIN prof. E., 289.

WATT (padre) S. J., 289.

WILSON Woodrow, 299, 300.

Z

ZACCHEO, 151.

ZARACUETA (dr.), 289.

INDICE

TAVOLA DELLE MATERIE

INTRODUZIONE	pag. 3
------------------------	--------

PARTE PRIMA

SOCIETÀ IN DIO

I. Soprannaturalità	» 23
II. Vocazione	» 38
III. Predestinazione	» 52
IV. Comunione	» 66
V. Unione mistica	» 81
VI. La gloria di Dio	» 111

PARTE SECONDA

DALLA TERRA AL CIELO

I. Il male	» 131
II. Il mondo	» 148
III. La storia	» 161
IV. L'Incarnazione nella storia	» 182
V. Il Cristianesimo nella storia	» 199
VI. Nuovi cieli e nuova terra	» 218

APPENDICE

ARTICOLI A CARATTERE SPIRITUALE (1925-1943)

1. Messaggio ai veri democratici cristiani	pag. 245
2. Crociata d'amore	» 246
3. Il congresso del Vangelo	» 250
4. Adesione al congresso internazionale per la pace	» 251
5. Nuova morale internazionale	» 252
6. Quel che mi ha insegnato la vita	» 256

7. Il XIV centenario di Montecassino	pag. 258
8. La carità nella vita pubblica	» 265
9. Pro Pace	» 267
10. Amore del prossimo e concezione cristiana della vita sociale	» 272
11. La morale internazionale	» 277
12. L'amore del prossimo e l'amore del gruppo sociale	» 280
13. Un messaggio internazionale della gioventù cattolica	» 286
14. I cattolici e la pace	» 289
15. La chiesa d'Inghilterra e il XX secolo	» 291
16. Il presente: dono di Dio	» 294
17. Una settimana di preghiera per la pace	» 296
18. L'anniversario del papa della pace	» 299
19. La vera rivoluzione è spirituale	» 302
20. Il congresso cattolico internazionale per la pace all'Aja	» 309
21. Politica e teologia morale	» 313
22. Solidarietà cristiana	» 316
23. La pace effettiva	» 317
24. La guerra: Leggiamo il Vangelo	» 320
25. Ricostruzione	» 321
INDICE ANALITICO	» 325
INDICE DEI NOMI	» 331
TAVOLA DELLE MATERIE	» 335

43B.3182

Prezzo al pubblico L. 6.800
6415 prezzo di copertina