



Marco Ivaldo

Meic: significato e futuro di una scelta

Una riflessione sul significato e sulla capacità di futuro della scelta del Movimento Laureati di Azione cattolica all'inizio degli anni Ottanta di dare vita al Movimento ecclesiale di impegno culturale richiede, come primo passo, di ricostruire alcuni motivi caratterizzanti di questa scelta, cosa che farò semplicemente commentando il nome stesso del nuovo movimento e dichiarando subito il carattere selettivo e personale della mia trattazione.

1. E' interessante osservare che il termine "movimento" resta presente sia nella antica che nella nuova denominazione. Ciò è derivato da una convinzione: che la crisi dell'associazionismo, in particolare dell'associazionismo cattolico, molto marcata a partire dalla metà degli anni Sessanta del Novecento, non significasse *ipso facto* che le forme associative organizzate dovessero cedere inevitabilmente il passo a forme associative spontanee. Poteva invece venire apprezzata la proposta di *strutture* dinamiche di interazione *fra persone* fondate su un "comune sentire", nel quale agissero sia fattori emozionali (cioè un tessuto di amicizia) che fattori intellettuali (cioè un pensiero comune), animati dall'interno dalla fede e dal senso della chiesa. L'insistenza sul protagonismo della persona e *delle persone*, - che proveniva dalla nostra tradizione spirituale e che vedevamo confermata dall'insegnamento del Concilio - voleva esprimere sì una distanza da modelli troppo rigidi di aggregazione, ma differenziava anche il Meic da una idea di movimento ecclesiale fondato su leader 'carismatici', che in quegli anni stava emergendo nella Chiesa. Da qui la natura democratica e partecipativa del Meic, con la decisa affermazione del valore della libertà della persona nell'orizzonte della esistenza cristiana. In questo senso l'idea di costituire un 'movimento di persone' capaci di agire insieme, non aveva un significato soltanto organizzativo-tecnico, ma aveva un rilievo etico-spirituale: mirava a realizzare una sintesi concreta fra appartenenza alla Chiesa e libertà della coscienza e della persona, sintesi che resta ancora oggi capace di futuro, non solo nella Chiesa, dove mi sembra che vengano premiati atteggiamenti piuttosto conformisti, ma anche in una società dove hanno successo mentalità che deprimono l'autonomia, la capacità di pensare e di giudicare, dell'individuo.

Un seconda osservazione: con la qualificazione del Meic come movimento “di impegno culturale” veniva abbandonato il riferimento ai “laureati”, che sembrava diventato generico e poco qualificante; un movimento che si fondasse su di esso sembrava avere scarse chances di intercettare domande di riflessione culturale e di maturazione spirituale a un livello laicale colto - anche se con l’abbandono del riferimento ai “laureati” perdevamo probabilmente qualcosa, ossia la possibilità di identificare con naturalezza il “destinatario” della nostra proposta. Scegliere l’impegno culturale significava accentuare la dignità del pensare, e affermarne lo spazio irriducibile e il ruolo fecondo, nell’orizzonte della fede cristiana e della esperienza della Chiesa. All’*intellectus quaerens fidem* doveva collegarsi in maniera vitale una *fides quaerens intellectum*. Non che il Movimento laureati non avesse avuto a cuore questo motivo, ma il Meic lo elevava espressamente a propria “ragione sociale”, a fattore identificante di un organismo di persone operante in precisi contesti sociali e di chiesa. La dizione “impegno culturale” non era una concessione a una retorica dell’*engagement* - retorica che pure esisteva in quegli anni post-68 - , ma portava ad espressione l’essenza di un movimento che agisce nel territorio e interagisce, attraverso una pratica di dialogo e di discernimento, con le domande in questo presenti, anche se non sempre esplicite. Al momento della scienza e della conoscenza veniva associato il momento “pratico”, e veniva sottolineata la interazione fra conoscenza e prassi, perciò fra conoscenza e educazione, conoscenza e comunicazione, conoscenza e “politica” (nel senso di Giuseppe Lazzati: costruzione della città dell’uomo a misura di uomo), e ciò senza smarrire la dimensione autonoma della teoria come ricerca della essenza, elaborazione di ragioni valide, vaglio critico, giudizio competente.

