

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - Anno XV - n. 19 - 15 ottobre 1959

Direttore: Enrico Peyretti - Direzione e Amministrazione: Via Conciliazione, 4-d (Tel. 655.621 - 561.948) - c.c.p. 1/11870 - Sped. in abbonamento postale Gruppo II - Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abbonamento semplice L. 600, speciale L. 400, un numero L. 30 arretrato L. 50. Autorizzazione del Tribunale di Roma, n. 4938. Decreto 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

L'attenzione pubblica si è concentrata in questi giorni sui preti operai, quando il Santo Uffizio, con l'approvazione del Sommo Pontefice, ha deciso di por termine all'esperimento. Il vivo interessamento della Chiesa che si rileva dalle soluzioni prospettate al problema, riconosciuto della massima urgenza e importanza, stronca ogni possibilità di speculazione politica o di altro tipo. Come si ricorderà, alcuni anni fa era stato stabilito dall'Autorità ecclesiastica che i preti operai non dovessero lavorare più di tre ore al giorno.

S. E. Mons. de Provencheres, Arcivescovo di Aix scriveva, in una lettera dell'11 febbraio 1955 al clero della sua diocesi, che la Chiesa non riteneva il lavoro manuale in sé incompatibile col Sacerdozio, dal momento che S. Paolo aveva lavorato e anche oggi i religiosi tengono in onore il lavoro manuale, ma tuttavia il lavoro non poteva usurpare il tempo che ogni sacerdote deve dedicare al suo ministero. Oggi quella limitazione sembra insufficiente non, evidentemente, perché si è rivelata ad un tratto un'incompatibilità, insussistente cinque anni fa, ma perché, nelle attuali condizioni, non pare indispensabile invicare i preti nelle fabbriche come operai. Il lavoro nelle fabbriche e nelle campagne, pur se limitato nel tempo rischia di far perdere il senso al Sacerdozio come ministero pastorale, esercizio di potestà sacramentali e preghiera, attenuandolo e oscurandolo con attività proprie. Non solo: l'ambiente può rivelarsi dannoso, il prete (e purtroppo gli inconvenienti lamentati dal decreto si sono — se pur sporadicamente — verificati) può essere portato rapidamente alla lotta delle classi, il che è inammissibile per un sacerdote.

La Chiesa considera che non sia indispensabile inviare sacerdoti come operai negli ambienti di lavoro e che non è possibile sacrificare il concetto del sacerdozio a questo fine.

E' giusto che il sacerdote si faccia simile a colui al quale è stato inviato, perché più facile riesca l'intelligenza della Parola Divina; San Paolo dice: «Essendo infatti libero da tutti, di tutti mi feci schiavo per guadagnare i più: e diventai con i Giudei come giudeo per guadagnare i Giudei;... con quelli senza Legge come senza Legge... Diventai coi deboli debole per guadagnare i deboli, sono diventato tutto a tutti per salvare in ogni modo alcuni» (I Cor. IX, 19-22). Il P. Damiano va fra i lebbrosi privi di sacerdote e contrae la lebbra. Giamaì, però, può l'assimilazione compromettere il sacerdozio, perché colui che la Chiesa manda è un Sacerdote: dunque questo carattere è da salvare, altrimenti la missione fallisce. Come lo stesso S. Paolo dice: «In questa maniera ci consideri un uomo come commessi di Cristo ed economi dei misteri di Dio» (I Cor. IV, 1). Il sacerdozio è inalterabile e immodificabile: la Santa Sede ha visto il pericolo cui esso era esposto: il lavoro manuale, l'impegno sindacale, anche se legittimi, non sono propri della funzione sacerdotale, anzi la turbano e rischiano di lederla. Perché il sacerdote sia tutto a tutti, non c'è bisogno che metta in disparte le sue funzioni sacerdotali per assumere funzioni o compiti laicali, c'è bisogno invece che il sacerdote sia comprensivo delle esigenze di tutti. Se quelle funzioni mettesse in disparte, tradirebbe la sua missione. In particolare c'è bisogno che conosca le esigenze dell'operaio, che conosca e faccia conoscere la dottrina sociale della Chiesa, che richiami i laici, talora immischiati nella difesa di meschini interessi, ad edificare il mondo sociale ed economico nella giustizia.

Soprattutto occorre che il prete dia un esempio di distacco dai beni della terra: richiamiamo quanto il Santo Padre nella Enciclica «Sacerdotii nostri primordia» diceva a proposito del Santo Curato d'Arce che si era conformato al principio evangelico di povertà: «Ricco per dote agli altri, ma povero per sé, visse in un totale distacco dai beni di questo mondo e il suo cuore veramente libero si apriva largamente a tutte le miserie materiali e spirituali che affluivano a lui». Il possesso legittimo dei beni non è certo condannabile: soggiunge, però, il Santo Padre: «Se ve ne sono (sacerdoti, n.d.r.) che possiedono legittimamente beni personali, non vi si attaccino». Soprattutto occorre che maggiore sia la fiducia nel Sacerdozio, nella Grazia e nel Soprannaturale. Spesso oggi si crede che senza «redenzione sociale» non sia possibile Redenzione spirituale e non si pensa che senza questa non è possibile quella, e che la «redenzione sociale» non è un punto, uno stato da realizzare e che sarà immutabile, ma un impegno quotidiano e faticoso in condizioni mutevoli e spesso ingrate e difficili.

A questo punto incomincia il compito del laico non è più tanto il compito del sacerdote: il laico deve impegnarsi nella costruzione di una città terrena pienamente degna dell'uomo; qui è di scena la sua terribile responsabilità, la responsabilità di chi dovrebbe cercare la Giustizia, organizzare il mondo nella Giustizia.

Gli stessi preti operai sono stati un esempio altissimo di zelo e di ardore (gli errori eventuali sono rimasti marginali, commessi quasi sempre in buona fede, pericoli più che fatti); ammirevole è stata la loro carità, come ammirevole l'obbedienza con cui sono state accolte le direttive della Chiesa.

La tanta carità non può essere dimenticata: la missione fra gli operai non può finire perché la Chiesa non può né vuole lasciare anime senza salvezza. Il clero continuerà ad avere una parte di prim'ordine nel problema degli operai senza Cristo.

(continua a pagina 2)

Lo studio universitario richiede una formazione adeguata alla responsabilità dell'intellettuale

E' vicino il ritorno nelle aule, il ritorno alle lezioni. La riapertura dei corsi ci fornisce lo spunto per considerare ciò che come universitari possiamo e dobbiamo dare all'Università, giacché noi non siamo in posizione passiva nella scuola universitaria: la nostra scelta ci impegna a una funzione attiva, di ricerca, di scoperta della verità, con amore e intelligenza. Questo nostro impegno è risposta che contribuisce alla crescita dell'intero istituto e dell'intera comunità universitaria.

Se, infatti, l'Università ha per fine il progresso della scienza e se intende fornire la cultura scientifica necessaria all'esercizio degli uffici e delle professioni, è evidente che questi fini non vengono raggiunti se manca lo sforzo delle persone. Non si dà formazione alcuna che sia puro ammaestramento dall'alto, d'autorità. La formazione è, infatti, sviluppo, impossibile senza sforzo di continuo superamento delle posizioni raggiunte, senza crescita secondo le personali virtualità, che è, sì, possibile sollecitare dall'esterno, ma che non per questo cessa di essere spontanea e libera, giacché essa è condizionata a una libera risposta, a una volontà di accettazione di quelle sollecitazioni.

Ciò vale — nel caso particolare — per l'insegnamento universitario: esso, infatti, è sollecitazione ad una formazione culturale, ad uno sviluppo dell'intelligenza. Il progresso della scienza è condizionato dalla qualità della sollecitazione e dalla risposta ad essa.

Ora facilmente può essere messa in dubbio proprio la capacità dell'Università di dare una formazione (nel senso chiarito), ossia può dubitarsi che l'Università abbia la capacità di esercitare una sollecitazione efficace sulle persone perché esse si sviluppino, e si sviluppino in modo tale da essere realmente attive nella realtà e nella storia. In questo dubbio è presente la coscienza di ciò che l'Università dovrebbe dare alle persone che in essa vivono e di essa si servono per il proprio sviluppo intellettuale: sviluppo delle persone che è premessa per lo sviluppo della società, che, dall'Università e dagli universitari, attende un contributo.

Le insufficienze dell'Università odierna — tante volte denunciate — sono proprio in quest'incapacità di promuovere uno sviluppo adeguato ai tempi: la comunità universitaria non riesce ad orientarsi intorno ad una interpretazione adeguata delle esigenze sociali e conseguentemente non riesce ad orientare e a guidare la socialità e la storia. Questa è la crisi dell'università oggi: non decadenza, certo, ma crisi sì; vero è che ogni istituzione umana è sempre in crisi, continuamente in travaglio di superamento, di adeguamento continuo delle strutture storiche ai valori umani profondi e perpetui: assai felicemente Leopardi notava che ogni epoca ha ritenuto di essere epoca di transizione. La crisi, da questo punto di vista, non è che la storia, la dinamica, il dramma continuo

dell'uomo che si sforza di costruire una vita spiritualmente e materialmente degna. Ma la crisi non si presenta mai con gli stessi caratteri perché irripetibile è la storia; esistono epoche in cui maggiore è la coscienza delle inadeguatezze e delle domande, delle esigenze radicali e urgenti di rinnovamenti profondi. Ogni istituzione umana, ogni epoca, ogni generazione è impegnata alla soluzione della propria crisi, se vuole agire nella storia e non essere travolta e decadere.

