

LA CHIESA CHE E' IN BABILONIA

(I Pietro, 5, 13)

« Chi è vicino a me è vicino al fuoco, chi è lontano da me è lontano dal Regno »
(agraphon del Signore)

« Sentire cum Ecclesia »

Il 'Bollettino', inviato solo ad un gruppo di amici, è in qualche modo finito nella redazione di altri periodici. Così accanto alle lettere di adesione o di critica a carattere privato, è apparsa notizia del 'Bollettino' anche su 'Panorama' (n. 444 del 24 ottobre 1974, pag. 135) e su 'Il nostro tempo' (n. 42 del 3 novembre 1974, pag. 4).

In entrambi i periodici alcune interpretazioni ci sono sembrate inesatte, come quella di definirci un « centro di un nuovo dissenso tradizionalista e di destra ». Per questo abbiamo inviato una precisazione a 'Il nostro tempo' (apparsa sul n. 45 del 24 novembre 1974) che trascriviamo per sottolineare ancora la nostra posizione.

Il titolo del Bollettino, tolto dalla prima lettera di Pietro, è così motivato: il tempo glorioso del Cristianesimo è finito ed ora siamo tornati alla situazione presente nel Nuovo Testamento, la Chiesa è veramente in Babilonia. Ciò significa che la situazione di de-cristianizzazione ripresenta la situazione originaria del Cristianesimo: le parole della Chiesa delle origini ritrovano tutta la loro purezza e forza in una Chiesa che non può più contare su appoggi culturali o politici esterni ad essa.

Il rifarsi al Nuovo Testamento non può essere definito tradizionalismo, se non nel senso in cui la Chiesa stessa è fondata sulla Tradizione.

Non avendo preso alcuna posizione politica, il 'Bollettino' non può essere definito di 'destra': ma questa è una categoria dispregiativa con cui un certo secolarismo denigra il riferimento alla Tradizione. Il « Bollettino » afferma l'indipendenza della vita ecclesiale dalla vita politica e statuale, la sua significanza autonoma. Può interpretarlo politicamente solo chi accetta la politica come totalità. Noi non intendiamo « “dissentire” dalla Chiesa, ma “sentire” con essa ».

Dopo il primo numero, che presentava la « Società » con la sua « Regola », l'articolo di Gianni Baget-Bozzo sul nostro atteggiamento fondamentale di cristiani, per cui la nostra vita è guidata dallo Spirito Santo, il numero 2 continua questa linea, illustrando in particolare la funzione che ha la Vergine Maria nella condizione cristiana. La Madonna, Regina del mondo e Madre dei

cristiani, è infatti il modello della pienezza di Spirito Santo nell'uomo. Non possiamo avere lo Spirito senza seguire la Vergine. La nostra 'Società' per questo porta Maria nel suo titolo, e per questo dedichiamo la parte centrale del numero 2 alla Vergine, con un articolo teorico di Gianni Baget su 'La Vergine Madre' ed una nota spirituale di Anna Leonardi sul Rosario. A questo corpo centrale si affiancano alcune brevi riflessioni di soci ed amici su diversi aspetti e problemi della presenza dei cristiani nella situazione di Babilonia quale oggi si ripete.

È un primo tentativo, certo ancora disorganico, di comprendere come la pienezza cristica che desideriamo, si confronta con la situazione storica in cui viviamo e di configurare perciò quale sia la testimonianza storica, politica, che il cristiano oggi deve dare. Non ci illudiamo di riuscire immediatamente chiari, comprensibili a tutti, ma confidiamo che questo 'Bollettino' possa essere, anche con questo secondo numero, strumento di verità e di libertà.

« Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia » è il bollettino della « Società dello Spirito Santo e di Maria Regina del mondo ».

Direttore: Matteo Leonardi - Redazione: Gianni Baget-Bozzo, Oddo Bucci, Claudio Leonardi, Ulisse Malagoli, Giuseppe Rigotti, Sandro Strozzi.

Tutti coloro che vogliono intervenire sugli argomenti trattati possono indirizzare alla Redazione presso l'indirizzo del direttore, viale dei Colli, 16 - 38068 Rovereto (Trento).

I post-cristiani

Le connessioni tra il Cristianesimo e l'ordine politico sono ormai tutte consumate, ne rimangono i residui. Ultimo segno, la tenace nostalgia concordataria, di cui sono rimasti ultimi e paradossali *partners* gli stati comunisti, crediamo, per il loro senso della propaganda e per la loro inclinazione a proporre trattati e patti.

I partiti cristiani appaiono sempre più il residuo di un passato, l'ultima e confusa voce della fu-Cristianità.

Ma il potere postcristiano è ancora più terribile e totalizzante di quello pagano: vuole riassorbire in sé la dimensione umana scoperta dal cristianesimo, l'interiorità. Il maoismo, singolare combinazione di elementi postcristiani, sulla base di una tradizione pagana, presenta con una significanza singolare il volto del mondo postcristiano.

Il maoismo tenta un regolamento totale della vita umana puntando sul più rigoroso controllo dell'interiorità, sino a non lasciare come termine di riferimento al singolo nemmeno la permanenza dell'ideologia astratta, il marx-leninismo.

L'ideologia è interpretata ad ondate alterne, ora nel senso delle guardie rosse e dei militari, ora nel senso del primato del partito. Le campagne d'opinione e di propaganda non toccano obiettivi concreti (la zafra dei cubani), ma obiettivi ideali, dal contenuto storico enigmatico, come la lotta contro Confucio. L'obiettivo è molto chiaro: costruire l'uomo massa, interamente plasmabile dall'interno e capace di risolversi senza tensioni e senza residui nella collettività.

Il maoismo è stato un modello culturale e morale per l'occidente negli anni sessanta, può tornare ad esserlo?

L'obiettivo di egemonia mondiale del maoismo è confessato, e anche il prezzo storico che esso ritiene inevitabile: il conflitto USA-URSS. Ma ciò non toglie molto al fascino del maoismo. Forse l'idea della perdita della coscienza nella collettività può divenire un desiderio per l'uomo occidentale, che è stanco della solitudine, e per cui l'essere persona è ormai sinonimo a livello esistenziale dell'angoscia, a livello psichico della nevrosi.

I profughi che si rovesciano verso le aree residue dello stato sudvietnamita, così come i profughi cinesi che si buttano verso Hong Kong (ma ora vengono riconsegnati dalla colonia alle autorità cinesi) indicano che l'uomo-pagano, l'uomo « naturale » non è l'uomo massa. Si diventa uomo-massa per una distorsione post-cristiana, specificamente post-cristiana. La risoluzione del vivere nell'edonismo individuale, il paradiso svedese, ha il difetto di non togliere la coscienza, e di pretendere di saziarla con i consumi socialmente garantiti. Il fascino della perdita dell'anima,

dell'abbandono del senso cristiano del destino eterno dell'io è un'alternativa più soddisfacente e più radicale dell'edonismo.

In realtà il maoismo pare designare una forma di alternativa più radicale, esprimere la tentazione nella sua forma più pura. Il mondo postcristiano è possibile solo se alla fine riesce ad assorbire in una nuova sintesi l'eredità storica del cristianesimo, il senso della persona, il destino infinito dell'io. Solo allora il processo di scristianizzazione iniziato con la riforma luterana avrebbe compimento.

Noi non riteniamo possibile questa radicale vittoria di Babilonia. La crediamo anzi impossibile. Ma ci importa indicare il volto dell'avversario: dopo aver isolato l'uomo da Dio e dalla comunità, introducendolo nell'orto conchiuso del piacere, dopo averlo allontanato dalla natura e dall'ordine della vita, uccide la persona divenuta « uomo solo » e promette un futuro come trapasso della coscienza personale in coscienza collettiva.

Se questo è l'avversario, possiamo dire che esso è combattuto in primo luogo con la difesa di ciò che è il cuore del Vangelo, l'annuncio della divinizzazione, la persona umana associata alla Vita divina. È in Dio, innanzi a Dio, che l'uomo è persona. La preghiera è il cuore della vita personale, della libertà, della civiltà umana. Nel dialogo con Dio, la persona compare. Da questo punto di vista, si può dire che la preghiera, assolutamente metapolitica, è il più grande atto politico, perché fonda a tutti i livelli la libertà dell'uomo.

Ma ciò significa anche il valore della libertà, in tutti i suoi aspetti, il rifiuto del conformismo ad ogni livello, il coraggio della differenza: e il conforto fraterno nella solitudine, che è il prezzo della lotta. In questa prospettiva storica che va letto l'articolo sulla Vergine-Madre, che è per noi il modello e il significato dell'esistenza del credente in Cristo.

La Vergine Madre

Le questioni che riguardano la Vergine Maria sono sempre della più toccante attualità. La Maternità divina della Vergine è il luogo privilegiato in cui il Mistero Teandrico (del Dio fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio) può essere creduto, inteso, vissuto, perché in esso ha avuto inizio storico la Teandria.

Se consideriamo la Teandria nella Vergine Madre, si illuminano i rapporti che regolano la natura e la storia dell'uomo all'evento teandrico, nel duplice aspetto di continuità e di novazione. Il Verbo di Dio non si è fatto uomo a partire da una umanità astorica, ma da una umanità che è il frutto stesso della storia dell'uomo.

L'umanità teandrica è un dono di Dio e, al tempo stesso, il punto di significato e di compimento della storia umana.

Consideriamo questo punto alla luce di quello che può definirsi, nell'ordine storico, il primo ed il fondante dei misteri mariani, l'Immacolata Concezione. In questo protodogma mariano, si manifesta il disegno divino di preservare un principio intatto dalla potenza del peccato e del demonio, che fosse ad un tempo il segno della salvezza nella storia ed il principio della storia della salvezza.

Al manifestarsi nella storia del peccato, corrisponde in Dio il disegno di redenzione mediante il Verbo Incarnato. La Trinità presigna una figura umana destinata ad essere, al tempo stesso, il frutto della storia dell'uomo, ed il compimento del disegno salvifico, di Dio: la Vergine Madre. Il decreto divino sulla Incarnazione del Verbo è anche il decreto che fonda la figura di colei che deve dargli continuità corporea e spirituale con l'umanità caduta, in modo tale però da esprimere, nella stessa figura di lei, la pienezza e la libertà dell'iniziativa divina. È perché una figura umana è preservata dal peccato di origine che la natura umana è segnata dalla Redenzione nel momento stesso in cui in essa opera la potenza del peccato originale. La storia umana si configura così come attesa e preparazione della salvezza.

La mobile trama degli eventi storici ha solidità in un punto che Dio ha stabilito: la Vergine Madre. È a quel punto che la storia umana tende dopo il fallimento della coppia salvatrice dell'Eden.

La libertà umana si matura all'interno della frattura con il corpo e con la natura: nella legge della divisione apprende il peso della necessità e sa che l'arbitrio non è libertà ma impotenza. La storia prende senso solo come speranza della vittoria sulla necessità. La coscienza dell'uomo è coscienza della diversità tra sé e la natura e della potenza della natura, nel cui volto estraneo sente l'estraneità del divino.

Israele rappresenta l'inizio della speranza. Nella Legge, come Adamo, riceve di nuovo il dialogo ed il precetto divino; nei Profeti sente vivere la Promessa; i suoi saggi indicano una Saggezza simile e diversa da quella delle nazioni. I beni offerti ad Adamo scorrono nelle pagine sacre di Israele, eco del dialogo con Dio, e costituiscono la gioia, la vita, la benedizione del popolo che comincia a gustare la salvezza nella speranza. Ma Israele è un salvatore fallito come Adamo, anch'egli vuole possedere come cosa il dono di Dio.

Esso costituisce però anche la anticipazione della Vergine Madre, nella figura della sterile feconda. Dalla fede di Abramo nasce in Sara il figlio della promessa. La fede dell'uomo riscatta il dubbio della donna, così che solo ad Abramo appartiene il figlio, solo Abramo infatti lo rende figlio della promessa offrendolo in sacrificio prefigurante la Redenzione sul monte Moriah. Solo così Isacco è da Dio nella fede. Da Abramo Sara riceve il frutto della fede e la fecondità della carne.