Influisce su questo tipo di impegno culturale il programma della “lettura dei segni dei tempi”, messo a fuoco dal Concilio, ma anche quella che Paolo VI nella nona sessione aveva chiamato la “spiritualità del Concilio”, una spiritualità che aveva il suo paradigma nel racconto evangelico del Samaritano, cioè nella *charitas*, ed era caratterizzata da “*immensus quidam erga homines amor*”. Da questa spiritualità si svolgeva uno specifico approccio culturale, in virtù del quale alla opposizione polemica contro la modernità succedeva – anche sulla base di una visione dialettica e plurale della modernità stessa - la proposta positiva *di un modo di esistere, e di pensare e agire*, sicché da tale proposta potessero venire seriamente interpellate l’intelligenza e la libertà dei contemporanei. Un’idea di fondo – che mi sembra essa pura capace di futuro – era ed è che la verità può venire riconosciuta solo dalla libertà e nella libertà, anzi che la verità si affida alla libertà, vuole la libertà, per manifestarsi.

L’attenzione al rapporto - e alla sintesi - fra la fede e la cultura, peculiare del Movimento laureati, veniva arricchita da una idea di elaborazione culturale come pratica di ricerca, di

riflessione, di verifica empirica e razionale, di comunicazione, una pratica di cui la fede cristiana doveva e poteva essere fattore di animazione, di illuminazione, di apertura, di rettificazione, di elevazione. Un significato centrale veniva attribuito alla dichiarazione della *Evangelii nuntiandi* che la rottura fra fede e cultura è il dramma della nostra epoca. Vi era la consapevolezza che per affrontare questa rottura – una rottura che mi sembra oggi persino più accentuata che nel primo dopo-concilio, dove si poteva contare sull’impulso di una ricerca teologica internazionale creativa e coraggiosa e di una cultura cattolica non-conformista, forgiata da forti personalità - occorreva un approccio che facesse leva sulla pratica del dialogo e della ricerca. Fra fede e cultura, fede e conoscenza scientifica occorreva perseguire sintesi che non dovevano pretendersi come definitive, ma come suscettibili di arricchimento, di svolgimento, di rettificazione, di integrazione in avanti. Certamente nessuna sintesi sarebbe consistente se non traducesse a suo modo una relazione alla verità, ma a sua volta questa relazione si presenta solo attraverso la ricerca, l’attenzione, il vaglio degli argomenti, l’esercizio del giudizio, la ‘fatica del pensare’. Potrei esprimere questa idea riferendomi, piuttosto liberamente, a una posizione di Rahner. Occorre per lui accettare il fatto che la antica integrazione fra fede e scienza è oramai definitivamente tramontata, in un mondo che non è omogeneo dal punto di vista spirituale e religioso e non può essere più raccolto in un’unica visione, improntata da una sola e definitiva filosofia. Se in passato il rapporto Chiesa-mondo poteva fare leva sulla persuasione che si potesse parlare di ‘una’ visione del mondo condivisa, oggi emerge piuttosto il dato – tutto da approfondire – di una situazione del sapere plurale e frammentata, con la quale bisogna fare necessariamente i conti. In questo contesto l’uomo di cultura credente dovrebbe anzitutto custodire la consapevolezza dei confini della propria scienza – cosa questa che, aggiungo, implica una auto-riflessione filosofica sui principi della teoria scientifica -, e dovrebbe praticare una “mistagogia della fede” d’impronta esistenziale che, lasciando emergere in modo forte il senso della misteriosità inesauribile di Dio, aiuti a relativizzare ogni tentazione assolutizzante e consenta così di sottrarsi alla possibile tirannide della scienza, o di un secolarismo sbagliato delle scienze, quali si presenta oggi, ad esempio, nelle versioni ‘metafisiche’ e totalizzanti della teoria evolutiva. Lo scienziato credente non può rinunciare a cercare un’integrazione asintotica (perché spostata continuamente in avanti) fra il sapere e la fede - una fede però che non è affatto una opinione priva di ragioni, ma è atto dell’intero io, e perciò anche dell’intelletto, sollecitato da un domanda di senso (*fides ipsa quodammodo comprehensio*). Si tratterà però di una integrazione perseguita sapendo che fra fede e sapere è possibile raggiungere nella condizione storica non una forma di sintesi che si pretenda paradigmatica in maniera esclusiva