La crisi dell'Università oggi non è solo crisi di mezzi o di strutture: la rilevazione della crisi delle strutture non è che la semeiotica di una più profonda crisi di cultura. L'Università non riesce ad organizzarsi attorno ad una sintesi, attorno a idee e valori costruttori di civiltà.

Le ideologie in essa presenti non riescono ad assurgere a «visioni del mondo e della storia» che riescano a comprendere il mondo moderno, ad essere per lo uomo, a rispettarne i valori profondi e perpetui nella costruzione temporale, quotidiana della civiltà. Oggi lo stesso indubbio progresso scientifico è motivo di incertezza e paura: per insufficienza delle ideologie attuali a essere il fondamento a una cultura, a una trasposizione di valori nella realtà, che dia senso alla azione umana e garantisca la vita, l'uomo moderno non è più sicuro del significato del suo lavoro e ha perso la fiducia nel futuro. Lo stesso progresso scientifico appare

Fulvio Mastropaolo
(continua a pag. 2)



Si è spento il sen. Enrico De Nicola che, in ore difficili della storia italiana, chiamato a cariche di altissima responsabilità, fu alto esempio di competenza giuridica, di rettitudine e integrità politica.

(continua da pag. 1)

mostruoso ed opprimente, perchè il progresso delle scienze non diviene elemento di civiltà, perchè l'uomo trepida per la sua sorte, in quanto si ignora l'uso che di quel progresso si farà. La crisi è vasta: ma l'Università ne resta il punto di inizio e di soluzione. E' dalla formazione degli intellettuali, operata dall'Università, che può scaturire la ripresa, il superamento delle difficoltà presenti. E qui è il dramma: da un lato la situazione universitaria non favorisce una formazione adeguata alla crisi presente, d'altra parte questa formazione è urgente e necessaria: un circolo vizioso, se si vuole, ma che può essere rotto, se l'uomo vuole, se sa fare appello a tutte le sue energie: perchè la crisi non deve divenire, non può essere un alibi alle responsabilità radicali che gravano sulle generazioni di oggi; la formazione adeguata alle responsabilità presenti è sempre dall'interno dell'uomo che dovrà muoversi, dal suo impegno: perchè formazione è crescita spontanea. Le strutture possono condizionarla, ma non costringerla, determinarla. Di esse lo uomo è signore.

Ecco, quindi, che lo studio universitario deve essere, proprio perchè l'Università è carente, ancor più serio, ancor più impegnato, che se la situazione fosse soddisfacente. Bisogna che il superamento sia anzitutto nelle persone, che esse si rinnovino per rinnovare.

Il rinnovamento sul piano oggettivo, sul piano delle strutture, delle costruzioni storiche, è parallelo, anzi in funzione del rinnovamento sul piano soggettivo e personale. Professionisti preparati, intellettuali impegnati fino in fondo potranno con la loro attività contribuire a comprendere le tendenze, le aspirazioni, le ansie, le aspettative, le esigenze, a risolvere i problemi e le difficoltà del tempo. L'universitario si prepara a quel grande momento, si forma per quell'impegno. Egli, già nell'Università, già nella situazione presente, può trovare e deve cercare criticamente, valutando senza subire, gli elementi validi che le ideologie attuali, malgrado le loro carenze, portano in sé e con cui lo studio universitario lo pone a contatto. Quella carica di valori va salvata e sarà lo elemento delle ideologie di domani, che starà a noi rendere adeguate al tempo, alla storia, all'uomo, che starà a noi realizzare attraverso la preparazione umile e silenziosa dell'oggi.

Da questa formazione, da questa crescita dell'universitario attraverso una acquisizione di valori dipende la possibilità di rinnovamento delle strutture, la possibilità di una cultura adeguata alle attese dell'uomo e della

società oggi. L'intellettuale, ha, infatti, nella società una funzione direttiva. Anche se politicamente alla dirigenza della società oggi può accedere anche chi, in senso stretto, intellettuale non è, tuttavia l'intellettuale ha un compito di guida, una funzione particolare che si pone, in una società democratica, accanto alle funzioni degli altri, però con una peculiarità, che consiste proprio nell'intellettualità come capacità di giudizio sulla realtà e di incidenza su essa attraverso una azione coerente.

Questa funzione peculiare, lungi dall'essere un titolo di privilegio, è un titolo di responsabilità e di impegno maggiore nella storia. La necessità di questo impegno è particolarmente urgente oggi perchè forse mai come oggi l'uomo rifiuta la storia, mai come oggi si ribella ad essa nel tentativo di evadere, restandone, invece, dominato e calpestato. E' necessario, invece, che l'uomo sia cosciente e fiducioso di poter dominare la storia: poichè l'unico modo per non subirla, è accettare di farla. Ma fare la storia significa ripudiare ogni conformismo, ogni egoismo, prepararsi spiritualmente, arricchirsi oggi, nell'Università, per poter cominciare questo dominio, questo esercizio di intelligenza nella storia, che è esercizio che impegna una vita. Bisogna che sia desto il senso della responsabilità della cultura, della formazione ad essa, della valutazione dell'insegnamento che si riceve, per perfezionarlo secondo la guida di una coscienza avvertita della nobiltà e della elevatezza della sua vocazione. Il momento di preparazione, il momento del pensiero oggi, è il momento motore del pensiero e della azione coerente di domani, e la premessa di un rinnovamento della realtà che o sarà rinnovamento di intelligenza e di spirito o non sarà.

Fulvio Mastropasola

L'ufficiatura feriale del lunedì

Col nome di «feria» (= giorno che torna periodicamente) si chiamano, in Liturgia, gli altri giorni della settimana al di fuori della domenica, e del sabato; la domenica, come «caput hebdomadae», resta oggi il primo giorno della settimana; gli altri giorni, dal lunedì al venerdì, si chiamano «feria II, III, IV, V, VI»; l'ultimo giorno ha conservato il nome ebraico di «sabato».

Quando in una «feria» o in un «sabato» non capita alcuna festa del Signore, della Madonna o di Santo, appare ancora l'influsso che la domenica esercita negli altri giorni della settimana, almeno per la struttura della liturgia feriale.

In genere, le ferie conservano un carattere di non solennità e talvolta, esplicitamente, di penitenza, più accentuata questa nelle ferie IV e VI d'Avvento, di Quaresima e delle Tempore, per i motivi storici esposti nella prima nota.

Per quanto riguarda l'ufficiatura della feria II, cioè, il lunedì, il suo contenuto lo possiamo ricavare dagli elementi fissi, in particolare dalla salmodia.

Questa si inizia a Mattutini

no con una condanna dello stolto che ripudia Dio (Salmo 13°) e con un elogio, che vuol essere catechetico, del giusto (Salmo 14°) per poi diffondersi nei salmi seguenti (16°, 17°, 19°, 20° e 29°), attraverso un intrecciarsi di differenti situazioni e motivi, a cantare la fiducia in Dio e i mirabili effetti della onnipotenza divina verso chi in Lui si abbandona.

Il salmo 46° apre le Lodi con un festoso e solenne invito a riconoscere Dio sovrano dell'universo, per ribadire, nel successivo salmo 5° di sapore schiettamente liturgico, che Dio salva i buoni e condanna i malvagi; i due salmi aprono l'anima alla autentica lode del Signore, del Quale si ammira una teofania nei fenomeni di natura (salmo 28°) e la potenza (canticum di Davide) e la misericordia (salmo 116°). Nei tempi penitenziali la solennità iniziale delle Lodi è mitigata dal salmo 50° che esprime i gemiti dell'anima che avverte il disagio della colpa; mentre al canticum di Davide si sostituisce quello di Isaia, che fonde il motivo della potenza di Dio con quello della fiducia dell'uomo in Lui.



A Prima un salmo, il 23°, che canta Dio creatore e signore, pone il fondamento dell'autentico rapporto liturgico tra Dio e il popolo, per poi sviluppare, col salmo 18°, l'idea che l'uomo può imparare a conoscere Dio sia interpretando la realtà creata sia studiando e conoscendo la Legge. Nei tempi penitenziali si aggiunge il salmo 46° delle Lodi.

Terza si apre col salmo 26°, bellissimo per fattura letteraria ed alta religiosità; in esso «l'umano e il terreno sfumano per un istante nel piano soprannaturale con un superamento completo del contingente. Si direbbe che il pericolo e l'assillo della vita, invece di piegare al basso lo sguardo, diano la spinta per un ardimentoso slancio in alto»: questo stato d'animo fa volgere l'uomo a Dio, con grido appassionato per riottenere la sua grazia e la sua protezione, rendendolo sicuro, pur tra angustie e preoccupazioni gravi, contro i suoi nemici (salmo 27°).

A Sesta domina il salmo 30° con la varietà dei suoi

motivi: preghiera di fiducia, gioia, lamento per le difficoltà della vita, ringraziamento, che, pur nella loro molteplicità ed anche disordinata articolazione, non mancano di dare al salmo il carattere di un salmo che esalta la fiducia nel Signore in mezzo alle non poche tribolazioni della nostra vita.

Nona si apre con uno dei salmi più umani, il 31°, che canta vivacemente la felicità di sentirsi perdonato da Dio, dopo averlo ritrovato nel dolore! Inviterei a meditare con serenità questo salmo quanti sciupano il dolore, che resta sempre la via maestra per ritrovare Dio, e che nell'attuale economia generale non potrà mai scomparire come componente essenziale della storia. E nella gioia di aver ritrovato Dio, con il salmo 32°, si scioglie con un inno di lode alla potenza di Dio, la cui pietà e misericordia si implorano nel popolo.