Ma tra la sterile feconda e la Vergine Madre vi è un abisso. Nella sterile feconda, l'uomo è ancora mediatore: nella Vergine Madre la fecondità è solo da Dio. Il tipo offerto da Israele è significativo, ma molto lontano ancora dalla pienezza. Quello che manca a Israele, è aggiunto dai popoli pagani, che non conoscono Dio e aggiungono a Israele solo ignoranza e quindi impotenza. La loro attesa è vuota di significato cosciente, in essi non affiora la speranza ma soltanto la nostalgia. L'universo del mito è un universo naturale, in cui l'uomo si riassorbe ripetendo i gesti della cosmogonia. Quello che il mondo pagano aggiunge è dialetticamente negativo all'immagine di Israele, sterile feconda. Toglie all'immagine l'azione dell'uomo. Il superamento può essere dato soltanto dal dono di Dio: la sterile feconda, se la negazione dialettica dell'azione umana è realizzata divinamente come un superamento, diviene la figura della Vergine Madre, in cui la conoscenza - potenza di Israele e la ignoranza-impotenza dei pagani vengono ambedue incluse e realizzate.

La Vergine Madre sta innanzi a Dio in umile parità: è Dio che l'ha innalzata al suo livello, a coprincipio della Teandria. La pietà di Israele interroga Dio o lo invoca, contiene in sé a un tempo la possibilità dell'obbedienza esteriore e quella della contestazione: i due stati successivi di Giobbe si chiudono nella adorazione, e sfociano così verso la figura conclusiva della Vergine Madre. L'adorazione è l'atteggiamento da cui nasce l'umiltà, che è una adorazione che riceve, non si inginocchia soltanto ma impara anche a guardare.

Il pagano invece è nei confronti del divino solo nella forma dell'osservanza, del rispetto dei contorni terrestri del divino che sono le dimensioni del sacro.

I pagani esprimono così l'impotenza del dialogo, mentre il dialogo di Israele si conclude nell'adorazione, cioè nel silenzio. La Vergine Madre è, invoca, l'umiltà della purificazione, che

diviene, assieme a Dio, co-principio della divino-umanità. Nel dialogo con l'angelo essa chiede a Dio che la verginità sia preservata nel concepimento, perché questo è il vertice dell'adorazione e al tempo stesso la base della parità. È perché tutto viene da Dio che la Vergine diviene co-principio e perciò Vergine Madre.

La Trinità e la Vergine Madre

Nel concepimento di Cristo, tutta la Trinità opera nell'ordine della proprietà delle Persone e dell'unità del Soggetto divino. Dio agisce come un solo Dio (cioè un unico Soggetto), in tre Persone, cioè in tre Relazioni sussistenti. Il Padre è chi invia, il Figlio è chi è mandato, lo Spirito Santo è chi accoglie. È lo Spirito Santo che conduce la Vergine all'umiltà della parità, facendosi presente in essa e prestando qualità divina a ogni suo gesto. La discesa nella Vergine dello Spirito Santo è il principio della Teandria, il cui compimento è il Dio - Uomo, cioè il Verbo divenuto Figlio della Vergine.

La Vergine è dunque tempio dello Spirito Santo, madre del Figlio e figlia del Padre. È tempio dello Spirito Santo, perché diviene il luogo della sua abitazione tra gli uomini, lo spazio della sua missione; madre del Figlio, perché il Figlio sorge da essa come suo frutto, quale compimento della speranza d'Israele; Figlia del Padre, perché il Padre guarda a lei quale causa storica del Verbo Incarnato e a lui indissolubilmente unita. Nella Vergine Madre la Teandria ha il suo inizio, nel Cristo ha il suo compimento. La Vergine Madre è la Teandria nel suo divenire, e cioè dalla parte dell'uomo: il Verbo Incarnato è la Teandria come Atto, cioè dalla parte di Dio.

Gesù Cristo e la Vergine Madre

Nel disegno divino, la Vergine Madre esiste subordinatamente e come conseguenza del Verbo Incarnato, cioè perché questi assuma una continuità reale e storica con l'uomo. Ma, nell'ordine storico, appare il rapporto inverso nella successione rispetto al disegno divino. Nell'ordine del disegno divino, Cristo preesiste alla Vergine e ne è causa; nell'ordine storico, la Vergine viene prima di Cristo e determina, con il suo consenso, la possibilità immediata dell'esistenza di Cristo. È in ragione del decreto divino che stabilisce l'Incarnazione del Verbo che Maria è preservata dal peccato originale e quindi redenta in un modo più sublime in previsione dei meriti di Cristo. Il Cristo sorge nel progetto divino come Redentore, nel suo stesso essere posto come tale, implica la figura della Vergine Madre: ed è questo il più sublime modo con cui la Vergine è redenta essendo preservata. Con ciò è fondata la possibilità ed il modo della storia della salvezza prima di Cristo. È perché esiste nel disegno divino il Verbo Incarnato e dunque la Vergine Madre che la salvezza opera prima della Incarnazione in quanto storicamente realizzata. La preservazione della Vergine

dal peccato originale suppose e implica una storia della salvezza nella speranza nell'attesa, anche inconsapevole: l'economia di Israele e l'economia della paganità. Nell'ordine storico la Vergine compie l'economia della speranza e dell'attesa ed è la causa umana del Verbo, Incarnato, una causa che include e rappresenta tutta la storia precedente. Essa è così corredentrice nell'ordine storico dopo essere stata redenta nel decreto divino dell'Incarnazione e a causa di esso.

Grazie al suo consenso iniziale all'Incarnazione redentrice, essa partecipa a tutto il suo svolgimento. Con ciò, in lei tutta l'economia della speranza e dell'attesa concorrono al compimento dell'economia della salvezza e alla costituzione della Teandria.

Maria è l'unica sorgente della carne di Cristo; il corpo immolato del Cristo, l'unico corpo umano sorto dal parto verginale, è esclusivamente nato da Maria. L'unità della carne di Cristo e di quella di Maria è il fondamento oggettivo della partecipazione della Vergine Madre alla Redenzione. Poiché la relazione al Verbo Incarnato Redentore è accettata liberamente da Maria, l'unità della carne di Cristo e di Maria esprime la totalità della cooperazione della Vergine, in pienezza di interiorità e di corporalità, all'opera della Redenzione. Tale pienezza di partecipazione appare chiara nell'Assunzione, in cui l'unità della carne di Cristo con quella di Maria è nel segno della Resurrezione.

Lo Spirito Santo e la Vergine Madre

Lo Spirito Santo determina nella Vergine Madre la figura del nuovo popolo credente. Dalla sterile feconda nacque il popolo della vecchia alleanza. Dalla Vergine Madre nasce il nuovo popolo. La Vergine-Madre è modellata dallo Spirito Santo come il prototipo del credente in Cristo, cioè di colui che aderisce al Cristo per avere la vita. Lo Spirito Santo ha presantificato la Vergine con la pienezza della salvezza pre-cristica, cioè l'attesa del Messia (che è la forma della fede corrispondente al Cristo presente nel disegno divino, ma non incarnato). Ma ha poi compiuto in essa il prototipo del credente, di colui che creda nel Messia venuto, e ciò nel momento stesso dell'annuncio dell'Angelo.

Maria è stata così la prima credente in Cristo venuto, in questo senso la prima cristiana. La condizione di associata al Cristo come Vergine-Madre ha fatto sì che essa comparisse al tempo stesso come la sua Sposa, cioè come il prototipo e la rappresentanza della nuova comunità, la Chiesa che il Cristo preparava in tutti i misteri della sua vita privata e pubblica. Maria per tutto il tempo della vita nascosta fu colei che ascoltava la parola del Salvatore e credeva. Essa costituiva allora da sola in modo unico ed eminente la figura della Chiesa, Sposa di Cristo. Cristo non fu mai senza la Chiesa, perché fu sempre con Maria. Lo Spirito Santo realizzò in essa la figura stessa della Chiesa, e da Maria estese questa figura a tutti i discepoli, sino al momento in cui il

compimento della Redenzione permise la piena esistenza della Chiesa come realtà spirituale e come società storica. Maria è l'origine della Chiesa ed è la perfezione del suo tipo spirituale, perché in essa e da essa lo Spirito Santo ha determinato la figura della Chiesa, come sede creaturale dello Spirito di Dio rivolto al Cristo e al Padre.

La Vergine Madre e la Chiesa

Nella Chiesa sono presenti una dimensione cristica ed una dimensione mariana. La dimensione cristica appare nella Chiesa in quanto essa è l'anticipazione del Regno e comunica dunque attualmente ai credenti la vita divina. Ciò appare in modo particolare in tutti i mezzi di grazia di cui la Chiesa dispone, oggettivamente e indefettibilmente fondati sulla Redenzione e sulla Gloria di Cristo; la Parola, i Sacramenti, la Scrittura, il Sacerdozio nei suoi vari aspetti. In quanto è perfetto strumento di santificazione, la Chiesa è la continuazione dell'opera di Cristo e la comunicazione di essa nei secoli. Ma vi è anche una dimensione mariana della Chiesa in quanto essa è composta di uomini che divengono cristiani e si appropriano l'opera della salvezza. Nella Chiesa rivivono i ruoli che il Verbo Incarnato e la Vergine Madre hanno nel disegno divino. L'uno è la perfezione, l'altro il perfezionamento. Nel ruolo della Vergine, la Chiesa appare nella luce dell'*opus proprium Spiritus Sancti*, cioè la santificazione come processo.

Nella Chiesa vi è dunque sempre il momento del *da compiersi*, e quello del *già compiuto*: vi è l'opera della Redenzione che è compiuta, e la partecipazione dei singoli ad essa che è da compiersi.

In qualunque momento della realtà ecclesiale compaiono i due aspetti: fonte di ogni errore circa la Chiesa è di non intendere pienamente questa doppia dimensione della realtà ecclesiale.

Consideriamo, ad esempio, il rapporto Chiesa - sacramenti. La proposizione i sacramenti fanno la Chiesa indica il sorgere della Chiesa dall'atto redentivo di Cristo e la sua dipendenza da esso. Perciò i sacramenti appaiono in questa prospettiva come atti di Cristo da cui la Chiesa è costituita. Sotto questo aspetto la Chiesa non può essere detta sacramento senza cadere nella confusione del linguaggio. Ma se consideriamo la Chiesa invece come oggetto dell'opera di Cristo e chiamata a recepire il dono della vita Teandrica in modo attivo e partecipato, allora la proposizione la Chiesa fa i sacramenti ha il suo significato perché indica il conformarsi del gesto della Chiesa al gesto di Cristo, il suo appropriarsi la salvezza per identificazione (e, in questo senso, può dirsi sacramento).

Consideriamo le note della Chiesa. Ciò che è: una, santa, cattolica, apostolica; è l'opera di Cristo nel suo effetto certo e indefettibile, la salvezza. La Chiesa, in quanto opera di Cristo continuata e attuata, ha tali note che nella loro presenza storica fondano la visibilità della Chiesa. I livelli di

appartenenza dei singoli e dei gruppi all'una santa appartengono invece alla dimensione della santificazione e presentano tutta la gamma delle differenze (e delle fallibilità) che sono proprie dell'uomo nella sua condizione storica. La differenza e la fallibilità appartengono alla dimensione mariana della Chiesa, alla Chiesa in quanto diviene se stessa.

I ruoli che le due dimensioni sostengono tra di loro e nella Chiesa dipendono dalla loro natura specifica. La Chiesa appartiene al Cristo, che ne è il Capo, può essere detta corpo di Cristo, nel senso in cui il termine corpo indica corpo sociale: la dimensione oggettivamente e propriamente sociale della Chiesa appartiene al Cristo, non alla Vergine. Alla Vergine Madre appartiene non l'aspetto sacrale - sociale - istituzionale della Chiesa ma quello comunitario - secolare - individuale.

La relazione dei singoli alla società e la relazione della società ai singoli costituiscono due diversi e complementari ordini di rapporto anche nell'ordine naturale (giustizia legale e giustizia distributiva). A maggior ragione, la distinzione dei due momenti è necessaria nella Chiesa, che è pienezza di relazione. Considerare nella loro diversità e nella loro specificità i due diversi ordini di rapporti, è necessario proprio per poterli comprendere ed esprimere in modo ordinato.

Nell'ordine della teologia come studio sistematico della Rivelazione, le questioni di teologia dogmatica e speculativa, che hanno, come termine di riferimento lo spirito oggettivo della Chiesa, cioè l'oggettività della Rivelazione e della Redenzione, la dimensione cristica è prevalente. Nelle questioni della partecipazione soggettiva che si riferiscono alle questioni della morale e della mistica è la dimensione mariana che è prevalente.