e conclusiva, ma sintesi aperte oltre se stesse; e che per l'altro verso esiste un compimento escatologico, una unità e armonia ultima, delle quali abbiamo una "premonizione", o una intelligenza anticipante nella coscienza. In definitiva la coscienza, nella sua figura ontologica, è costituita da questa intelligenza anticipante dell'unità, portata dalla domanda del senso. Perciò né l'integralismo, né un relativismo che rinuncia al legame ontologico fra la coscienza e l'essere, né la schizofrenia fra fede e sapere/saperi sono atteggiamenti adeguati.

Mi fermo infine sulla qualificazione del Movimento come "ecclesiale". Questa nota non sostituiva affatto, sul piano sostanziale, il riferimento alla Azione cattolica, presente nella antica denominazione. Possiamo dire invece che sia la definizione della "azione cattolica" nel Concilio Vaticano II – cfr. *Apostolicam actuositatem* –, vista all'interno della più generale elaborazione del Concilio sulla Chiesa e sul laico nella Chiesa, sia il rinnovamento della Azione cattolica italiana fino ai nuovi Statuti, hanno influito profondamente sulla comprensione della natura ecclesiale del Meic. Il Movimento ha percepito la sintonia della propria ricerca di rinnovamento con la prospettiva della "scelta religiosa", una scelta che qualificava perciò in via intrinseca la sua identità di movimento ecclesiale. La scelta religiosa implica la consapevolezza che la Chiesa nasce "dall'alto", è una creatura della Parola; che la fede scaturisce per libero movimento interiore dall'incontro concreto e decisivo con la Parola di Dio viva, quella Parola che viene sì tramandata dalla Chiesa che si pone in religioso ascolto di essa, ma è tramandata *in quanto* principio sostanziale e regola viva della Chiesa stessa. La Chiesa viene in essere perché la Parola di Dio nello Spirito vivente la convoca, la raccoglie, la ispira, la illumina, la orienta, la mantiene sulla via che conduce al compimento ultimo. Dimenticare questo primato della Parola conduce a un ecclesiocentrismo, di cui il clericalismo è una espressione abbastanza diffusa, che rende la parola della Chiesa lontana dalla vita del 'comune' degli uomini, incapace di 'generare senso' in un'epoca come la nostra, improntata dalla mentalità scientifico-tecnica, segnata dal pluralismo accentuato delle visioni del mondo, attraversata da un nichilismo morbido, persuaso che ogni giudizio o scelta sia indifferente e in definitiva equivalente, e che non esista relazione alla verità, ma solo relazioni opinabili. La scelta religiosa – della quale affermo perciò la capacità di futuro - promuove una spiritualità che mira all'"essenza", e che si lascia compenetrare e ispirare da essa, dal nucleo fondante e comune della fede cristiana, nella convinzione che questo nucleo, se si fanno sprigionare gli inesauribili significati contenuti in esso, è in grado di attirare l'attenzione, se non il consenso, degli uomini e delle donne della nostra età, credenti, diversamente credenti, o non-credenti - e questo perché il cristianesimo ha a che fare con il senso della vita, con l'esistere dell'uomo, la sua "anima", e in maniera particolare con la realtà inquietante e devastante del male, della