La lode vespertina si inizia con una protesta di fiducia nel Signore anche per i momenti più difficili, nella convinzione che la sorte dei buoni stia a cuore a Dio, il Quale non se ne disinteressa mai (114°, 115°), e questo crea il fondamento per appellarsi a Dio contro le ingiustizie umane (119°); la certezza di una giustizia superiore muove, nel salmo 120°, l'anima ad una nuova ed incondizionata fiducia in Lui, per terminare, nel salmo 121°, con una solenne esplosione di gioia, la cui causa storica, per il salmista pellegrino con altri, è la vista di Gerusalemme, figura, per la liturgia della Chiesa, della celeste Gerusalemme, il paradiso, fine ultimo che, nella visione beatificata di Dio, giustifica ogni vita e tutta la storia.

A compieta i salmi 6° e 7° ben si prestano, pur nella drammaticità delle espressioni, a creare un opportuno clima spirituale, per chi, terminando il giorno, trova nella sua condotta qualcosa da rimproverarsi e da rallegrarsi, il tutto nell'irenicismo abbandonano in Dio che libera il giusto da ogni iniquità.

Mi pare che sia preponderante, nell'ufficiatura del lunedì, l'invito alla fiducia nel Signore, che, è bene notarlo, non viene concepita come rinuncia ad una propria personale fatica, ma piuttosto in un coraggioso incontro con la realtà nella certezza di avere da Dio quanto ci è necessario per il superamento, nella giustizia, di ogni iniquità.

Non posso, in una nota tanto breve reinserire i sovraccennati elementi nel più vasto quadro del ciclo temporale, ma ciascuno, nel suo personale slancio religioso, rapporti un così diffuso senso di fiducia nell'unica sorgente, Cristo Redentore, i cui misteri, sempre attuali e rinnovantesi, costituiscono, sostanzialmente, il ciclo temporale dell'anno liturgico. A tal fine gioveranno i testi della Sacra Scrittura, soprattutto nel periodo natalizio, quaresimale e pasquale, e gli inni.

Si vedano, ad esempio, gli inni a Mattutino, Lodi e Vespri del lunedì «infra annum», cioè nel lungo periodo liturgico tra Pentecoste e Natale e anche dopo l'Epifania; pur non essendo di eccezionale fattura stilistica, come riescono bene a riportare il contenuto salmodico a Cristo, espresso nelle vivaci immagini di sole e di luce, in contrasto con la freddezza e le tenebre. Che la liturgia feriale del lunedì apra tutti a Cristo, luce per l'intelligenza e fornace ardente di carità per il cuore.

Sac. Andrea Spame

L'osservazione della realtà politica e sociale ripropone continuamente, a chi vuol vedere realizzata la giustizia, problemi e dubbi sulla democrazia e sul potere politico in generale. In effetti ciò che viene chiamato con termine generico democrazia, non è qualcosa di unitario, ma una serie di sistemi politici che presentano alcune analogie, sorte in condizioni diverse nei diversi stati, sotto ideologie spesso diverse, sistemi sempre in evoluzione secondo le situazioni in cui si pongono. Per esempio oggi in Italia il nostro sistema democratico si trova impegnato a superare difficoltà molto gravi: disoccupazione, concentrazione del potere in organismi extra-statali come i partiti, indirizzi politici determinati più dal gioco di forze che dal bene comune, scadimento dell'autorità...

Di questi mali esistono dai vari punti di vista varie diagnosi e proposte di terapia. Schematizzando e generalizzando si può dire che i più hanno grande fiducia nelle strutture. Tra questi le idee più inadeguate sono di quelli che si possono chiamare genericamente liberali: essi concepiscono la libertà prevalentemente come libertà di pensiero e di opinione e credono nel necessario valore liberante di un sistema che sancisca queste libertà; non si preoccupano quanto la garanzia della libertà sia soltanto formale, giacché le strutture si riempiranno di contenuto per processo spontaneo e naturale. Intendono fenomeni come il fascismo, come malattie contingenti da cui sia possibile uscire per riprendere la vita di prima (è indicativo il famoso « Heri dicebamus » di Einaudi quando riprese la parola dopo la Liberazione). Ne risulta una totale incomprensione per il differenziarsi dei problemi che la storia pone continuamente e una fiducia aprioristica in uno schema di libertà, totalmente avulso dal contenuto della situazione, buono in ogni caso.

Più profonda e complessa è la posizione marxista, che presenta, rispetto all'argomento della nostra ricerca, due esigenze giuste: a) che la libertà non sia soltanto formale, ma sostanziale, cioè che tutti siano messi in grado di farne concretamente uso; b) che il processo di trasformazione delle strutture nasca sempre da un'accurata analisi storica della situazione. Le premesse false, però, da cui parte il marxismo (valore assoluto del classismo, dipendenza dall'economia di ogni altra espressione dell'uomo) fanno sì che esso non resti fedele alla sua esigenza di libertà sostanziale quale esprime, quando è all'opposizione, nella lotta contro i regimi capitalisti, ma le strutture che esso propone e realizza risultano esse stesse oppressive. Eccone una esposizione schematica:

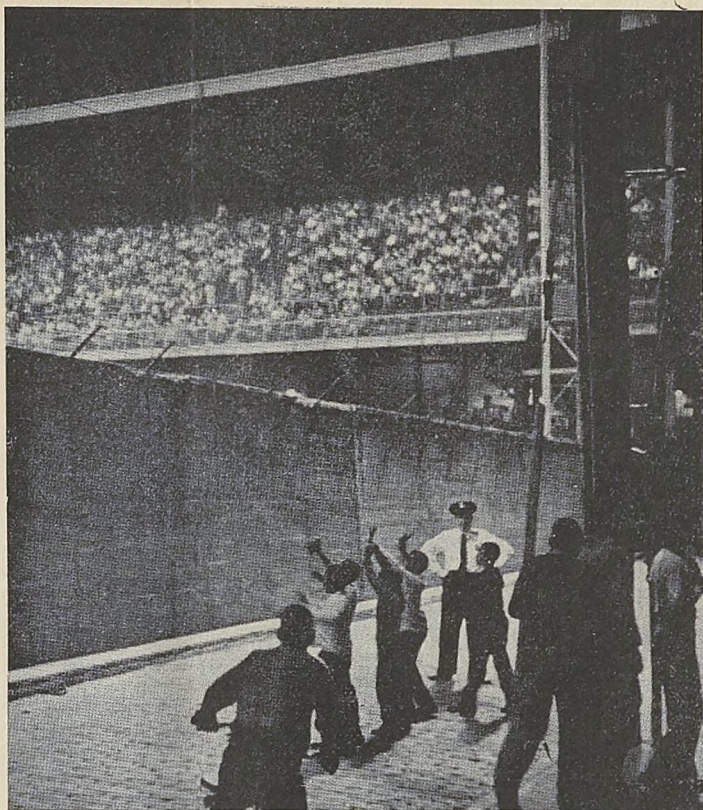
I rapporti economici di produzione sono determinanti per la vita sociale e quindi per tutta la vita dell'uomo, che a questa essenzialmente si riduce. L'attuale situazione europea presenta una economia capitalista, la cui caratteristica è che i lavoratori non sono padroni dei mezzi di produzione, perciò lavorano per l'utile altrui, ricavandone una minima percentuale, cioè sono sfruttati. In questa fase per libertà i marxisti intendono soprattutto libertà dal bisogno materiale. La classe operaia, guidata dalla sua avanguardia organizzata, il partito comunista, lotta per trasformare i rapporti di produzione (la trasformazione può essere lenta, ma per lo più dovrà essere rapida, per impedire l'organizzazione e la difesa agli avversari). Questa trasformazione è essenzialmente una socializzazione dei mezzi di produzione. Quando quindi la classe operaia è padrona dei mezzi di produzione, il lavoro non è più schiavitù e alienazione, ma rapporto creativo della società umana a tutto il complesso della storia naturale. Allora l'uomo sarà veramente libero, ove per libertà si

intende la sintesi (di derivazione hegeliana) tra l'individualità particolare e la necessità universale. Libertà e necessità coincidono nell'inserimento organico del particolare nell'universale. Dunque, secondo il marxismo, le difficoltà delle attuali democrazie derivano dalla schiavitù economica di una classe sull'altra, si scioglieranno eliminando la schiavitù, e anche la liberazione morale dell'uomo andrà di pari passo con le strutture. (Il concetto di libertà marxista, è evidentemente inaccettabile, giacché non è la libertà personale, che anzi la libertà marxista si attua nella famosa trasformazione della coscienza da individuale a sociale).

L'esposizione critica delle dottrine che massimamente ripongono la loro fiducia nelle strutture non è stata fatta per dimostrare che le strutture non hanno valore. Questo sarebbe falso, servirebbe solo a prolungare i mali della vita sociale, giacché darebbe quasi un titolo di diritto a coloro che traggono vantaggi da strutture ingiuste. Invece siamo obbligati a perseguire la giustizia attraverso un impegno continuo di analisi delle strutture presenti per una trasformazione, che spesso deve essere radicale; e il disinteressarsi può gridar vendetta al cospetto dell'Altissimo.

Affermato il valore delle strutture, occorre approfondire la critica per chiarire ulteriormente la inesattezza delle posizioni che si basano esclusivamente sulle strutture. Il difetto di queste dottrine è di non presentare una concezione equilibrata dell'uomo. La dipendenza dell'uomo da strutture abbassa l'uomo al suo lato più materiale, giacché viene svalutata come inesistente o priva d'importanza quella parte dell'uomo che alle strutture è meno legata, cioè tutta la vita interiore. Eppure possiamo notare che un paese civilissimo come la Svezia è travagliato da una crisi profonda, una vera e propria crisi di fondo, che non riguarda tanto l'organizzazione sociale che è tra le migliori, quanto piuttosto il senso stesso della vita, i suoi fini e i suoi ideali.