La distinzione tra le due dimensioni è una condizione vitale per numerose questioni oggi dibattute: citiamo, ad esempio, quella dei ministeri protestanti o quella del sacerdozio della donna. Vi sono ruoli non sacerdotali nella Chiesa, ed è in questo senso che può essere riconosciuto un ruolo al carisma della predicazione e dell'esortazione, sviluppato nelle comunità protestanti. È singolare che, in un contesto di polemica contro la dimensione istituzionale della Chiesa, non si vedano poi altre dimensioni ecclesiali che quelle istituzionali. Ciò è del resto alla base della antica diffidenza verso comunità religiose laiche e dell'inclusione della vita delle comunità religiose in un contesto strettamente sacerdotale. È la costante preferenza del momento stabile e identificante sul momento dinamico e propulsivo; nella pratica il momento dinamico gode spesso di un disfavore opposto al favore di cui, retrospettivamente almeno, gode in teoria.

La medesima cosa può dirsi del sacerdozio della donna. Il femminismo, conseguenza dell'egualitarismo astratto, tende alla identificazione dei ruoli come conseguenza del principio di eguaglianza. L'essere uomo e l'essere donna corrisponde a due modi distinti e complementari di umanità che richiedono diverse funzioni. Al ruolo dell'uomo nell'ordine sacrale ha corrisposto un

ruolo della donna nell'ordine dell'esperienza della vita divina, nell'ordine mistico. La vita delle comunità religiose è lo spazio in cui tale ruolo si è magnificamente espresso. Non è un caso che i diversi ruoli dell'uomo e della donna nella Chiesa abbiano espresso tra la dimensione oggettiva istituzionale e quella soggettiva comunitaria, quella distinzione che si verifica tra la dimensione cristica e la dimensione mariana.

Ma non è un caso che la mancanza di una teologia della dimensione mariana nella Chiesa conduca a un punto di arresto dell'attenzione teologica sulla antropologia rivelata, sino all'affermazione paradossale che non esiste nelle fonti della Rivelazione un dato antropologico.

La Vergine Madre e il Regno

La dimensione della Vergine-Madre è la dimensione dell'inizio storico, del divenire e della dinamica; è il meno che rende possibile il *sempre più*.

Anche nella dimensione escatologica che trascende il tempo-spazio e le leggi note del reale, rimane ciò che è costitutivo della dimensione creata, cioè il divenire. Il Regno non è l'annullamento, ma il compimento della storia. La divinizzazione dell'uomo, cioè di una realtà creata, non può intendersi altro che come un processo, quindi come un divenire sempre più Dio. La dinamica in Dio è un identificarsi (dinamica trinitaria), la dinamica dell'uomo in Dio è un indiarsi (dinamica teandrica). Tale dinamica rimane, e quindi rimane il ruolo nel Regno della Vergine Madre e del Verbo Incarnato. Cessa invece la distinzione, che appartiene alla storia presente, del ruolo, perché cessa la figura sociale -istituzionale -sacrale della Chiesa. Questa dimensione è compiutamente presente in ogni persona, la salvezza in quanto tale è pienamente realizzata. Nel Regno la dimensione mariana (soggettivo comunitaria) integra in se stessa ciò che nella Chiesa è stata la dimensione cristica. La salvezza è infatti compiuta, e la santificazione, divenuta santità, ne è il frutto. La Chiesa tutta appare nella dimensione della Sposa e della Città, come afferma l'Apocalisse. La distinzione tra il Verbo Incarnato e la Vergine Madre è allora la distinzione tra lo Sposo e la Sposa, tra Colui che dona infinitamente e colei che riceve infinitamente. Nel tempo della Chiesa, il Verbo ci appare nascosto nell'umanità di Cristo: ma, nel tempo del Regno, l'umanità di Cristo lascia apparire tutta la pienezza del Verbo; e la Sposa è, infinitamente e pienamente al tempo stesso, verbificata.

Il Regno è espresso meno dall'immagine delle nozze di Dio con l'umanità redenta. Ciò non è esprimibile, ponendo Dio oltre e fuori dell'umanità, perché nel Regno, la Trinità, attraverso l'umanità di Cristo, è presente in ogni persona. E' dall'interno di ogni persona che Dio risplende ed è all'interno di ogni persona, senza effrazione, che Dio compare. La dimensione divina e la dimensione umana prendono il posto della dimensione cristica e della dimensione mariana. Ma il

linguaggio storico non può dire senza pericolo di confusione ciò che significhi l'interiorità di Dio all'umanità, cioè la Teandria esplicita. Allora tutta la Chiesa appare in pienezza come la Vergine Sposa, nel cui splendore abita la Trinità. E in ciò si compie il segno e il mistero di Maria. È ciò che giustamente la nuova liturgia insegna ponendo la memoria di Maria Regina dopo la solennità dell'Assunzione, interpretandola dunque come la memoria del mistero di Maria nel Regno.

La Vergine Madree la conoscenza del Mistero Teandrico

Non è possibile enunciare la Teandria senza fare riferimento alla Vergine Maria. È appunto definendo la Vergine Madre quale Madre di Dio che il concilio di Efeso ha dato espressione dogmatica alla Teandria.

Presupposto della definizione del Mistero Teandrico è stata la definizione del Mistero Trinitario. Dopo Efeso e Calcedonia iniziano i grandi dibattiti cristologici e poi, nel secondo millennio, i dibattiti soteriologici, che hanno il vertice nel Concilio di Trento. A partire dal secolo XIX, iniziano i dibattiti antropologici. Già il I concilio Vaticano, dogmatizzando sui rapporti tra ragione e fede, ha indicato le nuove questioni. Ciò è ancora più chiaro dopo il secondo concilio Vaticano. Ora il problema del significato dell'uomo, della sua natura, del suo destino, del senso del mondo fisico e della storia umana, la loro reciproca relazione divengono problemi teologici. L'attenzione per l'antropologia avviene nella luce della ricerca di un significato ultimo dell'uomo e, perciò, in chiave storico - escatologica. L'attenzione antropologica è un'attenzione escatologica. Il problema chiave di questo tempo è il problema del fine e della fine della storia: ed il senso e la figura dell'uomo si rivelano compiutamente nel problema del fine e della fine della storia. Il tema antropologico e quello escatologico quali temi culturalmente dominanti appaiono nel medesimo contesto. L'idea di una razionalità totale della storia (quindi di una conoscibilità della storia da un suo punto conclusivo) è la forza della speculazione hegeliana, da cui Feuerbach estrae l'idea della antropologia come discorso risolutivo circa la storia passata e futura. E di qui nasce il discorso marxiano sulla storia come lotta di classe e sul comunismo come evento storico conclusivo.

Tuttavia il fatto del secolo XX è al riguardo ancora più significativo del pensiero del secolo XIX. La tecnologia, cioè l'inclusione della natura nella disponibilità del lavoro umano oltre la dimensione comune del rapporto uomo - ambiente, ha posto l'uomo sopra la natura come dato, e ha fatto sì che esso dipenda per la sua sussistenza solo dal suo lavoro, o meglio dalla trasformazione della natura in lavoro. La sopravvivenza dell'uomo ora dipende principalmente da se stesso, il suo fine e la sua fine sono, non solo spiritualmente o individualmente, ma storicamente e collettivamente nelle sue mani. È questo nuovo dato di fatto che pone a un tempo il problema del

significato e del destino dell'uomo, cioè l'antropologia nel senso più radicale, come ulteriore e diversa per rispetto alla cosmologia, e cioè dunque pone l'uomo come problema escatologico, come parola conclusiva sulla natura e sulla storia. Per un verso la storia umana esce fuori dall'ordine naturale e sembra dominata da un mero ordine di potenza, l'ordine del caos, un ordine in cui non c'è spirito, o virtù o ragione ma solo forza: d'altro lato, proprio in quest'ordine matura il tempo ultimo della Chiesa, il tempo in cui essa sopporta tutto l'urto della potenza anticristica e diviene, libera da questa, la perfetta sposa, senza macchia né ruga, del Verbo Incarnato.

Il fine della Chiesa è la salvezza delle anime, cioè la santità delle persone. Tale processo è, nella sua ultima conclusione, la divinizzazione della persona, *l'opus proprium Spiritus Sancti*, ciò in cui compare la dimensione mariana, il frutto della Redenzione.

Nel nuovo tempo il problema della santità della persona si manifesta radicalmente come il problema fondamentale del pensiero cristiano. La difesa della oggettività della Rivelazione e della Redenzione anche sullo stesso piano teologico, è possibile a partire dai problemi della prassi santificata, cioè della santificazione del mondo.

La secolarità stessa non può essere più oggetto di una determinazione strumentale e subordinata alla gerarchia della Chiesa, quale mezzo di riferimento cristiano. La Cristianità è un momento superato. È la stessa dimensione secolare e profana che, per vie non predeterminabili, tende a ricevere la potenza della santità, e quindi a consumarsi come ordine oggettivo. Il problema che si pone è quello di una prassi storica, in cui la Teandria si manifesti nello stesso spazio proprio riservato alla secolarità. La santificazione della prassi storica è un problema antico, ma assume ora forma nuova, perché essa è la risposta del Cristianesimo al problema postmoderno della prassi salvifica e alla crisi di tutte le risposte e di tutte le negazioni che sono state offerte su questo piano. Ma il problema della prassi santificata è anche l'ultimo problema dello svolgimento interiore della Teandria. È infatti solo quando la totalità delle dimensioni dell'uomo, di quelle stesse di possesso del mondo e di struttura delle relazioni interumane che costituiscono la secolarità, saranno entrate nell'orizzonte della Teandria che la redenzione compiuta da Cristo sarà realizzata nell'uomo. La santificazione della prassi storica e dunque della secolarità, è oggettivamente, l'ultimo termine dello svolgimento interiore del Mistero Teandrico nella storia.

L'atto mariano, che accoglie il Cristo con la totalità del proprio essere, spirituale e corporeo, per tutta l'umanità, viene fatto proprio dall'umanità credente, piena realizzazione della Chiesa Cattolica, quando essa esprime nella secolarità della storia la vita divina. Ciò rende possibile il grande trapasso e cioè che l'umanità dica assieme allo Spirito Santo il « *Vieni* » al Cristo della Parusia. L'umanità tutta, in ogni sua dimensione, assume il ruolo della Vergine Madre per trasfigurarsi in quello della Vergine Sposa.

GIANNI BAGET BOZZO

Il Rosario, preghiera della Chiesa

Il Rosario di Maria è la grande preghiera del popolo cristiano. La Messa è qualcosa di diverso e di più di una preghiera. È un'azione: offerta, sacrificio, comunione, partecipazione cioè alla Croce di Cristo, ed è quindi il centro e il vertice della vita della Chiesa. Ma subito dopo la Messa il punto di unione del popolo cristiano, la sua arma di fronte al Cielo, la preghiera che sostiene e conforta, e a cui si ricorre quasi inconsciamente nelle ore del dolore e della morte, è la preghiera a Maria, e la sua forma è il Rosario. Non per niente la pietà cristiana mette nelle mani di chi muore la croce e la corona.

Di solito non ci si rende conto dell'immenso valore di questa preghiera. Ma la Madonna stessa ha provveduto a ricordarcelo, nelle sue apparizioni di quest'ultimo secolo. E proprio da questo fatto ha avuto origine la nostra meditazione. Ci siamo detti infatti — in certo senso a posteriori — che se la Madonna, sia a Lourdes che a Fatima, ha dato un'importanza primaria alla recita del Rosario, ci deve essere qualcosa di prezioso in questa semplice preghiera, comune da secoli a tutti i cristiani: un tesoro che a prima vista non si rivela, ma che mette conto di ricercare. Non si tratta di una preghiera come un'altra, se Lei le ha dato un valore così eminente.

Così, sulla sua parola, abbiamo cercato di approfondire il vero significato del Rosario, di scoprirne il tesoro. E il tesoro di fatto c'è — come tante generazioni di fedeli fanno — e senza pretendere di averlo esaurito, ci è parso di averlo intravisto. E siccome il Rosario è probabilmente, contro ogni apparenza, la forma più importante di preghiera della nostra epoca — se è vero che questi tempi sono in modo particolare in mano alla Madonna (e come forse può rendersi visibile a tarda sera anche in un luogo della terra, davanti alla grotta di Lourdes) — mette conto fermarsi a meditare su quello che esso può significare, ricordando le parole di Lucia di Fatima: « Credo che non ci sia nessun problema né morale né materiale, né familiare né nazionale, né internazionale, che non si possa risolvere col Rosario ».