colpa, della sofferenza. La scelta religiosa significa volere o desiderare una Chiesa che torni a essere generatrice di senso, cosa che è completamente diversa dall'essere una cattedra di prescrizioni morali, quelle prescrizioni morali che arrivano in definitiva sempre 'troppo tardi', e sembrano remote dalla vita, ad un tempo troppo perentorie e poco ontologicamente radicate nella sfera del senso dell'esistere. La scelta religiosa è strettamente associata all'idea ecclesiologica di un "popolo di Dio", formato dall'essere-in-comune, dalla *communitas*, cioè da un tessuto vivo di relazioni fra i *christifideles*, nel quale e verso il quale il Movimento si pone in posizione di servizio. Una serie di caratteristiche qualificanti del Movimento, che mantengono a mio giudizio anche oggi il loro valore originario - il primato della Parola, il rispetto della libertà, il culto della coscienza personale, il riconoscimento della responsabilità del cristiano laico, il primato del *sensus ecclesiae* sul senso stesso della appartenenza associativa - scaturiscono da questo punto di partenza.

2. Vorrei adesso, con un approccio anche qui selettivo, richiamare alcuni caratteri della situazione attuale, che mi sembrano degni di attenzione. Mi lascio ispirare da una notevole affermazione di Benedetto XVI: la priorità che per la Chiesa deve stare al di sopra di tutte – ha scritto di recente – è “di rendere Dio presente in questo mondo e di aprire agli uomini l'accesso a Dio”.

Rendere presente Dio, aprire l'accesso a Dio: Benedetto XVI richiama la priorità della questione di Dio. Se Dio è il senso del mondo – il senso ultimo e primo, che non toglie affatto i sensi penultimi e secondi che l'uomo deve rinvenire e conferire al mondo, ma ne è la radice abissale e generosa -, allora la priorità segnalata da Benedetto XVI significa che la questione del senso, il problema di ridiventare generatrice di senso dovrebbe risiedere al centro dell'interesse della Chiesa.

Ora, vorrei richiamare due tratti della negazione di Dio nel mondo contemporaneo. Una negazione che chiamerei di carattere 'metafisico' trova oggi alimento nella diffusione di rappresentazioni naturalistiche del mondo e in una interpretazione filosofica (totalizzante) della teoria evolutiva - che invece è e deve restare una teoria scientifica funzionale alla spiegazione di processi che si producono in regioni specifiche della fenomenalità. La rappresentazione naturalistica del mondo ritiene di poter spiegare completamente sulla base di processi organici, in linea di principio osservabili, le manifestazioni della coscienza e della autocoscienza, fino alla credenza religiosa. L'idea di fondo è che la rappresentazione Dio sia ancora e sempre una nostra produzione, della quale è possibile fare a meno per costruire una immagine scientifica del mondo, o un mondo 'senza miti'. Accanto a questa forma di negazione 'metafisica', che porta ad espressione quel secolarismo sbagliato, e in definitiva