Paradossalmente queste dottrine, se, come abbiamo detto, abbassano l'uomo, in quanto persona concreta, a dipendere strettamente da strutture materiali, lo innalzano oltre misura, fino a un potere quasi divino, come l'uomo in generale. Giacché l'uomo non si concepisce più con dei limiti naturali obiettivi, ma con una ragione capace di trasformare qualitativamente l'uomo stesso. La vera liberazione dell'uomo non dipende più da un elemento soprannaturale, che passa attraverso la redenzione, ma dipende dalla scienza. La ragione elabora un piano che è ca-



suoi ideali, in modo che la vita morale secondo questi ideali possa approfondirsi nella vita sociale. Appare quindi un equivoco razionalista voler applicare schemi democratici generali in ogni circostanza e paese, tanto più se li si accoppia con la pretesa di imporre come vera l'ideologia individualistico-borghese o quella collettivistico-materialista. Questa posizione appare a molti come la difesa più o meno reazionaria dell'ignoranza, dei pregiudizi e delle istituzioni arretrate e ingiuste, contro la scienza e il progresso. Ma questo non è, perché il combattimento è solo contro l'affrettata generalizzazione della scienza moderna operata da una mentalità illuministica. Simili procedimenti, in cambio di alcuni vantaggi materiali, producono danni morali e psicologici terribili, riuniti da Simone Weil, nella famosa analisi che ha fatto di questi concetti nella *Prima Radice*, nel termine « sradicamento ».

Da queste considerazioni siamo portati a osservare quanto contribuisca al cattivo andamento delle cose una crisi profonda del costume morale, che attualmente travaglia anche l'Italia. E' certo che i problemi posti da quest'ultimo fatto, a meno che non si accetti la teoria che si risolveranno da sé e nel modo migliore con la trasformazione delle strutture, sono anche più difficili di quelli istituzionali, e per la indeterminazione del loro campo che va dalla vita intima dei singoli alla cosiddetta maturità civile, e per la

tivo politicamente solo chi risulta adatto per cultura o per condizioni sociali...

In ogni caso, come ridurre il problema alle sole strutture, così ridurlo ai soli individui, è inesatto. E' certo che la giustizia individuale degli uomini che si interessano della cosa pubblica ha grande importanza; ed è davvero interiormente disperante affermare questo, giacché equivale quasi ad affermare l'irrisolvibilità dei problemi politici, perché nessuno confida che si possa avere una generazione di uomini giusti, e se anche si avesse, non sarebbe una conquista definitiva, giacché già la generazione seguente potrebbe tralignare. Io credo sia per sfuggire a questa disperazione e dichiarazione di debolezza che la ragione umana ha tentato in questi ultimi secoli di ridurre il problema personale a problema tecnico, nella illusione di poterlo risolvere senza residui con un piano razionale.

Ammissa l'importanza di tutto ciò, occorre dire però che, accettando una prospettiva individualista, si falsa completamente il problema. Valgano a questo proposito le seguenti considerazioni: a) diventa insolubile su questa linea il problema di chi giudichi quali siano gli uomini giusti e degni di governare; b) estrema genericità, che non tiene conto degli interessi, delle diversificazioni sociali, delle ideologie; c) tutta la storia più prossima dimostra che al di là dei problemi morali individuali si è avuto un

sociale cristiana. Con questa espressione si intende una serie di principi, elaborati dalla Chiesa soprattutto negli ultimi cento anni, sulla base delle sue dottrine classiche, ai quali si deve ispirare ogni legislazione positiva per essere veramente giusta. Questi principi però non rappresentano un programma politico, ed è perciò compito degli intellettuali cattolici analizzare le situazioni storiche per trovare soluzioni, ad esse aderenti, che a questi principi si ispirino; o, per usare una espressione più precisa, è necessario uno sforzo culturale continuo per mediare i principi in ideologie, ove per ideologia si intende un corpo di dottrine tendenti alla trasformazione di una data situazione storica. Non credo che esista attualmente una ideologia in questo senso che sia pienamente soddisfacente, per la immensità del materiale da dominare, che va dalla storia dei singoli paesi alle principali espressioni della filosofia moderna. Cercherò, per concludere il discorso iniziato, di fare alcune riflessioni nella direzione di questa ipotetica ideologia.

Occorre rinunciare alla pretesa razionalistica di poter organizzare un sistema perfetto, e che tutto il problema sia quello dell'organizzazione. Occorre prendere in considerazione l'uomo nella sua complessità, capendo che la perdita di un costume morale è come la perdita di un raccolto. Bisogna fare ogni sforzo per realizzare la giustizia nella libertà. Quest'ultima frase, che è un noto slogan, va intesa in senso profondo, rifacendosi al concetto stesso di democrazia: il sistema democratico ha vari gradi di efficienza ed è tanto più efficiente quanto più il popolo effettivamente si autogoverna. La riuscita quindi di un esperimento democratico è legata a un processo continuo di diffusione del potere, per cui la vita politica sia espressione di base (per piccoli gruppi fino a toccare al limite gli individui). Questo processo di decentramento è previsto dalla Costituzione, è stato pensato in un momento di forte vitalità democratica e libertaria subito dopo la guerra, è osteggiato dalle concentrazioni di potere che si sono formate ora. E' necessario portarlo avanti se vogliamo smettere finalmente di vivere in una triste palude.

La democratizzazione del paese attraverso delle strutture sempre più decentrate non può avvenire con l'applicazione legislativa di un bel modello, ma deve essere frutto di molteplici iniziative che tendano a incontrarsi con le esigenze di base, quando ci sono già, a suscitare e svilupparle, ove non ci siano ancora. Questo processo va di pari passo con l'educazione popolare: bisogna che il popolo acquisti coscienza, cioè sviluppi esigenze e si organizzi, sia parte attiva. Qui purtroppo è la difficoltà più grande, perché l'efficienza di un sistema democratico esige una responsabilità sociale, per cui ogni cittadino sacrifichi un po' di tempo e di energia alle cose pubbliche. Invece normalmente avviene che ognuno si interessa soltanto delle cose proprie, mentre per lo più vediamo i cittadini fortemente attivi solo in periodi in cui i loro interessi privati sono messi in forse oltre un certo limite, come nei periodi rivoluzionari, nel qual caso la partecipazione alle cose pubbliche è evidentemente anormale e spesso sbagliata. In Italia attualmente il disinteresse per la cosa pubblica arriva alla immoralità sociale della frode fiscale, dell'uso di denaro pubblico per scopi privati, della raccomandazione per impadronirsi dei pubblici impieghi. La nostra vita sociale e politica, tutta basata sull'individualismo, scopre qui il suo fondo liberale, che è certamente in contrasto con dei rapporti ispirati cristianamente, almeno secondo il pensiero di S. Tommaso. Anche se viene negato in teoria è ormai pacifico in prati-

(continua a pag. 4)

Osservazioni sulla democrazia

pace di trasformare dalle fondamenta le condizioni della vita, e quindi l'uomo stesso. Tutta la potenza e la libertà sono concentrate nelle mani dell'uomo, che può plasmarsi a suo piacimento. Di qui il diritto che si arrogano le élites al potere di iniziare faro-niche trasformazioni della vita di interi popoli da un anno all'altro, senza minimamente accettare che esistono delle leggi naturali dell'animo umano.

Perciò queste dottrine, trascurando metà del problema, non possono produrre soluzioni soddisfacenti delle difficoltà dell'attuale vita sociale, per quanto possano produrre dei progressi sul piano materiale. Occorre che l'organizzazione sociale si fondi su tutto quel complesso di credenze di fondo che costituisce la base di una civiltà, i suoi valori e i

estrema confusione dottrinale che regna in proposito, e per la estrema difficoltà della cosa stessa (stabilito, per fare un esempio schematico e semplicistico, che il senso dell'onore sia una virtù essenziale per la vita sociale, e che in un dato momento difetti particolarmente, risulta molto problematico come si possa accrescerlo negli animi dei cittadini). Converrà qui discutere l'affermazione comune che non si potrà avere giustizia finché non si renderanno giusti gli uomini, oppure più radicalmente che tutte le istituzioni si equivalgono, quello che conta sono gli uomini. Questa dottrina, in una sua particolare interpretazione è sempre servita a giustificare i governi aristocratici od oligarchici in genere, fino alle ultime edizioni, secondo cui può essere at-

effettivo sviluppo delle istituzioni politiche, che ha fatto progredire, sia pure non perfettamente, la giustizia sociale.

Esiste un rapporto profondo tra strutture e vita morale, questo rapporto è di molto difficile analisi e io non sono in grado di farlo. Posso citare, a titolo di esempio che in alcune zone agricole del Sud, dove si è avuto un improvviso irrompere di un'economia di tipo capitalista, si nota una grande incertezza morale nei giovani, con disinteresse al lavoro, e interesse a un tipo di vita che si basa sul danaro in tasca, lo scooter e i rotocalchi. Si deve quindi non separare il problema delle istituzioni da quello morale e giungere a una concezione che li tenga ambedue in giusta considerazione. A queste esigenze risponde la dottrina



Marek Hlasko, premio Viareggio 1959 per la novella «Lo ottavo giorno della settimana», da cui è stato tratto l'omonimo film, è, insieme a Czeslaw Milosz uno dei migliori scrittori della più recente letteratura polacca. Nel 1958, recatosi in Francia, affidava all'Institut Littéraire di Parigi (centro culturale ed editoriale degli emigrati polacchi nella capitale francese) l'edizione della sua opera principale «Cimiteri».