Consideriamo prima la forma di questa preghiera, che è ad essa essenziale, ed ha a nostro parere una grandissima importanza. È una forma tutta particolare, che riunisce in sé la preghiera vocale e quella mentale, in quanto la recita delle Avemarie si accompagna alla contemplazione dei Misteri. Il Rosario raccoglie così tutto il senso della preghiera umana come essa è sulla terra. Evidentemente in Paradiso non ci sarà bisogno di recitare le Avemarie, poiché là si contempla direttamente il Mistero (non più come Mistero ormai, ma come evidente realtà). Se noi fossimo in Paradiso, basterebbe l'atto del contemplare.

Ma noi siamo sulla terra, nella storia terrena; la cosa è ben diversa. E infatti tutto il Rosario è tipicamente, strettamente legato alla terra e alla storia.

Il Rosario è storico. Non solo perché si tratta, come subito si vede, di uno svolgimento storico, lungo i 15 Misteri. Ma anche perché questo svolgimento è accompagnato dalla recita delle Avemarie. Proprio perché noi siamo sulla terra, dobbiamo dire le Avemarie. Esse sono la parte della natura: la pazienza, il dominio sulla carne messa al servizio di Dio, il tempo e la storia. E torneremo sul fatto che anche la meccanicità quasi inevitabile di questa recita ha un suo profondo e sacro significato.

Osserviamo ora la struttura, la forma tipica della posta del Rosario. Essa è composta da un Pater, 10 Ave, un Gloria. Basta fermarsi un momento a riflettere perché risulti evidente il senso di questo svolgimento: si comincia dal Padre, dal creatore, da cui tutto ha inizio; e si finisce nella gloria, nella gloria della Trinità, nel Paradiso quindi, dove il tempo finisce. È appunto la storia di tutto il tempo umano, dalla creazione alla gloria.

Fra il Pater e il Gloria ci sono le dieci Avemarie; queste dieci Avemarie sono la storia, sono il tempo, sono la nostra vita. Se vogliamo, esse rappresentano insieme la vita di ogni singolo e quella di tutta l'umanità, tutta la storia tra il Padre creatore e la gloria finale.

Storico dunque il Rosario nel suo contenuto, in quanto si svolge nei quindici misteri, che sono la storia della salvezza; e storico nella forma delle sue poste.

Ora questo tempo tra il Pater e il Gloria, che è il tempo, come dicevamo, della nostra vita, datoci per la nostra salvezza, per la nostra santità, questo tempo è interamente sotto la protezione, direi sotto la giurisdizione di Maria.

È questo il secondo suggerimento che ci offre la forma del Rosario, subito dopo l'indicazione generale su tutto il senso e il fine della storia umana.

Perché infatti il tempo umano è in certo senso rappresentato dalle Avemarie? Perché la nostra vita sulla terra si santifica e raggiunge il suo fine solo con l'aiuto di Maria, nostra madre, e solo in quanto si rispecchia in Lei. Solo rispecchiando Lei noi ci assimiliamo a Cristo, e quindi compiamo il nostro destino e siamo pronti a morire. L'Avemaria è proprio la preghiera del cristiano pellegrino; del cristiano sulla terra: « prega per noi peccatori adesso e nell'ora della nostra morte ». Noi — tutti gli uomini — siamo peccatori, noi — tutti ci avviamo alla morte. Tutto questo è in mano alla Madonna. Sia questo peccato, che in Lei non esiste, non è mai esistito, e di cui quindi è signora, sia l'ora della nostra morte, a cui Lei sarà presente, come lo fu a quella di Gesù.

Ma c'è anche un'altra riflessione da fare su questo tipo di preghiera, di recita, che è il Rosario: una recita quasi sempre inevitabilmente un po' meccanica, come ognuno sa per esperienza. Una

preghiera che si può fare anche se tutte le forze non ci soccorrono, anche se si è stanchi ed assonnati, anche se si è deboli e malati. C'è, si potrebbe dire, un meno nel Rosario, una debolezza della natura che questa preghiera abbraccia ed ammette dentro di sé. E si può subito osservare che proprio per questo il mondo della cultura, degli intellettuali, in genere la rifiuta, la considera una forma minore, qualcosa da lasciare alle povere donne, ai poveretti; e come proprio per questo gli umili, i poveretti appunto la amano.

Che questo meno, questa umana fragilità sia così apertamente abbracciata dal Rosario, ha il suo significato, che ci sembra tutt'altro che trascurabile. Questo ci insegna — o meglio ci ricorda — come il Signore vuole che ci rivolgiamo a Lui. Non è la nostra intelligenza, la nostra bravura, o comunque il nostro sforzo personale che ci santifica, che ci porta a Dio; ma è proprio l'abbandono infantile. Quella forma cioè di totale umiltà e fiducia propria solo del bambino (perché il bambino sa e ammette in partenza di non poter contare sulle sue sole forze, crede nell'altrui amore e se ne fida).

In un certo senso qui è tutto compreso: la distrazione, anche la sonnolenza che può intervenire qualche volta in questa preghiera, vuole insegnarci proprio questa verità: tanto più il Signore trova in noi l'umile abbandono confidente e infantile — e Lui ci ha detto appunto che per entrare nel Regno bisogna farsi come bambini — tanto più entra in noi lo Spirito di Dio che ci fa santi.

Se riflettiamo a quello che sopra si osservava, che cioè le dieci Avemarie sono in fondo il tempo della nostra vita, vedremo che in questa debolezza e fragilità naturale della recita è compresa non tanto la materiale distrazione di quando si prega, ma in fondo tutti i nostri peccati, tutti i peccati della nostra vita che vengono abbracciati, addirittura dimenticati, come se non ci fossero, per chi si affida in questo modo, con questa assoluta umiltà a Dio.

Se guardiamo ora il contenuto del Rosario, cioè i quindici Misteri, essi appaiono scelti con straordinaria sapienza. Nessuno sa chi li abbia così ordinati, ma certo nel loro anonimato si esprime la sapienza del popolo cristiano, quella stessa che attraverso i secoli ha mantenuto intatta la vera fede, malgrado e contro ogni deviazione, ogni dubbio, ogni eresia.

I quindici Misteri del Rosario sono una storia, anzi, potremmo dire, essi sono «la storia». Questa storia che essi raccontano comincia infatti dall'Incarnazione, dal fiat, che è il primo Mistero gaudioso, per finire con la seconda venuta e la gloria di tutta l'umanità. Nell'ultimo Mistero glorioso si contempla appunto « l'incoronazione di Maria e la gloria di tutti i santi ». È dunque questa esattamente la storia cristiana, che comincia dall'annunciazione, da quando cioè appare Maria, la presenza storica attiva di Maria, e con Lei il Cristo nel tempo, fino alla seconda venuta. È la storia dei cristiani come totalità, e insieme di ogni singolo uomo, perché l'una e l'altra si corrispondono.

Anche per il singolo infatti la storia della salvezza ha inizio dal *fiat* che ogni anima dice a Dio nel suo cuore, e finisce, attraverso la Croce, nella gloria del Paradiso. Ogni vita umana che riconosca il Signore Gesù — in qualunque modo e in qualunque momento accada — segue questa strada, segue le tappe del Rosario. Questo è di tutti e vale per tutti, sotto qualunque latitudine, in qualunque tempo umano. Contemplando dunque i quindici Misteri del Rosario si può dire che l'uomo vede la storia del mondo e la propria, dal momento in cui ha riconosciuto il Signore, attraverso la passione, fino alla propria gloria.

Ma bisogna subito aggiungere che nel Rosario questa storia appare riflessa in Maria. Noi vediamo il nostro cammino personale e quello totale dell'umanità, attraverso Maria, presente in tutti i Misteri. In ognuno di essi, Maria rappresenta tutta l'umanità. Lei rappresenta tutti noi in maniera perfetta, in quanto ha la nostra natura in modo perfetto, ed è Lei che guida la natura umana dal *fiat* alla gloria, a quella corona che rappresenta la stessa divinità.

I tre gruppi di Misteri seguono le tre grandi tappe della vita di Gesù — nascita, morte e resurrezione — e prendono, come ognuno sa, i nomi di Gaudiosi, Dolorosi e Gloriosi. Già questi antichi nomi condensano, nella loro semplicità, il senso di tutta la vita umana: la gioia della nascita, il dolore della morte, la gloria della resurrezione.

I Gaudiosi fanno centro sulla nascita. Qual è infatti la gioia dei Gaudiosi? è la gioia della venuta del Signore: « *Nuntio vobis gaudium magnum* ». I Gaudiosi sono la prima venuta, la venuta del Signore nel tempo, il Signore che nasce bambino, si fa piccolo, come ognuno di noi è stato, in balia totale dell'altrui volontà. La gioia è per questa venuta, la sua venuta nella storia e la venuta in ogni singola anima nostra. Ma se il vertice dei Gaudiosi « dalla parte di Dio » è la nascita, il vertice dalla parte dell'uomo è il *fiat*, che è l'umile e amorosa accettazione di Dio, l'accoglierlo volontariamente dentro di noi. È questa la sola gioia sulla terra. E questa parte è quella compiuta da Maria.

Si vorrebbe qui aggiungere che la caratteristica di questi Misteri gaudiosi, che sono l'inizio della vita cristiana, come sono stati l'inizio della vita del Signore in Palestina, è il loro nascondimento. Questa gioia è nel segreto, è nascosta. Si può ricordare la frase di S. Luca, che Maria custodiva tutte queste cose nel proprio cuore. Sono misteri di gioia, ma celati agli occhi del mondo. La venuta di Dio è nel segreto, si compie nel segreto dell'anima. È un seme che poi si svilupperà, si manifesterà pubblicamente attraverso la Croce fino alla gloria.

E l'inizio della manifestazione in pubblico — come l'inizio della Croce per Maria — è appunto l'ultimo dei Misteri gaudiosi. L'inizio della vita, si potrebbe osservare, sia di quella fisica dell'uomo come di quella divina, è posto nell'ombra del nascondimento, forse per la sua qualità estremamente delicata e preziosa.

Nei Dolorosi il senso appare più chiaro; sono questi i Misteri forse più umanamente comprensibili, perché ogni uomo conosce il dolore. Il dolore è dell'adulto, come la gioia è del bambino. Il dolore è dell'uomo, come la gioia è di Dio. Ma Dio scende ad assumersi questo dolore, In questo dolore mortale si compie l'arco della vita del Signore, come di ogni vita umana. Ma qui esso diventa volontario. Una volta che l'umanità, come Maria, ha accolto il Signore nel fiat, deve arrivare all'offerta della Croce, in cui si consuma questo sacrificio. Cioè la natura umana muore. La nostra natura doveva morire con quella di Cristo, perché nascesse la nuova creatura.

I Dolorosi sono ogni sofferenza, ogni dolore. Ogni passione umana, ogni amarezza, ogni vilipendio è racchiuso qui nella passione di Cristo. E Maria ai piedi della Croce non ne perde neppure una stilla.

Nei Misteri gloriosi anche la natura umana sale in cielo: dopo che è morta, dopo che ha accettato di morire, la natura umana sale in Cielo e riceve la gloria di Dio. E qui finisce la storia, e finisce il tempo. Perché il tempo consuma la natura fino a renderla perfettamente unita al divino. Anche nei Gloriosi, come sempre, è Maria che fa per prima la nostra parte. Quando dietro Lei la nostra natura viene assunta in Cielo ed entra nella Trinità, al momento della seconda venuta, quando la corona di Dio viene posta dal Cristo sulla testa della creatura umana, ecco che il tempo non ha più ragione di essere. Allora finisce la storia, e così finisce il Rosario.

C'è ora un'ultima osservazione da fare, sullo svolgersi di questa storia che è insieme di Gesù, di Maria e nostra. Essa viene fuori da tutto l'insieme del Rosario, e ne racchiude forse tutto il significato. Ed è questa: quello che ad ogni uomo, ad ogni cristiano, accade sul piano mistico, le tappe del suo incontro con Dio, caratteristico di Maria è di averlo vissuto sul piano naturale.

Lei lo ha concepito nella sua carne, e lo ha messo al mondo veramente, come il proprio bambino, questo Dio che in noi nasce nel segreto dell'anima, quando anche noi pronunciamo il nostro *fiat*. Ed ha visto morire sulla Croce come il suo figliuolo diletto quella natura umana che noi dobbiamo crocifiggere nel nostro cuore. Così la fine naturale della sua vita è stato il salire al Cielo col proprio corpo, quel corpo che noi recupereremo dalla terra alla fine dei tempi.