dogmatico delle scienze, di cui parlava Rahner, si impone oggi ciò che si potrebbe chiamare un 'ateismo ermeneutico'. La controversia tra ateismo e teismo non avviene qui sul terreno della possibilità logico-metafisica di affermare (o di negare) l'esistenza di Dio, ma su quello del *significato* che questa esistenza avrebbe per la vita degli uomini. Si giudica che l'esistenza o la non-esistenza di Dio sarebbe in definitiva qualcosa di "indifferente", che non cambia la vita dell'uomo, non risponde alle questioni decisive dell'esistenza, non offre una soluzione accettabile alla presenza sconvolgente e inquietante del male nel mondo. Secondo una versione radicale di questo tipo di 'ateismo ermeneutico' la ribellione verso una creazione così largamente segnata al male, dalla malvagità e dalla sofferenza, offrirebbe un buon motivo per rifiutare un creatore ingiusto e crudele. Ma esiste anche una versione morbida di questa negazione 'ermeneutica' di Dio, che assume i tratti di un nichilismo confortevole: non esiste una buona risposta alla domanda "perché", l'ipotesi-Dio è una tra le tante ipotesi possibili e in definitiva equivalenti, tra le quali si può indifferentemente scegliere e sperimentare, avendo come sola bussola l'incremento del proprio impulso vitale, declinato unicamente come impulso sensibile. Che Dio esista o non esista significa in definitiva la stessa cosa, cioè niente. Orbene, l'uomo di cultura credente che prenda sul serio la questione di Dio, come non può non fare, non può esulare da questa situazione spirituale; la sua professione di cristianesimo dovrà avere – come ricordava Pareyson – un carattere "conflittuale e problematico", e ciò in due sensi: sia nel senso che egli dovrà mettere in questione la chiusura dogmatica di ogni naturalismo che si pretenda scientifico, e dovrà rimuovere i divieti che, non le scienze, ma un secolarismo (improprio) delle scienze accampa contro la religione; sia nel senso che una concezione cristiana che intenda porsi come (assiologicamente) attuale non può non trovare l'ateismo e il nichilismo come possibilità, la cui considerazione e il cui superamento critico-dialettico sono essenziali per la sua stessa affermazione fondamentale di un senso ultimo e primo del mondo. Troviamo qui la questione decisiva su cui misurarci come uomini di cultura credenti: la giustificazione della fede di fronte un naturalismo totalizzante e al nichilismo, cioè di fronte alle figure attuali più incisive della sua negazione.

Porre la questione di Dio al centro della cura della Chiesa in Europa e in Italia potrebbe probabilmente, e a mio giudizio saggiamente, ridimensionare, o meglio collocare al posto giusto, altre preoccupazioni che sembrano oggi particolarmente impegnare la Chiesa. Mi riferisco ai programmi rivolti a esercitare un influsso sui costumi sociali e morali (*mores*), in particolare attraverso la legislazione, programmi che conducono oggi la Chiesa, o porzioni di essa, a istituire legami impropri, ambigui e in definitiva dannosi con il potere politico; impropri, ambigui e in definitiva dannosi perché fondati – al di là di ogni buona intenzione -

sullo scambio fra consenso e vantaggi - uno scambio che non penso possa appartenere al modo di esistere di una 'società morale' come la Chiesa. Con questo non desidero affatto affermare che la fede cristiana dovrebbe rinunciare a permeare le forme della vita. Sulla base di una distinzione fra ethos (modo di vita) e morale (intesa come prescrizione di norme), che qui posso solo enunciare, sostengo però che la via di questa ispirazione, o animazione cristiana della moralità personale e sociale dovrebbe realizzarsi permeando di valori e qualità evangeliche l'ethos, cioè le forme di vita e le relazioni vitali, più che enfatizzando - come sta avvenendo ormai da alcuni anni - il momento della enunciazione prescrittiva o normativa. Questa - come dicevo - arriva in definitiva sempre 'troppo tardi', cioè ha un aspetto di reazione, assume frequentemente il tono e sapore d'essere un complesso di richiami o di ammonizioni che il sentimento e l'intelligenza morali avvertono spesso come incapaci di interpretare e orientare dall'interno la vita, e che suscitano quando va al meglio una adesione astratta, 'intellettuale', e quando va al peggio un rifiuto polemico, che rinuncia presto ad interrogarsi sulla eventuale pertinenza delle affermazioni avanzate. Inoltre non intendo affatto negare che l'ethos debba essere orientato da un quadro normativo etico, che rinvii al principio fondamentale dell'umanità - espresso ad esempio dalla regola aurea o nella seconda formulazione dell'imperativo categorico di Kant: "Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come fine e mai semplicemente come mezzo". Questo imperativo etico fondante si articola a sua volta - come ha messo in evidenza ancora di recente Hans Küng (*Ciò che credo*, 2009) - in quattro comandamenti morali, i quali si trovano nelle grandi religioni, si possono in definitiva esprimere con queste parole del decalogo: "Non uccidere, non rubare, non mentire, non commettere atti impuri", e si lasciano tradurre nella assunzione di una quadruplici responsabilità: verso una cultura della non violenza e del rispetto della vita; verso una cultura della solidarietà e di un ordine economico giusto; verso una cultura della tolleranza e di una vita nella sincerità, verso una cultura della parità di diritti e della solidarietà fra uomo e donna. Ora, questi imperativi non sono leggi positive, ma si impongono originariamente alla coscienza vincolandola a una precisa responsabilità: essi possono però diventare cultura, ethos, attraverso una azione educativa che richiede quella pratica della mediazione fra valori/standard etici e situazione dell'ethos - situazione deve venire assunta e fatta oggetto di discernimento -, che la tradizione del Movimento riconosce come uno dei fondamenti della propria identità dinamica.