In una serie di interviste concesse ad autorevoli settimanali francesi, da «Le Figaro Littéraire» a «L'Express», egli aveva manifestato l'intenzione di rientrare in Polonia, dove vive la madre e il cui ambiente è in fondo la fonte principale della sua ispirazione. Nello scorso giugno, veniva notificato a Hlasko che, essendo scaduto il visto di soggiorno del governo polacco, gli sarebbe stato negato l'accesso in patria. Egli allora si rivolgeva successivamente ai consolati polacchi di Tel Aviv e Berlino Est per ottenere il visto d'ingresso nel suo paese. Le autorità comuniste condizionarono il rilascio del passaporto ad una autocritica che Hlasko avrebbe dovuto pubblicare sui maggiori quotidiani d'oltrecortina. Interrogato dai giornalisti, egli ha dichiarato di ritenere la decisione delle autorità polacche «una violazione dei diritti dell'uomo e della stessa Costituzione».

L'organo del Partito Comunista polacco, «Trybuna Ludu» e Radio Varsavia hanno ripetutamente attaccato Hlasko, affermando testualmente che: «tutti i fatti narrati nel suo romanzo, «Cimiteri», sono falsi e tendenziosi, ispirati alla propaganda antisocialista degli imperialisti».

Molte sue opere, e segnatamente i suoi primi racconti, sono già state tradotte in varie lingue e pubblicate in Gran Bretagna, Stati Uniti, Francia e alcune, fra le quali «L'ottavo giorno della settimana», anche in Italia.

Circa lo stile Janusz Kowalewski, redattore del «Dodatek Tygodniowy», periodico polacco anticomunista, che si stampa nella Germania Occidentale, ravvicina Hlasko a Gogol (da notare che «Cimiteri» inizia con una citazione dalle «Anime Morte»: «C'è da noi una sola persona per bene: il procuratore; ma anch'egli, a dire la verità, è un porco»). In Hlasko ritroviamo l'ambiente e l'atmosfera caratteristica di Gogol: oppressione, miseria, orrore, cinismo, come accade del resto per tutti i romanzi scritti sotto regimi tirannici e polizieschi. Ma Hlasko non ha perso la fiducia nell'uomo, bensì nella società che ne fa un retame.

Per il suo carattere tipicamente anticonformista, «Cimiteri» si avvicina molto al capolavoro di Dudinzev, pubblicato nel periodo del cosiddetto «disgelo post-staliniano», «Non si vive di solo pane», schietta sconfessione di una società spesso negatrice dei migliori aspetti della vita. Entrambi gli scrittori si propongono una critica del regime totalitario cui sono soggetti non solo dal punto di vista della libertà di stampa e di pensiero, che è la principale mira di ogni intellettuale, bensì anche riguardo al sistema: burocrazia, polizia, organizzazioni sociali, ecc. Hlasko e Dudinzev presentano il regime e l'ambien-

te che esso ha creato come un tutto artificioso, dove si vuole sacrificare al materialismo comunista l'anima di due popoli profondamente religiosi.

«Cimiteri» è la tragica storia di Franciszek Kowalski, ex partigiano ferito in guerra e convertitosi al comunismo. Una sera, ritornando da una riunione di partito, incontra un suo vecchio compagno della lotta partigiana, col quale si reca a festeggiare l'avvenimento davanti ad una bottiglia di vodka. Tornando a casa, Kowalski, leggermente alticcio, è fermato da due agenti della milizia che, senza motivo, gli fanno trascorrere la notte in guardina. Gli viene poi fatto capire che verrà espulso dal partito e che probabilmente perderà il posto. In un primo tempo egli cerca di riacquistare la fiducia del partito mediante alcuni suoi amici altolocati e vecchi partigiani, ma tutto si rivela inutile: nella riunione del consiglio di fabbrica Kowalski perde il posto. A casa suo figlio l'abbandona: egli crede nel partito; sua figlia è costretta a suicidarsi, dopo che il marito aveva fatto l'autocritica per essersi unito con una donna come lei, il cui padre era stato espulso. Così la tragedia di Kowalski volge al termine: alla festa del 1. maggio è tra la folla che assiste al corteo dei lavoratori e incontra uno dei miliziani che lo avevano fermato. Conversando con lui, apprende di non essere stato affatto espulso e che il verbale stesso al commissariato era finito nel cestino: «Vi abbiamo semplicemente spaventato per il vostro bene; perché un'altra volta vi calmiatene, non perdiatene il posto e non vi ritirino la tessera...», ma Kowalski ormai non ha più fiducia in quel regime: nel suo animo, provato da tante delusioni, ha vinto la disperazione, così profonda da togliergli ogni inibizione: «Non ci sono più case... solo cimiteri».

(continua da pag. 3)

ca che ciò che conta è solo l'interesse, e perciò su quello si fanno i conti, a quello si fa appello per procurarsi il potere.

Eppure è nei nostri principi che il fine della società pubblica è il bene comune. Quando il governo era affidato a pochi o a uno solo si richiedeva esclusivamente ai governanti la fedeltà al bene comune, ora che la società politica si è evoluta e fa sempre più appello alla iniziativa dei cittadini, anche i singoli cittadini devono avere nella loro azione come fine questo bene comune. La somma degli egoismi particolari non può dare lo amore universale.

E' chiaro che sperare di risolvere completamente il problema per questa via, è ricadere nella già criticata utopia di una impostazione soltanto individuale. E' necessario da un lato che un'attiva opera di convinzione diffonda l'idea che i valori morali non sono solo individuali, ma esistono dei doveri morali collettivi, la cui inadempienza è gravemente colpevole, come esistono delle virtù sociali altrettanto fulgide quanto le individuali. D'altro lato è necessario che la classe dirigente prenda coscienza della necessità di impostare a fondo questo problema, proponendo ai cittadini degli obbiettivi collettivi da rea-

lizzare, che siano nella linea del bene comune, in modo che si possa superare definitivamente lo stato liberale, tutela degli interessi individuali. Nella storia recente abbiamo due grandi esempi di sistemi politici che si sono proposti questo problema, ma purtroppo con infelicità di soluzione: il fascismo-nazismo e il comunismo. Nel primo caso il nazionalismo serviva di leva per unire il popolo intorno a un programma di potenza, nel secondo caso insieme al nazionalismo (vedi Cina) è la rivendicazione di una giustizia sociale che galvanizza gli animi verso obbiettivi inesatti ottenuti a prezzo di una forte costrizione.

Questi esempi sono inaccettabili, sebbene nascano da un'esigenza giusta. L'esigenza è che i cittadini siano uniti intorno ad alcune cose fondamentali e cooperino attivamente fino a fare per esse dei sacrifici. Ottenere questo è certamente molto difficile, perché esige che un gruppo dirigente, completamente disinteressato e amante della verità, si dedichi, sacrificandosi, a unire il progresso delle strutture a un approfondimento della vita morale, culturale e civile di base, ma è certamente indispensabile per la costruzione di una società che sia ispirata a valori cristiani.

Alberto Gaiano

poi, spentisi gli applausi così continuò:

«All'ordine del giorno l'autocritica del compagno Jablonka; la questione dei compagni Gierwatowski e Kowalski; discussione e varie. Qualcuno chiede di integrare l'ordine del giorno?».

Non aveva ancora finito di parlare, che fragorosi applausi percorrevano la sala. Infine si alzò il compagno Jablonka per l'autocritica.

«Compagni, dirò subito, come si usa fra noi, fra operai: ho sbagliato. Ci si può pensare sopra non so quanto, ma ad uno per bene è sempre meglio dire subito: ho sbagliato e basta. Uno qualche volta pensa: fa-

re tutto il mondo polacco d'altra, caratterizzato con mordace sarcasmo dall'autore. Anonima è la descrizione di Kowalski, non è infatti nell'intento di Hlasko presentarcelo psicologicamente: «Franciszek Kowalski, 46 anni, magro, con le gote infossate e gli occhi azzurri, beveva vodka molto raramente...».

Col suo crudo realismo e con la sua spregiudicata spigliatezza, Hlasko presenta delle situazioni e degli episodi a volte spassosi. Come nella ironica descrizione di una riunione di partito, intrisa di demagogia e conformismo:

«Dichiaro aperta la riunione dell'organizzazione primaria di partito presso le officine di riparazione di automobili. Un migliore domani», disse il primo segretario e nemmeno fece in tempo ad alzare le mani per applaudire, che già tutta la sala risuonava di grida di consenso; re così? O così? Io no; io dico: ho sbagliato e basta, semplicemente, come si usa tra noi. Uno qualche volta pensa: fare così e così, poi si scopre: ha sbagliato. E allora anch'io dirò subito, semplicemente, come si usa fra noi operai: ho sbagliato e basta, qualunque cosa accada». La voce gli si elevò di tono «Compagni», gridò, «C'era la fame, c'era il capitalismo; la gente moriva di fame, diventavano gonfi: l'ho visto io stesso, compagni, coi miei occhi. Finché venne uno che si chiamava Lenin. E la gente si svegliò, compagni. Ed ora sappiamo come stanno le cose, e sappiamo che si starà meglio. Ed io ho sbagliato, compagni. Già quando ero bambino — strappavo le aluce ai coleotteri e alle mosche; e coi gatti e con le rane facevo certe cose, che per dirla in breve — mi divertivo come da noi non va. Sotto la mia finestra un giorno morì un uomo. E sappiamo, compagni, che il grande padre Stalin disse: uomo, una parola che suona superbamente. I tempi erano terribili. C'era la fame, la miseria e il capitalismo: finché venne uno che si chiamava Lenin. E un'altra volta, compagni, la fonderia spedirà le pale per tempo».