In Lei è dunque vissuto come realtà naturale e quotidiana — è difficile trovare le parole per esprimere questo mistero — quello che accade nelle più alte cime dello spirito nella vita mistica dell'uomo. È questo il grande mistero di Maria, e forse, come dicevamo, è questo il più profondo significato che nella sua forma a tutti accessibile esprime il Rosario.

ANNA LEONARDI

Le vie della conversione e della Chiesa in Oriente

Cristo entra nella nostra famiglia con la conversione del mio nonno paterno. Per comprendere meglio l'atto del nonno, bisogna situarlo nel contesto spirituale della Corea, dove la tradizione spirituale dell'Oriente, specialmente nella campagna, si manteneva assai viva.

Nella lunga e sofferta ricerca di Dio, i saggi orientali hanno posto quasi sempre la verità nella assoluta purezza, paragonata metaforicamente al vuoto infinito e indefinibile. Di fronte alla incomunicabilità della verità, l'esercizio ascetico consiste nel negare tutte le determinazioni di qualsiasi ordine umano. Questa negazione (che caratterizza essenzialmente l'atteggiamento orientale) dovrebbe essere solo strumentale a un piano più alto, ma, non potendo approdare a una concreta visione della trascendenza, finisce per diventare il fine stesso, e quindi si esaurisce in un vago senso della trascendenza.

È molto suggestiva la filosofia di Chuang-Tzu (sec. III circa a.C.), una delle figure rappresentative dell'antico taoismo, a proposito della concezione della trascendenza. Egli intravede la trascendenza divina nella totalità dei fenomeni della vita e della natura, immaginati come vuoti: essi producono nel loro insieme una sinfonia quando sono sfiorati dal vento. In questa sinfonia della verità scompare tuttavia il giudizio di bene e di male e quindi non appare una concreta volontà divina. Certamente Chuang-Tzu non intende, con questo, ignorare la necessità di qualche orientamento spirituale: ma poiché il mondo da solo non può manifestare quella volontà divina, Chuang-Tzu deve constatare l'insignificanza del mondo. Quindi un giudizio umano, anche nel suo massimo rigore, perde senso, in quanto riguarda singoli fenomeni di vita senza alcun riferimento alla trascendenza, alla divinità.

L'attitudine di Chuang-Tzu discende dunque da una concezione di Dio come totalità a livello ontologico, che non incide tuttavia in nessun modo sulla conoscenza umana. Per questo l'uomo non partecipa minimamente alla vita divina, nonostante che la persona sia posta in una dignità simile a quella della concezione cristiana: l'asceta vede al suo centro il soggetto, che si impegna nell'opera di « negazione ». Ma questa operazione, che deve portarlo nell'universale, comporta la negazione del soggetto medesimo. È « la grande morte di sé », in cui non è Dio che nega l'uomo ma l'uomo che nega se stesso.

Questa morte esprime una dialettica analoga alla concezione cristiana della morte-vita. Perché in realtà, piuttosto che risolversi in puro soggettivismo, mostra come nella tradizione orientale sia presente un grande desiderio di Dio. Ma questa aspirazione è impotente a realizzarsi, e perciò scivola facilmente in vie erranee, proprio per la sua ambiguità. Ciò accade particolarmente

nell'aparsi di alcune consuetudini religiose, quali l'osservazione ai riti, che può esaurirsi in un atteggiamento puramente formale, e l'abbandono a una pura contemplazione che rischia di ridursi ad estetismo intuitivo e di radicalizzarsi nell'arbitrarietà gratuita a livello sentimentale.

In questa situazione il plurisecolare desiderio di Dio rimane inappagato in un inerme stato di attesa. Ma è questo desiderio che permette al mio nonno di rispondere prontamente, quando egli si imbatte nella verità cristiana: una verità per cui Dio s'incarna, vive su questa terra, e cerca la pecora smarrita, è un padre che accoglie il figliol prodigo, si immola sulla croce per riscattare l'umanità, e risorge. Questa verità non ha niente di astratto né di gratuito: non può ridursi al puro sentimento.

In Corea il protestantesimo trova più fortuna del cattolicesimo per una serie di circostanze storiche, e penetra fin nella piccola campagna dove il mio nonno stava svolgendo il ruolo di medico-filosofo. Gli capita un giorno di avere una Bibbia, la legge e vi trova una grande rivelazione della verità. Passa senza indugio all'opera apostolica, dedicando una parte della sua casa al Signore e convertendo gli amici. Muore precocemente nella beatitudine di vedere la luce divina, alla cui contemplazione non voleva essere distolto dai pianti, invitando tutti i presenti al silenzio. Così il nonno trapassava all'altra vita (mio padre, l'ultimo della famiglia, il minore di due gemelli, era appena poco più di un bambino, un adolescente). Da queste vicende comincia il cammino non facile che la nostra famiglia ha fatto come popolo cristiano in mezzo al mondo pagano.

Nell'ambito rigidamente buddista e confuciano, la conversione a Cristo significava inevitabilmente tradimento ai valori tradizionali. Il decesso prematuro di mio nonno sembrava il primo segno punitivo della volontà divina pagana. Per di più uno zio veniva colpito da una incurabile malattia, forse la lebbra, e doveva nascondersi in un tugurio o in una grotta fuori del paese. L'erede della famiglia, che secondo la consuetudine aveva il dovere e il privilegio di custodire la casa e la terra paterna, abbandonava il paese.

In questa situazione mio padre doveva entrare in servitù per poter contribuire al mantenimento di sua madre e all'assistenza del fratello malato. Egli affrontò con serenità la difficile realtà, vi trovava anzi un fecondo terreno per testimoniare gli insegnamenti evangelici. Il suo orientamento cristiano si fondava soprattutto sui ricordi paterni che culminano nella straordinaria scena della morte.

La nuova fase della vita di mio padre si apre quando egli lascia il paese nativo dopo la morte della madre, trasferendosi alla vicina città portuale di Pusan. La sua fede si inserisce ora in una comunità presbiteriana, seguendo quel protestantesimo con cui il nonno si era messo in contatto. A Pusan mio padre si costruisce la sua vita: prima entra in una bottega di un falegname (un

artigiano giapponese), poi riesce a gestire una propria bottega e infine giunge a costituire una piccola industria edile. Questa sua attività, dopo una certa fioritura, fallisce completamente quando scoppia la guerra coreana (1950). In questa svolta decisiva mio padre va come esaurendo l'energia vitale e in seguito, verso la fine della sua vita, anche la sua fede subisce profondi turbamenti.

Il fervore della sua fede nel periodo cittadino non era inferiore a quello della sua infanzia. La scelta stessa del suo mestiere sembra essere dipesa in qualche misura — mio padre lo diceva esplicitamente — dal lavoro che Gesù aveva compiuto nella casa di Giuseppe. Soprattutto la sua fede si notava nell'educazione rigorosamente cristiana impartita ai figli, nelle frequenti riunioni serali in famiglia e a volte anche negli incontri mattutini di preghiera e di lettura biblica.

Questo vigore ricorda evidentemente la fede di suo padre. E questa impronta si esprime più evidentemente nell'atteggiamento di devozione, uno dei modi tipici in cui la filosofia orientale si connette pacificamente al cristianesimo. Si tratta di un atto d'amore, in cui la reverenza di maniera confuciana, analoga al senso veterotestamentario di Dio come timore, si traduce cristianamente.

Tuttavia la fede di mio padre non trova nella comunità cristiana la possibilità di un fecondo sviluppo, un orientamento in cui l'eredità del nonno (che aveva detto pubblicamente il suo fiat in una realtà divina metastorica, ma che pur s'incarnava) potesse passare da quella prima confessione a vivificare consapevolmente tutta la vita umana attraverso il suo spessore storico, La risposta degli apostoli alla chiamata di Gesù è un momento metastorico, non ha giustificazioni storiche, ma, con quell'atto, la fede cristiana prende solo il suo avvio e deve essere poi continuata dentro la realtà storica, dove il peccato permane. Per questo l'opera redentrice di Cristo non si compie con la pronta risposta dei discepoli al suo appello, ma si continua quando Cristo loro propone una dottrina, soprattutto quando si mostra loro come modello di vita (fino alla croce). Quando scende su loro lo Spirito, gli apostoli compiono il comando di Cristo, di predicare fino ai confini della terra: così il Cristo stesso si continua.

Il limite caratteristico della condizione umana, e quindi il suo corrispettivo, che è la vita di fede, ha bisogno, oltre che della componente « metastorica » e delle sue decisioni, anche dei segni della verità e dei sacramenti, in cui la Chiesa visibile compie la sua missione storica dentro l'iniquità del secolo, facendo sì che quel momento « metastorico » diventi una pienezza teandrica. Anche in questo senso è significativo il fatto che la resurrezione di Cristo è lontana da ogni trionfalismo tendente a rivoluzionare esteriormente le potenze terrene, non aderisce alle aspettative puramente umane per un salvatore: lo stato paradossale della creazione rimane inalterato e durerà fino alla fine del secolo.

Un atteggiamento cristiano, che non allarghi la confessione del Cristo dentro la realtà storica, appare non corrispondere pienamente alla realtà dell'uomo e della storia: e perciò viene a permearsi di connotazioni evidentemente paganeggianti, specialmente in Oriente.

L'originaria aspirazione pagana alla verità incomunicabile poteva diventare paradossalmente pretesto di moralismo e di mondanità. L'analogo fenomeno si verifica frequentemente anche nell'ambito cristiano e costituisce un grande ostacolo alla realizzazione dell'autentica vita di fede. Perché il senso della fede viene indirizzato consapevolmente alla pura appartenenza alla comunità, invece di tendere a trasformare la vita e la storia con i segni della Chiesa.

A mio padre sembrava di trovare l'indice della fede nella maggior partecipazione alla vita della comunità. Ma così perdeva l'equilibrio tra l'originaria disposizione interiore e la vita ecclesiale. Quando verso la fine della sua vita perdeva il ruolo ecclesiastico che vi aveva svolto per decenni, la sua fede subiva infatti un profondo turbamento.

In questa situazione aumentava l'attaccamento di mio padre ai ricordi della sua infanzia, trascorsa nella gioia della novità che il nonno aveva introdotto, ed egli si concentrava maggiormente nella lettura della Bibbia: cercava di vincere il sentimento scettico da cui la sua interiorità era scossa. Quando, ammalato, nell'estrema miseria, presentiva l'imminente morte, mio padre rievocava i ricordi più cari del lontano passato, perché solo in essi trovava qualcosa di sicuro. Così giunge alla morte aggrappandosi alla Bibbia, ma con la fede ferita, senza saper superare con la certezza della grazia una angoscia, forse perché era consapevole di non avere trovato il modo di far fruttificare la sua fede in maniera adeguata.

Il contributo del protestantesimo si è rivelato proficuo nella conversione del mio nonno, ma non altrettanto nel cammino spirituale di mio padre. La realizzazione storica della vita cristiana si compie con l'umiltà, che porta alla morte mistica, con una vita diversa nelle realtà storiche, che implica il riconoscimento del limite umano ma indica anche il suo superamento. L'umiltà accoglie i sacramenti, riconosce la necessità dei segni visibili della vita divina e il loro contesto storico. È questo il concetto e la realtà di Chiesa che mio padre non aveva potuto trovare. Ma nella Chiesa il pronto sì del mio nonno può diventare storia, moltiplicandosi in altre anime come quei pochi pani e pesci che il Signore rompe e si moltiplicano sovrabbondanti a saziare la folla.

I DEUG-SU

Essere cristiani nel mondo postcristiano

Un limite della vita cristiana è stato la distinzione tra un cristianesimo d'eccezione (diversamente motivato: la vita religiosa, i carismi, i doni mistici) e un cristianesimo comune. Nella teologia e nella spiritualità sono entrate, specie dopo il Concilio, tendenze critiche verso questa distinzione: il Concilio ha parlato di un carisma inerente alla vita di ogni cristiano, ha reintegrato la vocazione religiosa nella vocazione battesimale, ha parlato di vocazione universale alla perfezione di tutti i cristiani. E del resto la teologia parlava da qualche tempo di vocazione universale alla mistica.