In questi anni si viene imponendo - certo con diverse gradualità, ma in modo aggressivo e diffuso - una certa immagine di uomo, un *forma mentis* antropologica, che plasma

profondamente le scale di priorità (i cosiddetti valori, o forse disvalori) delle persone e i loro piani di vita. E' l'emergenza di un individuo auto-referenziale, che coltiva i propri desideri interpretandoli in maniera semplicemente empirica ed egoista, e li eleva a criterio esclusivo del proprio rapporto con il mondo umano e la natura, ma anche con il divino, che viene ridotto a un dispensatore di felicità conseguita senza merito d'esser felici. Si afferma oggi in altri termini quello che chiamerei un individualismo onni-desiderante e predatorio, propagandato come se si trattasse dell'atteggiamento "naturale" dell'uomo. Un tale individualismo ritiene il sacrificio di se stessi per qualcosa di più grande di noi come la suprema innaturalità, ed ha come fondamentale massima di vita l'auto-soddisfazione empirica, il successo materiale, la fruizione immediata del piacere. Essere liberi equivale a massimizzare il proprio piacere. Ora, si impone a chi è pensoso del bene comune la sfida educativa di coltivare l'ethos secondo altre immagini dell'uomo, l'esigenza di rifondare la persona – grande centro di convergenza possibile fra differenti concezioni filosofiche – come capacità di rispondere di sé e di fare dono di se stessi per un altro. Si tratta di pensare il carattere radicalmente responsivo e responsabile del soggetto, pensare cioè una figura di soggettività come "responsabilità della responsabilità", ovvero come capacità di rispondere della propria responsabilità di fronte a un altro e per un altro. Il soggetto è colui che risponde a qualcuno, di fronte a qualcuno, e che *insieme* colui che risponde *di* qualcuno, prima di rispondere di qualche cosa.

Enfatizzare le opposizioni di cultura laica e cultura cattolica, che hanno ampio corso sui media, porta a passare completamente a lato dei problemi. Questa esigenza di rifondare la persona, con linguaggi e percorsi diversi, attraversa in profondità il pensiero del secolo scorso e del nostro, e non è appannaggio solo di alcune correnti o movimenti spirituali e filosofici. Essa richiede all'uomo di cultura credente l'impegno ermeneutico di enucleare e far valere i significati personalistici del kerigma cristiano (*del kerigma cristiano*, più che di una particolare versione della metafisica), e ciò in modo che tali sensi e orientamenti possano venir colti e apprezzati dalla comune ragionevolezza, e siano perciò in grado di attirare l'interesse, se non il consenso, di ogni essere umano, al di là delle appartenenze religiose o spirituali o filosofiche di ciascuno.