Terminata l'autocritica, nella sala si elevarono ampi consensi per Jablonka e il segretario riconobbe la sua sincerità e il suo coraggio. Ora la parola toccava al compagno Gierwatowski, ma qualcuno gridò:

«Il compagno Nowak ha un terrier che si chiama "Samba". Mi domando: perché "Samba"? E' ora di finirlo».

Si sentirono altre voci: «Questo nelle varie».

«Perché aspettare le varie?», gridarono altri. «Con queste cose bisogna farla finita subito, sui due piedi. Oggi "Samba", e domani cos'altro? Bombardare col napalm i bambini coreani, forse?».

«Maggiore vigilanza, compagni!».

«E' incredibile».

«Samba».

«Peccato che non Bomba».

«E' di lì che vi ispirate, eh, Nowak?».

«Uscite dai limiti!».

«C'era la fame, la miseria, il capitalismo...».

«Restituire la tessera!».

«Quelli come voi in Corea

sparavano alle donne e ai bambini».

Il compagno Nowak riuscì a spiegare che quello era il nome del cane quando l'aveva comprato, e che aveva cercato di chiamarlo Bukiet, ma che il cane non reagiva; anzi aveva morso la gamba della suocera; promise comunque che mai più lo avrebbe chiamato capitalisticamente «Samba».

Dopo alcuni attimi di confusione, cominciò a parlare il compagno Gierwatowski.

«Io, compagni, parlerò poco, come si usa fra noi. Io vi domando: è vero che l'uomo è nato dalle scimmie?».

I volti si fecero tesi, la sala si riempì di stupore e tutti si guardarono; si sentì una voce:

«Il compagno Zamodzinski raccoglie etichette di bottiglie...».

«Questo nelle varie. Ora parli Gierwatowski», urlò qualcuno.

A questo punto, il delegato di quartiere chiese a Gierwatowski il perché di quella strana domanda. Al che Gierwatowski, fremendo d'ira, rispose:

«Mio figlio viene da me e fa: papà è vero che l'uomo è nato dalle scimmie? Vai via — dico — o ti do un calcio nel sedere e ti faccio passare la vo-

glia delle scimmie. Fila a studiare. Ma insegnano proprio questo — dice — sta proprio nel libro. Dove? — dico — è un pezzo che non ce le prendi, eh? Guarda — dice. Prendo, leggo e penso: sono diventato matto io, o è matto chi ha stampato questa roba? — Ma lì ci era proprio scritto: dalle scimmie e basta. Gli ho dato un cefone e domenica sono andato al Giardino Zoologico».

Intervennero uno: «Ma che volete, Gierwatowski? Ma non è lo stesso chi è stato il vostro bis-bisnonno? Questo non è un problema sociale, è un problema scientifico».

«Cretino» — gridò Gierwatowski fuori di sé —, «mio nonno era fabbro ferraio a Gerlach e con lui non ti ci devi nemmeno pulire la bocca».

Si sentirono altre voci:

«E' tutto un lavoro sotterraneo».

«E' un agente».

«Deferiamo la questione alla sicurezza, non c'è mica da scherzare».

«E' un nemico».

«Quanti dollari avete ricevuto, compagno?».

«Li conosciamo bene; qui: le scimmie; dietro le spalle: la sabbia nelle macchine».

Prese la parola il delegato di quartiere. «La vostra questione sarà esaminata, dall'Esecutivo. Ne subirete le conseguenze».

Negli ambienti letterari polacchi si discute molto sulla figura di Hlasko; la sua forza consiste soprattutto nella sincerità, giustificabilissima reazione al conformismo degli scrittori di oltrecortina, e nella spontaneità, con la quale caratterizza personaggi ed ambienti e che deriva in lui dall'aver vissuto quella stessa vita.

Alcuni critici giudicano il romanzo linguisticamente scadente, ma, in realtà, l'autore, pur scivolando spesso sul piano della volgarità, intende forse ritrarre in questo modo l'ambiente sociale che descrive e dare risalto e potenza ai singoli episodi.

Hlasko va comunque salutato come uno dei migliori esponenti della giovane letteratura sorta nei paesi oppressi per il suo accentuato anticonformismo e per l'anelito ad una completa libertà, dove poter esporre senza timore ciò che l'animo sente e desidera.

Stefano De Andreis

Presentiamo, come contributo alla preparazione del prossimo convegno di giurisprudenza, un articolo di un fucino, il presidente del circolo di Napoli, e una documentazione sul tema del convegno.

programma

Dal 19 al 21 novembre p.v. si terrà a Roma il Convegno nazionale per studenti della facoltà di giurisprudenza. Il tema è «La certezza del diritto», e verrà sviluppato in sei relazioni:

1) la concezione della certezza del diritto nelle dottrine politiche e giuridiche moderne;

2) la certezza nel diritto privato;
3) la certezza nel diritto penale;
4) la certezza nel diritto costituzionale;
5) la certezza come valore fondamentale del diritto positivo e garanzia dell'uomo e della società;
6) giustizia e certezza nell'esperienza giuridica.

La certezza del diritto

Il sistema giuridico romano si basava sul giudizio paternalistico del giudice, che interpretava la realtà sociale attraverso la norma. Questo sistema era legato alla Roma della prima Repubblica, città stato ad economia agricola con poche industrie e rari scambi. Invece l'estendersi dei rapporti col mondo esterno provocarono l'accoglimento di nuove idee e la penetrazione del metodo dialettico nella giurisprudenza: il diritto romano diventò sempre più astratto, destinato ad una serie infinita di casi futuri, lasciando libero corso alle concezioni giuridiche greche, che avevano sempre veduto nella norma l'espressione di una volontà imparziale e generale. Nel Medio Evo in cui assistiamo ad una simbiosi fra norma e principi morali, consacrati dall'autorità della Chiesa Cattolica, il giudice, che attingeva fuori dal diritto statuale, non poteva dar luogo a pericolosi arbitrii. Rotta l'unità di comune sentire, propria del Medio Evo, si diffonde l'esigenza della libertà di coscienza, tradottasi poi in garanzie giuridiche di libertà. L'interpretazione e la integrazione libera della legge nel mondo attuale sarebbe basata sulla coscienza individuale del giudice, non più su quella collettiva. I concetti di uguaglianza e di libertà della persona in tanto possono trovare una tutela in quanto esiste la certezza del diritto. Il diritto realizza il suo fine, in quanto è certo: a questa la concezione, che già si può rilevare dal pensiero di S. Tommaso. Certezza viene da «cernere». Cernere significa discernere, vedere chiaro. Ciascuno può sapere dalla legge ciò che può volere: di qui il diritto soggettivo cioè un interesse giuridicamente protetto. Opera il principio di stretta legalità. L'insieme delle leggi poste da un determinato ordinamento statale in un determinato momento storico danno vita alla «completezza dell'ordinamento giuridico» nel senso che non possono concettualmente ammettersi lacune nel sistema normativo, per cui ogni controversia deve poter trovare nella ordinatura organica o nei principi ordinatori del sistema positivo una base di soluzione. L'opera del giudice diviene un «posterius» di fronte alla norma generale: optima lex est quae minimun relinquit arbitrio iudicis.

Ma una garanzia per la personalità umana non solo deve essere tutelata contro l'arbitrio del giudice, ma anche del legislatore. La legge certa, per essere vera, deve trovare la sua scaturigine nella coscienza sociale, cercando di interpretare le esigenze degli uomini. Capograssi ha detto che «sono le basi che fanno giuridica l'esperienza giuridica». Nei regimi democratici il controllo del legislatore da parte del corpo elettorale dovrebbe in potenza garantire questa esigenza; in democrazia il legislatore inoltre esercita la sovranità affidatagli nelle forme e nei limiti della Costituzione, legge fondamentale del paese e ciò è tutelato dalla Corte Costituzionale — vestale della Costituzione — che tende a conservare la purezza del sistema normativo.

Abbiamo quindi il classico silogismo: la premessa maggiore della norma; quella minore della situazione accertata; la sintesi nella decisione. Ma questa realtà, per po-

tersi serenamente svolgere postula l'indipendenza del magistrato, affinché questi possa esplicare, rispetto a tutti e per tutti il suo compito.