Il Concilio ha sottolineato anche le dimensioni « secolari » della vita cristiana; ma è evidente che tale sottolineatura va vista a partire dalla specificità della vocazione cristiana e dal carattere onnicomprensivo di tale specificità. Dopo il Concilio, il clima secolarizzato in cui sono caduti il pensiero e il costume cristiano (anche e in proporzione soprattutto quello dei religiosi, dei teologi e del clero) ha fatto sì che l'innalzamento della vita secolare a vita ecclesiale divenisse piuttosto riduzione della vita ecclesiale a vita secolare. -

E oggi ancora le voci prevalenti nel campo del pensiero sono le voci della teologia politica, della secolarizzazione e della liberazione, che ci propongono una lettura esaltata, né razionale né teologale, ma utopistica di un *marxismus vulgaris*, *freudismus vulgaris* e così via: pensieri senza pensiero.

Queste voci sono sterili; possono costruire l'antichiesa, ma non sono feconde ecclesialmente che per contrasto.

In positivo, occorre progredire domandandoci: come la vita comune appare nella sua dimensione pienamente ecclesiale?

I cristiani debbono imparare a vivere il mondo da Dio (non solo *in* o *per* ma *da*) cioè a comprendere vitalmente la loro radicale differenza dal mondo: la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Non abbiamo qui una città. E nostra città è il Regno. Noi siamo nel mondo per morire al mondo e vivere in Dio. Solo così salviamo il mondo, testimoniando la verità del destino divino dell'uomo. Dopo il fallimento delle grandi rivoluzioni, gli impegni politici moderati o rivoluzionari dei « demichrétiens » ci appaiono veramente come il ruggito del topo.

Occorre che ricompaiano i cristiani nascosti, ora sotto il clamore postcristiano e zittiti dai « demichrétiens ». Occorre che si capisca che la salvezza e la ripetizione dell'atto divino dell'amore puro, dell'amore per i nemici e per i diversi, è la ripetizione di quell'atto non moralmente, in quanto è un atto buono, ma divino-umanamente, teandricamente, in quanto è l'atto divino verso l'uomo, l'atto della creazione, dell'incarnazione, della redenzione, della divinizzazione, cui siamo chiamati a partecipare. Figlio di Dio, il cristiano imita Dio. Il suo spazio-

tempo vero è il tempo eterno. Imparare a vivere il mondo da Dio: comprendere che cosa è la divinizzazione, salire al Mistero Trinitario e a quello Teandrico e, staccati dal mondo e presenti nella storia, compiere gli atti della libertà assoluta, quella dei figli di Dio, che è carità assoluta. La differenza cristiana è onnicomprensiva perché il secolo venturo riempie di sé tutto questo secolo. Non esiste un fine naturale o laico del mondo, non esiste la verità della rivoluzione o della giustizia attuata come pienezza immanente: la giustizia dell'uomo è ben diversa dalla giustizia che può fare l'uomo. La giustizia dell'uomo è la pienezza di Dio. Vi è una continuità tra i limiti della vecchia cristianità e i nuovi assertori del cristianesimo secolarizzato. Gli uni mettevano in parentesi sul piano storico la dimensione escatologica propria del vivere cristiano: gli altri aboliscono la parentesi e riducono nella chiave dell'utopia l'escatologia alla storia. Ma, proprio nella grande confusione e nel trionfo dell'insipienza, matura la piena manifestazione nella storia della dimensione escatologica del vivere cristiano, lo splendore della Teandria nella Chiesa.

DOMENICO PETRI

Presenza nella società

« Comunione e liberazione » intende trasformarsi da gruppo ecclesiale spontaneo in movimento politico cristiano-democratico. Questa svolta è stata ufficialmente proclamata con manifesti e volantini che esordendo « venuto il momento di rivendicare come legittima per noi cristiani l'espressione di un giudizio e di una proposta sulla società e di assumerci tale responsabilità davanti a tutti », concludono: « Proponiamo a quanti condividono questi nostri giudizi di sviluppare un lavoro culturale e politico che contribuisca a modificare la situazione e a edificare una democrazia sostanziale, disponibili alla collaborazione con tutte le forze democratiche, purché rispettose di queste preoccupazioni ecclesiali ».

Il processo teologico che li ha condotti a candidarsi alla rappresentanza politica dei cristiani uniti è sinteticamente questo: i cristiani sono una cosa sola, il corpo di Cristo — quindi si manifestano come unità ovunque, senza confini — questa unità, cioè la chiesa, cioè il popolo cristiano, deve operare (anche) per l'affermazione della giustizia. Ciò porta L. Negri ad affermare (Comunione e Liberazione, marzo 1975) « È un movimento cattolico — in senso specificatamente sociale e politico — che bisogna creare perché il nostro popolo cristiano possa tentare seriamente di vivere la responsabilità sociale che gli è propria in forza della sua ecclesialità ».

L'interpretazione del Messia come Colui che avrebbe fatto trionfare la giustizia terrena si ripete, nonostante la croce. Alla Chiesa, che di Cristo è il corpo mistico, si vuole attribuire quel mandato politico che Cristo ha decisamente rifiutato.

Se di responsabilità sociale si vuole parlare a proposito della Chiesa, non è nel senso politico, cioè del reggimento della società, che è lecito parlarne, ma piuttosto per la sua divina capacità di indicare la moralità dei rapporti sociali attraverso la predicazione, attraverso il comportamento dei suoi membri, attraverso il giudizio sulla storia; che solo in chiave di carità Cristo ha insegnato ad intervenire direttamente sulle realtà sociali.

Il popolo cristiano è nel mondo ma non è parte del mondo, come lo si vorrebbe, invitandolo a porsi come « una forza reale che può e deve dare il proprio contributo di intelligenza e di lavoro, con tutte le altre forze » (L. Negri, *Comunione e Liberazione*, marzo 1975). Nel mondo, il popolo cristiano è lievito. Se lo si pone come una forza, in collaborazione od in contrasto con le altre forze, lo si riduce a ghetto, a popolo chiuso nelle sue tradizioni e nei suoi principi, teso a difenderli dalla pressione del mondo in cui vive: è ciò che già accade, quando il popolo cristiano dimentica che i principi morali che possiede non sono semplici tradizioni o convinzioni da porre alla stregua delle convinzioni opposte, ma principi di vita, luce che esso deve portare a tutti gli uomini.

Nel mondo il cristiano ha da portare la Luce con l'adesione a Cristo, con la predicazione, con la carità. Ciascuno è presente nel suo tempo ed ha con la società le relazioni che la Provvidenza gli ha offerto; là dove egli è posto, i problemi della società sono suoi problemi; non può rifiutare il servizio. Non c'è genere o livello di questioni su cui la presenza cristiana non sia illuminante, e non c'è tipo di rapporti in cui la carità non obblighi ad assumere il fardello di peccato insito nei rapporti stessi.

Oggi, il deterioramento del regime ideologico ha sfaldato le certezze anche nella coscienza popolare, evidenziando la solitudine dell'uomo nell'anarchia dei rapporti sociali. In questo tessuto sconnesso c'è spazio per ripensare la realtà in diretta attinenza con i canoni morali che non possono essere immiseriti a mediare le ideologie con le coscienze, ma devono essere riscoperti nella loro potenza risoltrice dei contrasti che, come tali, non possono che radicarsi nell'errore. Sul piano dello studio, della predicazione, della testimonianza, la saldatura fra principi morali e realtà sociale è, nella rapida evoluzione dei nostri tempi, un compito che la chiesa si dimostra umanamente incapace di assolvere, causa fondamentale dell'attuale scristianizzazione della società. È qui il caritatevole apporto del cristiano al suo tempo.

In un'epoca in cui la società è stata saturata di presenze umane ammantate di cristianesimo, quando riemergono le tentazioni di ridurre in termini terreni il Cristo, è tanto più necessaria la

presenza cristiana, in cui l'umano funga solo da supporto allo Spirito Santo che possiede. Si tratta di essere disponibili allo Spirito Santo per renderlo presente nella storia ovunque Egli lo desideri attraverso le nostre persone, senza cedimenti alla nostra umanità e senza remore ai Suoi disegni.

Ulisse Malagoli

Conversione o partecipazione?

Il recente documento dei vescovi italiani sulla libertà contiene in trafilata un discorso politico. Dopo aver indicato i mali che gravano sul paese, i vescovi raccomandano come contributo fondamentale la partecipazione politica: «A difesa di questi irriducibili valori (quelli cristiani) e per il loro affermarsi nella società civile, siamo chiamati a scelte politiche fatte secondo coscienza e maturo discernimento, che garantiscano un ordinamento democratico rispettoso di tutti gli uomini e di tutto l'uomo ». E scende poi una precisa censura: « L'assenteismo e il rigetto di partecipazione, così come ogni scelta di carattere emotivo o settario, possono costituire, in questo momento, una fattura di imprevedibili conseguenze ». Vengono poi esortati i politici, «soprattutto se si richiamano ad una visione cristiana dell'uomo, della società e della storia », all'esame di coscienza; i « cristiani impegnati nella vita socio - politica » sono invitati a «lasciarsi guidare da evangelico spirito di servizio » per « rendere credibile ed accettabile agli altri il messaggio sociale che essi professano ». Si conclude accennando a « pericoli fatali per le istituzioni democratiche e per le più autentiche tradizioni religiose e civili del nostro paese ».

Il documento non ha avuto grande eco, ma merita di essere notato, perché tutto concorre a farlo apparire come un avallo ecclesiastico alla D.C. in vista delle elezioni regionali. L'analisi spirituale e morale della prima parte del messaggio finisce per sembrare solo una premessa per chi sappia interpretare lo sfumato stile ecclesiastico.

Non ci interessa aprire una polemica verso alcun partito (D.C. compresa). Ma, come cristiani, avanziamo rispettosa obiezione ai nostri vescovi per questo tipo di discorso.

La società di cui i nostri vescovi segnalano i pericoli, segue a decenni di inviti, come quello che abbiamo letto al presente, e di valanghe di voti alla D.C.

Noi non intendiamo con ciò censurare la D.C., perché ciò è divenuto una sorta di sport nazionale. Vogliamo solo sottolineare che la partecipazione democratica non ci ha dato un più alto livello di libertà spirituale e non ci ha reso più capaci di accogliere la vita divina. Non ci ha dato, insomma, più capacità di essere quello a cui i vescovi ci invitano nella prima parte del documento. E ciò non è una critica della democrazia, delle elezioni e della partecipazione; solo noi non crediamo che i demoni, che il nostro tempo affronta, si combattano con simili armi.

Non è alla partecipazione che i nostri vescovi ci debbono invitare, ma alla conversione; semmai è alla partecipazione alla vita divina, non alla consultazione democratica. È a Dio che ci debbono insegnare a ricorrere, offrendo i mezzi che pesano sul cuore di Dio e che si chiamano, in una sola parola, conversione a Lui. È da Lui che nascono le azioni storiche vivificanti, che hanno per misura la fantasia divina e non la consuetudine umana.

I nostri vescovi guardino il peso della teologia politica su tutte le organizzazioni cattoliche (da C.L. agli scouts), le Acli e il Manifesto, le edizioni de « La Cittadella » o dei dehoniani, e si domandino: se noi indichiamo come mezzo di salvezza la partecipazione e non la preghiera, la democrazia e non la conversione, come potremmo impedire la riduzione della fede alla politica, della carità alla rivoluzione?

Noi crediamo che alla democrazia non convenga l'amplesso ecclesiastico, e che ancor meno convenga che i vescovi sottoscrivano documenti che nella loro parte politica possono essere firmati, che so?, da La Malfa, da Saragat, da Malagodi o da Moro. Con il pieno rispetto dei valori che queste persone servono. Ma con la speranza che la libertà che i vescovi in quanto tali debbano difendere, sia qualcosa di più e di diverso dalle « istituzioni democratiche ».

G. B. B.

La testimonianza politica del cristiano

Il nostro tempo sperimenta che non c'è nessuna struttura umana che sia in grado di difendere la persona, di garantire all'uomo quei valori che la civiltà ritiene umani. Venuta meno la cristianità, cioè il riferimento pubblico ai valori cristiani, si apre una terribile oscurità sull'uomo: perché solo Dio è luce sufficiente al bisogno dell'uomo. Nel tempo della cristianità, l'umano poteva essere un avvio per giungere al divino, ora solo il divino può garantire la nascita dell'umano: senza Dio l'umano decade e muore.