3. Si intende che non ritengo affatto superata l'intuizione originaria del movimento ecclesiale di impegno culturale, anzi penso che la Chiesa abbia estremo bisogno di luoghi in cui si coltivi e si onori l'intelligenza e perciò si pongano le questioni in termini di verità, senza presumere di possedere già la verità tutta intera. Azzarderei che il Meic dovrebbe essere lo spazio di una intelligenza non-conformista, non nel senso di una intelligenza che si muova a capriccio e per il compiacimento di stupire o scandalizzare, ma nel senso di una intelligenza

che cerca e vuole la vera forma delle cose, che guarda cioè all'essenza, non si accontenta di risposte preconfezionate, considera con sospetto le mode, non ossequia l'autorità prima della verità: una intelligenza cristiana non conformista sarebbe in definitiva una intelligenza che in tutto e soltanto vuole farsi ispirare dalla *forma Christi* e a partire da questo principio si volge a interpretare il mondo e la vita. Dobbiamo esercitare una razionalità allargata, che si dispieghi secondo una pluralità di forme della ragione e che non si appaghi della parvenza ma cerchi i fondamenti. Oggi in particolare bisogna sciogliere l'opposizione fra una Chiesa che rivendica valori non negoziabili e si sente in Europa come una cittadella assediata, e una (pretesa) modernità che si fa forte dei propri successi scientifico-tecnici e vorrebbe ridurre lo spazio pubblico delle Chiese e delle comunità religiose. Occorre – per riprendere un celebre titolo di Balthasar – “abbattere i bastioni” di una duplice autoreferenzialità, già iniziando a modificare l'immagine che ciascun interlocutore ha dell'altro: né la modernità è un cammino univoco verso l'immanentismo, ma consegna a noi la questione decisiva del senso della libertà, né la Chiesa è per vocazione antimoderna, ché la Parola che la fonda non ha a che fare con il primitivo o con il tradizionale, ma con l'originario, che è realtà completamente diversa.

Vi è un ultimo aspetto vorrei richiamare in conclusione. Nello scritto *La fine di tutte le cose* – in un passo sui cui si è soffermata anche l'attenzione di Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi* (cfr. n. 19) – Kant sosteneva che “il cristianesimo, oltre al grandissimo rispetto che ispira irresistibilmente per la santità delle sue leggi, ha in se qualcosa di *amabile*”. Tuttavia - ammonisce Kant - “se il cristianesimo dovesse giungere al punto di cessare di essere amabile (il che potrebbe accadere se si armasse di una autorità dispotica invece che del suo spirito mite)”, in tal caso la maniera dominante di pensare degli uomini finirebbe col diventare quella dell'avversione e dell'opposizione nei suoi confronti e l'”anticristo” inaugurerebbe il suo “pur breve regno fondato sulla paura e sull'egoismo”. Ora, amabile significa degno di amore, e non vuol dire affatto edulcorato, accomodante, cedevole. L'amore è comprensivo e insieme esigente, e vuole, desidera la libertà dell'amato. Dobbiamo fare il nostro possibile, in ascolto dello Spirito di verità, perché il cristianesimo sia e resti anche oggi degno di amore, amabile, e questo richiede che i cristiani irrardino ‘con spirito mite’ l'amore. Nel nostro caso a una intelligenza che mira all'essenza dovrebbe unirsi la carità intellettuale, su cui ha insistito potentemente Rosmini. L'amore dovrebbe ispirare il nostro impegno culturale a riconoscere ed onorare la verità ovunque si presenti, a unirsi a ogni cercatore di conoscenza con spirito pronto anche a imparare da lui. L'amore dovrebbe educare la nostra fantasia intellettuale alla libertà creativa e il nostro sguardo a vedere profondo e lontano. Anche a noi è richiesto oggi -

con lo spirito mite di cui parla la beatitudine (Mt 5,5) e con carità intellettuale - di rendere il cristianesimo degno d'amore.