E' il pensiero di Montesquieu, che trova la sua traduzione nelle Costituzioni democratiche che questa indipendenza garantiscono. Quando non si sente questa esigenza si è sulla via della violazione del principio della certezza del diritto. La concezione dell'antigiuridicità materiale della dottrina tedesca (Schaffstein, Siegert) sorretta dall'ideologia nazista, che conduce ad una visione del diritto squisitamente politica, per cui per applicare la legge bisogna rifarsi all'intuizione del popolo interpretata dal capo, segna appunto il primo aspetto del fenomeno della crisi del diritto. Crisi a cui conduce fatalmente la teoria strumentale del diritto di origine marxista: «esiste solo una massa di uomini, ma non esiste alcun uomo» (Lenin). Non c'è da garantire nessuna libertà; esiste solo il potere dello Stato. Il principio della certezza del diritto è completamente soffocato. Ma bisogna stare attenti, perché la crisi

dell'unità del diritto. Dice nobilmente Calamandrei che nel trattare le leggi è indispensabile un impegno morale, una consapevolezza quasi religiosa della serietà sociale ed umana di quello strumento di pace che è il diritto: quindi un legislatore responsabile, ordinato, sagace a cui faccia riscontro la illuminata applicazione della legge da parte del giudice. La funzione del giudice non si esprime né può esaurirsi in una rigida attività di applicazione tecnica della norma positiva alla situazione ed ai casi controversi ai fini di una decisione di stretto diritto. L'uomo non è un essere matematico, è un essere problematico. Sotto questo aspetto Amleto è più vero, perché più umano di Einstein. Vi è più umanità nella follia dell'uno che non nel razionalismo dell'altro. Il diritto è un circuito senza interruzione tra fatto e norma. Il giudice con la sua sentenza applica la legge al caso particolare, è concausa e quindi corresponsabile di quegli effetti. In questa luce va tentata una soluzione del macroscopico problema della legge certa, ma ingiusta. Per diritto bisogna intendere diritto obiettivamente posto. L'idea del diritto che io mi faccio o che tu ti fai (anche se la mia, su cento, la condividiamo in novantanove e tu sei solo) non è diritto. Ammettere ciò significherebbe solo dire ad ogni



del diritto, sotto altri aspetti, è un fenomeno che può operare ed opera anche nelle giovani democrazie moderne. La certezza in tanto spiega il suo beneficio in quanto i cittadini possono conoscere la legge. Ma le leggi sono molte e nel groviglio della loro moltitudine, gli uomini si smarriscono come in un labirinto. Carnelutti con uno spregiudicato paragone tra legge e lira ha richiamato l'attenzione sul fenomeno definendolo «inflazione legislativa». Dalla crisi del diritto deriva la crisi del processo, per cui le statistiche giudiziarie dicono che la litigiosità civile e penale è andata considerevolmente aumentando. La risoluzione teorica del problema potrebbe trovarsi in una maturità del legislatore, che non perda il senso

uomo: tutti comandiamo (cioè nessuno comanda). Si sostituirebbe all'ordine, l'assoluto disordine. Ma a questo punto si innesta un problema particolare: il diritto non è la legge; ma il sistema. Per sistema non bisogna intendere la maggioranza delle leggi che lo formano, perché la vita ed i fondamenti del sistema possono essere anche in pochi saldi principi, che reggono l'edificio. Non bisogna inoltre dimenticare che il sistema realizza lo scopo del diritto, che è l'espressione di una alta istanza: far vivere gli uomini in pace. Al giudice il compito di ricondurre ogni singola norma al sistema. Egli deve essere il ricostruttore della coerenza dell'ordinamento.

Luigi Giannuzzi Granelli

Presentiamo nelle pagine 6, 7 e 8, una serie di brani, tratti da vari autori, e che possono servire per la preparazione del prossimo convegno di giurisprudenza. Non pretendiamo certo di aver fatto un'opera completa: i brani citati offrono però una grande ricchezza di spunti. Del resto, la letteratura sull'argomento è troppo ampia per poterne dare un'idea in poche pagine di giornale.

Cominciamo da una citazione di S. TOMMASO. La definizione tomista della legge è assai importante, poiché non può parlarsi di certezza in una concezione del diritto che sia meramente volontaristica. Del resto, il pensiero del Santo Dottore in proposito non ha un valore meramente antiquario: la sua dottrina è più viva di quel che si pensi, anche nelle concezioni di chi ad essa si oppone. Penso che la storia delle influenze del pensiero di S. Tommaso sul pensiero moderno (su Hooker, in particolare, ma anche su Locke) possa essere intuita, ma attenda ancora, in gran parte, di essere scritta. Dopo il breve passo di POTTINO che contiene delle affermazioni incisivamente indicative, riportiamo una serie di passi che parlano di concrete esperienze del mondo del diritto. Esaminiamo, anzitutto, le caratteristiche peculiari con cui si presenta la certezza nel diritto romano, quindi la crisi del diritto soggettivo nel mondo contemporaneo, le tragiche negazioni di esso (che sono negazioni dell'uomo, della sua personalità, della sua vita, della sua dignità) da parte dei totalitarismi, lo slargamento mostruoso del potere statale nella nostra epoca.

Nell'articolo del SEGNI è esaminato il processo presso uno dei totalitarismi moderni: il nazismo. L'articolo è un quadro sintetico dello stato, della dottrina e della legislazione processuale nazional-socialista, delle caratteristiche distinzioni fra legge e diritto, comunità e Stato, che per i nazisti avevano un significato tutto particolare, pregno di perniciose conseguenze per la persona e contro le quali l'autore vigorosamente protesta, criticando in particolare l'opera di G. Lenz: «Neue Grundlagen der Rechtsfindung», Hamburg, 1940. Il passo di Lorenzo Mossa (che si rivela moderato seguace della teoria del diritto libero e ammette la possibilità di creazione normativa del giudice nei casi di lacunosità) rivela la natura progressiva del moderno diritto privato e delinea nuove forme di normazione che accolgono tali istanze. Il passo è tratto da un articolo maturato nel clima della legislazione corporativa fascista: tuttavia i problemi posti, le soluzioni prospettate sono interessanti ancora oggi e attuali: si pensi, ad esempio all'efficacia dell'erga omnes dei contratti collettivi di lavoro, da poco accolta nella legislazione dello Stato democratico. Interessa, soprattutto, notare i caratteri di generalità e certezza, che il Mossa attribuisce alle nuove forme di normazione, i rapporti di questa con la autonomia privata, la necessità che si fissino in precisi istituti giuridici le rinnovate concezioni del diritto di proprietà.

BETTIOL, nel passo citato, espone il principio di stretta legalità e il ristretto campo di efficacia dell'analogia e della consuetudine nel diritto penale.

Segue un brano di DEL VECCHIO, che riassume le caratteristiche dello Stato di diritto.

Infine si chiarisce in che senso si parli di certezza del diritto; Lopez DE OÑATE, rispondendo all'esigenza di un punto fermo di riferimento in mezzo agli arbitri dell'autorità, di cui tanti tristi esempi ha fornito l'età contemporanea, individua nell'astrazione della norma, che è certezza, la specifica eticità del diritto.

Il CAPOGRASSI insiste sul concetto di certezza del diritto come certezza della azione.

Infine riportiamo un passo di uno scritto del NICOLINI, che, esprimendo alcuni dubbi sulla certezza come valore ultimo del diritto, ne mostra tuttavia la necessità. Per ultimi sono citati alcuni passi del nostro grandissimo Vico, che dà una impostazione teorica del problema, e le penetranti osservazioni di Alessandro PASSERIN D'ENTREVES, che mostra come la certezza sia un valore, che trova a sua volta fondamento in un valore più alto.

F. M.

S. TOMMASO D'AQUINO

Definizione della legge e necessità della sua promulgazione.

«...lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur». *Ia, IIae, XC, 1.*

«...necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem».

«...operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis». *Ia, IIae, XC, 2.*

«...lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae: Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in *notitiam* eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem».

Et sic... potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. *Ia, IIae, XC, 4.*

(dalla *Summa Theologiae*).

GAETANO POTTINO

Necessità della certezza del diritto

«La scienza del diritto... organizzazione della esperienza giuridica ai fini di una condotta secondo diritto; la condotta è possibile quando le condizioni di essa sono costanti. Il compito dell'intelligenza è proprio quello di ricercare il permanente e l'uniforme nell'esperienza, come condizione dell'agire. Le condizioni costanti della condotta secondo diritto sono per l'appunto la certezza e la pubblicità della legge. L'aumento della capacità discrezionale del giudice è di grave pregiudizio alla certezza del diritto».

(da «Diritto e matematica» in Bollett. dell'Ist. di Filos. del Diritto della R. Università di Roma, 1941, p. 32).

CARLO ALBERTO MASCHI

La certezza del diritto nel diritto romano e nel pensiero contemporaneo.

Chi intende studiare il problema della certezza del diritto nel mondo romano incontra subito una grave difficoltà.

La straordinaria latitudine del potere discrezionale del magistrato, quale si riscontra nel diritto romano classico e nel processo formulare (al quale intendono qui limitarsi) sembra agli antipodi di una concezione, che intenda assicurare la certezza del diritto.

Se il ius civile può essere sempre paralizzato da una denegatio actionis o da una exceptio, può essere radicalmente mutato attraverso le varie formule, che il pretore elabora in collaborazione con le parti, per proteggere nuovi, diversi rapporti, ignoti al ius civile; se la concessione di un'actio, di una exceptio, di una in integrum restitutio dipende sempre dal libero apprezzamento del magistrato, si può legittimamente domandare dove risieda la certezza del diritto.

Argomento, questo, che in realtà è stato addotto, da quei pochi studiosi che hanno affrontato il problema della certezza, per fornire un quadro disastroso della situazione. Il potere discrezionale dei magistrati giurisdicenti, il ristretto settore lasciato alla promulgazione statutale delle norme, il difettoso sistema di pubblicazione delle leggi e delle altre norme di origine statutale, il corrompersi — attraverso le copie frequenti — degli originali legislativi trascritti dagli archivi romani, fanno sorgere, si dice, non la certezza, ma l'incertezza del diritto.

Incetezza, si rileva, resa sopportabile soltanto dalla fiducia in una fiorente giurisprudenza.

Questi rilievi — universalmente noti — non possono essere messi in dubbio.

Ma un dubbio sorge per quanto riguarda la nozione di certezza del diritto, alla stregua della quale deve valutarsi la situazione romana.