Perché questa una visione pessimistica? Che la condizione moderna sia mortifera per l'uomo è davanti agli occhi di tutti, è appunto la nostra esperienza, di cui s'è fatto profeta Nietzsche. Ma di fronte a questa oscurità, l'insegnamento di Cristo ci assicura il destino divino della persona e la possibilità che questo destino per lui si compia: la fede, la speranza e la carità sono per ieri, oggi e domani, e da sempre vincono il mondo, lo segnano della vittoria di Cristo.

La mortalità del tempo che definiamo postcristiano è conseguenza del primato assoluto della prassi. Venuto a mancare ogni riferimento al trascendente, ogni valore si equivale ed è abbandonato all'arbitrio del potere politico ed economico, è solo la giustificazione del dominio dell'uomo sull'uomo. Questo significa il primato della prassi. Sempre da Nietzsche abbiamo imparato che questa è la condizione moderna, e che è una condizione totalitaria alla cui origine può collocarsi la tiepidità dei falsi cristiani, che hanno voluto un Dio a loro misura.

In questa condizione storica, come in passato e più chiaramente che in passato, il cristiano ha per guida lo Spirito di Dio e per modello la Vergine Maria. Questo significa che la sua vita è radicalmente diversa da quella del mondo, che riconosce il primato della prassi. Una diversità di vita, che si fonda appunto sull'infusione dello Spirito Santo: la Pentecoste che si rinnova e si manifesta contro il ripetersi di Babilonia. Diversità di vita, cui consegue una radicale diversità di pensiero e di azione.

Ma nel nostro tempo gli imperi della prassi sono portati dalla stessa logica del potere ad isolare e perseguire sempre più i cristiani. E allora, posta la divinizzazione, quale pensiero e quale azione può oggi essere del cristiano? Come manifestare la Pentecoste? Può il cristiano accettare che la sua testimonianza sia circoscritta in un ambito solo privato, spirituale, monastico? Il monachesimo era possibile come modello di perfezione nei tempi cristiani. La costruzione di una struttura civile che si riferisse al Cristo comportava una misura di compromesso e di confusione con il mondo, da dare spazio a una testimonianza pubblica di perfezione, quale il monachesimo voleva essere: non essere del mondo pur non essendone tolti. Il monachesimo non è un modello di perfezione intima ma di testimonianza storica. Ma ora la separazione che esso implica lo

ridurrebbe a una dimensione solo intima e privata, e dunque lo porrebbe in contraddizione con se stesso: proprio perché quella separazione si misurava non semplicemente con il mondo ma con la cristianità stessa: era un modo più alto di configurarla.

La testimonianza del cristiano implica dunque necessariamente, in quanto storica, una sua politicità. Nel tempo postcristiano non pare tuttavia più possibile una dimensione politica che abbia come fine la costruzione di una città terrena, di un potere politico ed economico che s'ispiri al Cristo, che permetta all'uomo il contemporaneo perseguimento di fini umani « buoni » e di fini sovrumani. Questa possibilità è stata consumata dal mondo. Ma questa consumazione rivela anche l'imperfezione di quel disegno. La cristianità è stata una tappa necessaria sulla strada della piena libertà del cristiano e dell'uomo (la libertà nella verità, la libertà come qualità divina nell'uomo), perché ha permesso all'umanità di recepire come Dio venisse concretamente a trasformarlo e a segnare di sé la storia medesima. Una tappa verso un tempo diverso in cui la testimonianza storica del cristiano rappresenti una più perfetta sequela del Cristo.

Ora Cristo non accettò la figura di Messia che la tradizione ebraica sembrava volergli affidare: un Messia che fosse anche restauratore dello Stato. Cristo sa di essere re, non lo nasconde, ma il suo regno non proviene da questo mondo, non si difende con le forze del mondo, non mira alla conquista del potere. Il Cristo non ha mai detto o fatto alcunché che possa intendersi come rivolto a conquistare un potere qualsiasi al fine di garantire con questo mezzola libertà dell'uomo e la pienezza del cristiano. Si è proclamato re, cioè ha ammesso e proclamato una sua funzione politica, e una politica di guida, solo nel momento in cui ha dovuto sottostare al potere, così che la sua figura e testimonianza non potessero con questo confondersi. Il suo scopo è un altro: annunciare di essere il figlio di Dio e chiamare l'uomo alla medesima dignità, dargli la possibilità contro il mondo che lo mette a morte di essere portato dentro la divinità, trasformato nella divinità. « Tutte le cose umane vi saranno date in sovrappiù ».

Il disegno di Cristo è dunque diverso dallo schema vetero-testamentario, per cui il benessere umano e materiale è segno della benedizione divina. Cristo assicura invece ai discepoli la felicità teandrica, la consolazione del suo Spirito e la persecuzione terrena. Lo schema vetero-testamentario sarà ripreso, controlla Chiesa cattolica, dal protestantesimo e da Calvino in particolare, e porterà alla dissoluzione del trascendente nella cultura moderna. Nella cristianità (medievale e moderna) quello schema convive in subordine a quello neo-testamentario, nel senso che viene ripristinata la figura del re cristiano, concepito, sul modello di quello israelitico, come figura cristica, non più come annuncio profetico del Cristo venturo, ma come realizzazione della gloria cristica sul mondo: un trasferire una realtà escatologica semplicemente nella storia. Ma la

cristianità ha sempre avvertito, fin da Gregorio Magno e da Beda, come in questo trasferimento fosse necessaria la mediazione della mistica, dell'unione umano-divina che lo Spirito realizza.

Ma quello che era possibile o necessario in altri tempi, non lo è più ora. Recentemente è toccato anche a me, in un pubblico dibattito a Bologna, sentirmi riproporre, dal direttore di « Civiltà cattolica », l'assioma che la Chiesa non ha tra i suoi compiti l'attività politica ma che essa è il compito dei cristiani. A parte la palese contraddizione, che lo schema maritainiano non riesce più a nascondere, non si tiene conto che il Nuovo Testamento non si configura mai come una regola di condotta politica, ma come regola, nell'amore di Dio, di una vita di comune amore per il prossimo. « Da questo conosceranno che siete miei discepoli, se vi amerete gli uni gli altri », vi amerete di amore divino, di Spirito santo. È questa la Chiesa che si realizza.

La politicità del cristiano non consiste dunque nel partecipare alla società al fine di costruire una struttura politica ed economica che dia più spazio all'uomo, e dunque nel cercare di conquistare il potere per creare questo spazio: consiste piuttosto nel porsi nel mondo come Chiesa; essere veramente Chiesa è l'atto politico più proprio e più alto del cristiano e comporta la sua massima influenza pubblica sul mondo, al fine di segnare di Cristo la storia. Essere Chiesa significa vivere la realtà divina e manifestarla, così come è la vita di Cristo, la vita del figlio di Dio sulla terra.

Ma questa manifestazione implica il confronto con il mondo, il rifiuto del mondo e la persecuzione del mondo. Il cristiano sa tuttavia, come Cristo, che difendendo contro Babilonia la sua fede, annunciando contro il mondo la verità di Cristo, difende l'uomo contro gli imperi della prassi e il loro potere di morte. Il cristiano di oggi sa che a partire dalla sua divinizzazione si inizia una testimonianza storica che è tutt'altro che chiusa nello spiritualismo, ma che deve manifestarsi come una dura prova, all'aperto, nella vita del mondo: difendere l'uomo contro i vari modi con cui il sistema totalizzante della prassi si mostra, contro il dominio di qualsiasi ideologia, contro ogni termine pseudoassialogico: non per creare una seppur diversa ideologia o un altro seppur diverso potere, ma per dare un reale spazio di libertà all'uomo. E questo spazio è solo Dio. Solo dando Dio all'uomo, lo si libera. Questo è il compito politico del cristiano.

Contro la valenza mortifera del mondo, non si tratta più per il cristiano di conquistare o riformare le strutture umane, si tratta piuttosto di resistere a Babilonia, con le armi stesse delle virtù teologali, che sono infusioni di vita divina. È solo la fede che vince Babilonia, e dà all'uomo la forza di una cultura diversa, non mondana, che sappia giudicare il mondo; solamente la speranza infusa può dare all'uomo la prospettiva di un'azione liberatrice; solamente la carità porta misericordia all'uomo che soffre. La costruzione di una forza terrena, per quanto possa essere buona, è un mezzo insufficiente: ogni possibilità umanistica sembra veramente finita, l'umanesimo è una eresia infracristiana. Ora Dio veramente appare il solo soccorso dell'uomo.

Solamente la totalità dello Spirito accolto dai cristiani, come ha realizzato la Vergine Maria, è la misura sufficiente a manifestare il Cristo e difendere l'uomo dal mondo.

Nella luce di una più piena manifestazione del messaggio di Cristo, mi pare che il cristiano debba oggi trovare i modi di realizzare la sua vera dimensione storica e politica. Mi pare difficile che si possano altrimenti evitare gli errori di politicismo e di carismaticismo che sono già stati qui denunciati come apparentemente inevitabili.

CLAUDIO LEONARDI

Dibattito

Un amico risponde al primo “Bollettino”

Cari amici,

mi avete chiesto di scrivere le considerazioni che mi suggeriva, la lettura del primo numero del bollettino; e devo ammettere che mi avete creato un notevole disagio. Quel disagio che nasce quando si viene richiamati, a pensare sul senso dell'agire proprio, e, per confronto, sul senso dell'agire altrui. Un disagio fecondo, in certo modo, perché deriva dallo stimolo a ripensare cose vecchie e sempre nuove, che di solito, il trascorrere del tempo e la serie degli impegni quotidiani, per quanto assunti al principio in nome di quelle cose vecchie e nuove, rischiano di far scolorire o dimenticare.

La prima suggestione, e forse la fondamentale, mi viene proprio dal titolo del « Bollettino »: “Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia”. Un titolo che rappresenta la situazione di tutti noi, e della comunità cristiana nel complesso, ma che rappresenta di per se stesso coscienza del proprio vivere storico, anche se la storia deve essere guardata, e soprattutto sempre vissuta, con occhi nuovi e diversi.

Babilonia, evocazione della corruzione e della caducità, è il ricettacolo dove cresce la vera e nuova comunità della Chiesa. C'è in questo saluto della Comunità ecclesiale inviato da Pietro, il senso più pieno della propria storicità, del vivere nel mondo, di una presenza continua che è sempre difficile, che è sempre lotta, ma che è anche contemporaneamente, sempre semina, sempre conquista: soprattutto è lotta e conquista continua, prevista e scontata. Nella stessa lettera infatti S. Pietro raccomanda alle comunità cristiane destinatarie dell'Asia Minore: “... non vi

stupite del gran fuoco accesovi contro per provarvi, come se vi avvenisse una cosa nuova” (4, 13).

Questa coscienza dell’essere nella storia, della sua continuità, e della commistione continua che comporta del verbo con la carne, e spesso con carne nonredenta, ma da redimere, è presente, mi sembra, in tutta la lettera da cui giustamente avete preso il titolo del bollettino. La sofferenza è un destino comune, dei buoni, e dei cattivi, è la storia stessa: infatti dice la lettera “ nessuno di voi soffra come omicida, o ladro, o maldicente, o insidiatore del bene altrui. Se poi (soffre) come cristiano non se ne vergogni...” (4, 18). E richiama questa sofferenza comune, presente per tutti, e anche dentro di ognuno, dove esiste il contrasto tra l’uomo « vecchio » e quello « nuovo », il punto forse centrale della lettera «...è meglio che soffriate (se tale è la volontà di Dio) facendo il bene, che facendo il male » (3, 17). Tutto questo è la storia, travaglio e sofferenza comune, dove c’è solo la possibilità di scegliere, e non sicuri di sceglierebene, ma intenzionati al bene. Considerando gli avvenimenti, le cose che capitano, colpiscono o fanno gioire, in una prospettiva rovesciata, condizione preliminare per poter aderire a Cristo: la « metanoia », cioè quel rovesciamento assoluto dei propri piani mentali, quel capovolgimento della scala dei valori correnti, in sostanza il ricredersi.

Questo è il senso del discorso della Montagna che S. Paolo ribadisce più volte: una Vita nella storia dunque, valutando fatti e cose, atteggiamenti e valori secondo una scala profondamente cambiata. Perciò, anticipa nella sua introduzione Claudio Leonardi, riprendendo S. Teresa (che io non conosco), «il cristiano muove la storia soprattutto con il desiderio»; per lo stesso motivo, dice Gianni Baget, « lo Spirito Santo ha scelto di essere presente nellastoria attraverso i cristiani »; e quindi nella storia un cristiano deve trovarsia proprio agio », possedendola pero alla «sola» condizione di «esserne non al di fuori, ma al di sopra», di comprendere tutto il valore metastorico del suovivere storico.

Tutto questo mi pare non solo giusto, ma, per restare in termini piani, storicamente opportuno: perché, se volessi polemizzare con tutti i gruppi para- e pseudo-cristiani che nega-no la storia, considerandola pura corruzione, e quindi area ed esperienza da scartare per tentare un improbabile«eterno ritorno» oppure vi si immergono secolarizzandosi ed accettando il giudizio del mondo per verificare la rivelazione, direi che è un tentativo di espressione della viltà ideologica e dell’opportunismo irenistico.

Essere al di sopra della storia, ma considerarne il movimento: capire che la Rivelazione e l’Incarnazione sono i grandi fatti di «progresso » perché la storia proceda verso la fine dei tempi e il Regno di Dio. Certo l’azione pub essere una « pietra di inciampo », se non concepita in questo quadro di riferimento; ma, come si vede dai molti gruppi para e pseudo-cristiani, che credonodi

dire cose molto nuove ripetendo un errore di Lutero, anche la meditazione sul ritorno alle origini, l'esclusione della storia e della tradizione, nel sensoetimologico più stretto, può essere una pietra d'inciampo. Tutto è d'inciampo, perfino la virtù, se vissuta senza metanoia: non per caso diventa orgoglio eipocrisia farisaica, se non è condita e intrisa di carità.

Ma allora perché Baget se la prende con il potere? Perché solo col potere, e non con tutti i momenti e i motivi della vita; quando siano gli uni e gli altri vissuti senza il «ricredersi » e il cambiamento di ottica delle beatitudini. Perché accettare la storia, sentirsi contemporaneamente dentro e fuori la storia, restituire questa « santa » verità che esiste una funzione escatologica, e quindiun segno di Dio, nella « trasmissione », nella *traditio* (anche se ottenuta per le mani di Papa Borgia che si immergeva troppo e male nel mondo, molto più che per le mani di Celestino V, che non vi si immerse affatto, e restò sterilizzato, « pulito » nella solitudine del ritorno alle origini) e poi accusare il potere che fa parte della storia? Perché far tutto questo e poi dire che per essere presenti storicamente bisogna avere soldi, stampa, televisione? E poi lanciarsi, il che è fin troppo facile, sulla impotenza dei potenti; e chiudere dicendo una veritàche era già tutta nell'uomo nuovo, che lotta col vecchio, e che non rifiuta il potere, accetta anche quello se la volontà di Dio ve lo porta, che « il vero potere è la libertà».

Tutto questo può rappresentare una utile ripulitura da certe «americanate para-sociologiche » che il potere è il mezzo, che il medium è il messaggio e viadicendo, il che è come dire che l'uomo è la voce; certamente vero ma è anchecervello, gambe, e altre cose, e tutto insieme fa l'uomo. Una voce che risuona o è una manifestazione dello spirito (rara), oè stregoneria, spesso da quattrosoldi, non è mai un uomo. Non credo proprio che Baget voglia abbassarsi aconsiderare simili favolette da «persuasori occulti ».Allora resta solo il punto centrale: la vita, tutta la vita, e quindi anchela vita politica quella che inerisce al potere, deve essere vissuta nel rovesciamento dei valori che il Cristianesimo ha praticato, con spirito di penitenza, o di servizio, il che è lo stesso.

Questo è Patteggiamento che serve al cristiano per essere lievito: sapere che la lotta è lunga, che egli è chiamato a praticare l'unica «rivoluzione permanente» possibile (e sarebbe qui interessante esaminare gli sbocchi accennati, forsebalenanti, in certe posizioni dell'ultimo Trotski, ma sarebbe un discorso lungo e forse deviante), che questa rivoluzione si basa, pena l'inaridimento, sull'atteggiamento permanentemente « fuori » dalle cose in cui egli si muove (il distacco di cui parla Baget), insieme ai suoi fratelli sotto la guida della Chiesa. Ma con questo egli può e deve, se vi si sente chiamato, gestire la politica e il potere. Come fa il cristiano a sapere di essere chiamato a far questo? Credo che sia molto semplice spiegarlo, perché per me è vita«abbastanza» vissuta. Il cristiano sa di essere chiamato alla politica e al potere quando si sente

attratto«vitalisticamente» in modo irresistibile direi, dal fenomeno, dall'economia, dalla lotta, dalle brutture, dalle contraddizioni, dallecontaminazioni, insomma dal muoversi della scena storica: quando insommaogni « res gesta » è per lui motivo di analisi; e quando nel contempo scontache tutto questo marasma di contraddizioni vive in lui e intorno a lui nelle cose che contribuisce poco o tanto, a creare; e quando nello stesso tempo tenta e prova, accettando gli insuccessi, anzi scontandoli prima, di riportare tutto alla sua scala di valori, che sta fuori e sopra la storia. Esiste, per controllare questa bivalenza a livello della nostra coscienza, un autore-spia, che, accettato, rivela nel soggetto la coesistenza del giudizio metastorico con la passione storica, che è anche politica, e rifiutato, rivela invece nel soggetto l'essere ormai preso da una concezione esclusivamente mondana della storia. Questo autore-spia è Toynbee; al di là della giustezza o della fallacia della sua analisi, c'è infatti nella sua storia comparata delle civiltà, il senso permanente e profondo di un significato «ultra» del fenomeno e del fatto storico: «*sic vos non vobis mellificatis, apes* » diventa l'insegna della sua indagine sugli stati universali, oltre che il titolo di un capitolo succoso.

Tutto questo mi pare metta in evidenza come la libertà, che non va confusa — avverte Baget — con le garanzie giuridiche per non farla scomparire, ma che è «il segno dello Spirito di Dio», può essere sperimentata attraverso la politica e il potere, come attraverso altre forme di «impiego» e di vita.

A questo punto, secondo me, da tutto quello che si è visto prima, derivano alcune conseguenze. Se la lotta tra bene e male è destinata a durare fino alla fine dei secoli, e se essa si accende fuori, ma anche dentro di noi, chi la fa deve cogliere sempre il rigore della posizione teorica, morale, culturale e politica, ma nello stesso tempo la contraddittorietà, la caducità, in una parola la storicità delle varie parti in azione. Non c'è quindi nessuna verità, ma solo una «suggestione letteraria» nella concezione manichea di Dostojevski che viene fuori dal colloquio tra Cristo e il Grande Inquisitore. Si potrebbe aggiungere che queste storie orientali sono del tutto storicamente spiegabili: se il potere è immenso, assoluto, lontano, è facile essere tentati sulla strada della sua incomunicabilità con la vita. Altro discorso, quando il potere è vicino, articolato, frazionato, come dimostra la tradizione occidentale in forme diverse ma convergenti.

Se la lotta è continua, e finirà con il mondo, non si può avvicinare nessun traguardo. La lotta non permette illusioni; non è possibile nessun «rovesciamento di lenti» che illuda sulla vicinanza di ciò che invece resta irrimediabilmente lontano, e che il messaggio ci ha detto soprattutto essere fuori da questo mondo. Quindi nessun millenarismo, nessuna «rennovazione » savonaroliana, nessuna città terrena sarà la nuova Gerusalemme, eletta a preparare il regno di Dio. Nessuna capitale di Impero, nessuna Firenze popolata da «clericali aperti» (poi, storicamente, solo

esangui amanti di una dinastia lorenese);nemmeno nessuna Roma, che resta il punto centrale della Cristianità, ma comeurbe, non la sua ispirazione. Nessun millenarismo, e quindi nessuna «reductio ad unum» della storia e del suo movimento; quindi nessun clericalismo, e la lotta combattuta in uno spirito di tolleranza.

Infine un ultimo problema che resta aperto, ed è più che una conseguenza;quello di una giusta comprensione di Machiavelli, una volta rifiutato il «chiliasmo». La «virtù» comprende una norma di comportamento, cioè una morale.Nasce di qui quella che è stata chiamata la moralità machiavelliana: che è basata su due punti, l'assunzione di responsabilità (Principe 3, 21, 24) e il riflesso delle proprie azioni nella considerazione dei sudditi. E qui la moralitàcollettiva, tradizionale, consueta, si lega alla moralità del Principe. «Dove è da considerare... quanto qualche volta possa più negli animi degli uomini unatto umano e pieno di carità, che un atto feroce e violento » (Discorsi III-20);ma dice anche che il Principe è«spesso necessitato, per mantenere lo stato,operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contra alla religione » (Il Principe, 18).

La scelta tra l'uno e l'altro comportamento è opera della coscienza morale,cioè della scelta operativa della «virtù». Il che è anche la base di una scienzapolitica. Si potrà dire che ad alcuni o a tanti la scienza politica, non interessa: ma a chi interessa, tutto ciò serve. E non c'è qui nulla di anticristiano: se la lotta tra bene e male è all'interno di ognuno, e se nel contempo la politica è complessità di azioni e reazioni, sta alla rispondenza (o alla contraddizione)che ogni operatore politico trova tra tensioni ideali e pratica, il decidere sulda farsi. Ma, dirà subito Baget, questo rimanda subito a quell'errore morale che sta nel«ridurre tutto alla coscienza». Indubbiamente. Ma chiediamoci ilperché. E perché in Machiavelli la mistura tra bene e male, che si riflette anche nelle «opere pensate», era troppo sbilanciata a favore di Satana (e verrebbe da chiedersi chi ce lo può dire); o perché di fronte a un tentativo di creare scienza, non si è risposto da parte nostra, come con Aristotele e poi purcon diverse «contraddizioni», con Galileo, ricreando la continuità della scienza contro la fede? O perché si è invece evitato di ricreare questa continuità,rifiutato Machiavelli, giustificati, o meglio «spiegati» dal momento storico dicrisi e di transito per la cattolicità per l'Europa, per l'Italia, in cui Machiavelliscrisse, abbandonando nel contempo ogni capacità nostra di agire nella politica? Lascio la questione al livello tentativo e interrogativo, perché qui nascerebbe, e forse dovrà nascere con gli anni, un nuovo lavoro; ed è questa una buona scusa per farla corta. Mi pare però che valga una considerazione. Aristotele nella «Politica» pone la città prima della famiglia e del singolo (Politica I-1-12-13); e afferma la naturale immutabilità di liberi e schiavi (Politica I, 2, 1253-5). La teoria dello stato e dei rapporti sociali che nacque da S. Tommaso rovesciò queste posizioni, pur «mediando» con Aristotele.

Nulla di simile è successo con Machiavelli e la nuova scienza politica moderna. Il perché va trovato, secondo me, in un peccato di omissione, fatto da una cultura cattolica, male abituata, che trovava più comodo discutere di agiografia, e sulla morte « iniquamente » consumata da un papa corrotto al fratedi Ferrara. Il che era anche un ponte, un «compromesso storico» si potrebbe dire, verso l'eresia luterana: ma questa è pura malignità. Certo, anche la malignità qualche volta . . .

L'unica risposta che vorrei escludere è che Aristotele era più vicino al Cristianesimo di Machiavelli: già, perché S. Tommaso lo ha avvicinato. Se non ci fosse stato il lavoro tomista, l'uno sarebbe lontano quanto l'altro.

Per concludere provvisoriamente credo di dover tornare al disagio che ho denunciato al principio. Disagio che in fondo dà il senso di questo dibattito, precario e approssimativo. Il fatto è che quando ci si immerge in una tecnica (e questo è il problema di tutti i machiavelliani), e in una tecnica che appassiona, come la tecnica politica, si perdono spesso di vista i principi, le ragioni ultime e prime del nostro fare. Aprire un dibattito è il modo per ricordarsene: è un richiamo perenne, che a scadenze date va ripreso, e che serve a tutti, sempre. A me per il tempo che vivrò e alla parte dell'umanità che si occuperà della città terrena fino alla fine dei tempi.

PIERO UGOLINI

SOMMARIO

« Sentire cum Ecclesia ».....	Pag. 1
I post-cristiani	Pag. 3
La Vergine Madre	Pag. 5
Il Rosario, preghiera della Chiesa	Pag. 14
Le vie della conversione e della Chiesa in Oriente	Pag. 19
Essere cristiani nel mondo postcristiano	Pag. 23
Presenza nella società	Pag. 24
Conversione o partecipazione	Pag. 26

La testimonianza politica del cristiano	Pag.28
Dibattito - Un amico risponde al primo « Bollettino	Pag. 31