Le più meditate conclusioni del pensiero contemporaneo mostrano che erroneamente si fa consistere la certezza del diritto nella certezza formale, esteriore, nella certezza intesa come semplice legalità e che invece essa deve intendersi come certezza sostanziale, cioè certezza dei principi fondamentali, interiori degli ordinamenti, nella certezza come obiettività.

Non è pertanto esatto affermare che non hanno raggiunto la certezza del diritto quegli ordinamenti che, come l'ordinamento giuridico romano, non si sono preoccupati di formulare una serie, apparentemente esauriente, di norme atte a prevedere tutti i possibili

casi. Perché è una illusione il pensare che la legge, o altre fonti equiparabili alla legge, possano dare la certezza del diritto.

L'insufficienza della legge appare in quelle concezioni medesime, che vorrebbero scorgere nella legge la soluzione del problema della certezza nei moderni ordinamenti positivi statuali. Si dice che la certezza in essi è garantita dalla «formula legale», dalla «legale e formale struttura della legge», ma quando si soggiunge, esattamente, che tale certezza è «più formale che sostanziale», si muove con ciò la più grave accusa alla legge per raggiungere la certezza.

Non solo la legge in se, ma il modo onde la legge opera, contraddice alla certezza del diritto.

Non dovrò qui ripetere i rilievi mossi alla continua legiferazione, per cui incessantemente leggi nuove si aggiungono alle antiche, né si sa chi tutte possa conoscerle compiutamente; per cui il legislatore «vuol prevedere tutto e legiferare su tutto» illudendosi che ciò valga a determinare tutti i possibili casi, quando invece «la frantumazione delle norme in infinite fattispecie crea più scappatoie di quante non ne precluda».

E ancora: se la legislazione, che viene intesa come la garanzia d'un singolo, può apparire, ma non sempre essere, garanzia contro l'arbitrio del giudice, resta la possibilità, il che è ancora più grave, di un arbitrio del legislatore.

Questo risultato mi sembra avere un valore universale e, a mio avviso, da esso si deve trarre una prima conclusione e alla stregua di esso si deve porre il nostro problema per quanto riguarda il diritto romano.

La prima conclusione è che, se i Romani hanno dato un posto esiguo alla legge, in genere alla statuizione scritta (un esempio significativo è dato dalla legislazione augustea: si è calcolato in una media di quattro leggi l'anno il numero dei provvedimenti legislativi leges, senatoconsulti, editti — emanati da Augusto in un cinquantennio di governo), non si può dire perciò che non abbiano posto o abbiano risolto negativamente il problema della certezza.

In secondo luogo siamo dunque autorizzati a chiedere se e come il mondo romano abbia sentito e risolto il problema della certezza.

a) Che sia stato sentito risulta da un'intima valutazione degli ordinamenti giuridici romani, ma anche da dati testuali: Cicerone in età repubblicana, taluni giuristi, come Nerazio in età classica, rilevano l'esigenza di iura certa».

b) come sia stato risolto, può essere qui indicato molto sommariamente. I Romani non si preoccupano di quella apparente certezza, la certezza formale, che è data dalla legge. C'è dunque una profonda ragione nel fatto — ben noto — che il popolo del diritto non è il popolo della legge.

Così anche si spiega la mancanza (nel periodo classico) di codificazione, di quel diritto codificato che è già vecchio sul nascere.

All'opposto, tutto lo svolgimento del diritto classico è teso al raggiungimento della certezza sostanziale.

Essa è data:

1) in primo luogo da un criterio generale, che serva quale norma per il comportamento delle parti e la valutazione del magistrato e del giudice; 2) è data inoltre (si vedrà tosto come) dallo stesso potere discrezionale del magistrato nella iurisdictio del processo formulare.

3) Quanto al primo punto, è da rilevare che un criterio sostanziale, inteso come norma generale di condotta, cui debbono adeguarsi il comportamento del magistrato e dei soggetti del rapporto giuridico, è non solo presupposto, ma formulato nelle fonti repubblicane e classiche.

I Romani lo esprimono col binomio bonum et aequum: i due termini si riferiscono all'utile e al giusto, ma non hanno significato distinto, bensì indicano un solo concetto di «conveniente alla vita», come ha inteso Perrozi. L'espressione è risalente. Plauto parla di aequum bonum, Cicerone di aequum bonum circa l'arbitrium rei uxoriae; l'antica formula fiduciae rachiude la frase esemplare: ut inter bonos bene agere oportet et sine fraudatione.

D'accordo che si tratta di situazioni specifiche e concrete. Ma gradualmente si sviluppa un costante adeguamento al bonum et aequum, attraverso, dapprima le actiones in bonum et aequum conceptae egli iudica bona fides, finché la nozione di bonum et aequum, da ipotesi concrete in cui ha una rilevanza specifica, finisce per diventare, insieme con la bona fides, espressione di una norma di condotta, che si richiede nei più svariati e frequenti negozi per un successivo processo di astrazione, opera della giurisprudenza classica più evoluta. Giunge a definire comprensivamente tutto il diritto sulla base del bonum et aequum (come nella celebre definizione di Celso) o a valutare il diritto, dal punto di vista realistico,

come attuazione della aequum et bonum (il che appare nella altrettanto celebre precisazione di Paolo).

Da una antica prassi del praetor peregrinus, anzi da una risalente esperienza romana, aequum et bonum, insieme con la fides, finiscono per essere riconosciuti come i supremi regolatori della condotta dei singoli nella società romana e negli stessi rapporti internazionali come dimostra il S.C. del 143 a. C. che dà ordine al giudice arbitrale di stabilire i confini tra Magnesia e Priene.

Ecco dunque un primo aspetto di una regola generale, cui non tutto lo antico diritto, in parte ancora trattenuto dal formalismo arcaico, si riduce, ma che tendenzialmente segna già una direttiva generale di sviluppo per il rinnovamento dell'antico ius civile.

L'identificazione dello sviluppo del diritto in una tendenza ad adeguarsi a una norma suprema, in cui le norme singole devono risolversi, appare anche in un'altra formulazione, di carattere comprensivo, che noi conosciamo attraverso una espressione relativamente tarda, alla fine della età classica, attribuita ad Ulpiano. Ma il concetto è più antico della sua espressione. Sono i celebri praecepta iuris, honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Neppure Albertario ha pensato di dichiararla interpolata. Essa trova riscontro in passi ciceroniani. Non si tratta di frasi retoriche né di norme etiche contrapposte alle giuridiche, come pensava Scialoja: i Romani li definiscono iuris praecepta: è il riconoscimento dottrinale, da parte della tarda giurisprudenza classica, di quel criterio generale sostanziale, che i veteres formulavano sulla base di esperienze concrete.

II) Ma questo supremo principio rimarrebbe pura speculazione se non esistesse un organo atto ad assicurarne l'attuazione.

E' appunto il potere del magistrato giurisdicente che assicura l'attuazione di quelle norme generali di condotta.

E se questo potere dei pretori raffigura un amplissimum ius (Gai, 1,6) esso ne significa potere arbitrario né è fonte di incertezza.

Perché:

a) nella massa del diritto consuetudinario la tradizione fa emergere iura, che sono divenuti certa propter vetustatem (come già rilevava Cicerone);

b) talune leges fondamentali costituiscono punti certi di orientamento sia per il magistrato che per il singolo;

c) una vigile giurisprudenza ispira il magistrato specie nel consilium, e, insieme con una sensibile opinione pubblica, lo controlla;

d) l'Edictum, che il pretore emana, non fa sorgere dei diritti soggettivi nei singoli, ma certo una aspettativa; il magistrato è sovrano nell'applicazione del diritto, può andare oltre l'Edictum, concedendo, mediante decreta, rimedi per casi non contemplati, ma prescindendo pure dalla discussa lex Cornelia del 67 (che per taluno costituisce un vincolo di diritto amministrativo o anche costituzione con cui il pretore è obbligato alla osservanza del suo Edicto, per altri ripugna al carattere e alla funzione della magistratura e pertanto si ritiene non rigorosamente applicata) è ovvio che il magistrato non emana l'Edicto, per non applicarlo, che la fides, che il magistrato pretende dai singoli, costituisce pure un vincolo fra magistrato e parti per l'osservanza dell'Edicto, che l'intercessio, da parte dei magistrati pari o superiori o dei tribuni, rappresenta una sanzione come alla violazione della fides da parte del magistrato, così a ogni suo possibile abuso.

Pertanto il meccanismo, operante attraverso l'Edictum e potere discrezionale, è una conciliazione di quanto sembra inconciliabile (e difatti risulta tale in altri ordinamenti, come taluni ordinamenti statuali contemporanei): la stabilità, cioè, propria delle norme positive precostituite, e la mutabilità, propria del potere discrezionale e della stessa annualità dell'Edicto.

Da questo angolo visuale acquista esatto significato la nota espressione ciceroniana che definisce l'Edicto lex annua, indicando con lex la stabilità e con l'aggettivo annua l'adattabilità dell'Edicto alle sempre nuove esigenze.

Tutti elementi che, dunque, concorrono a delineare una certezza sostanziale.

Si può trarre, allora, a nostro avviso, la conclusione che la certezza del diritto, nel mondo romano classico e nell'ambito del iudicium privatum, significa che il soggetto sa con sicurezza come il suo comportamento sarà qualificato e avrà tutela giurisdizionale. Chi agisce conforme alla bona fides, chi opera come inter bonos bene agere oportet et sine fraudatione, conforme al bonum et aequum, ai tria praecepta, ha la certezza che il suo comportamento otterrà tutela da parte del magistrato.

La certezza non consiste nella presupposizione di una serie di diritti soggettivi, che le codificazioni di ogni tempo pretenziosamente vogliono sup-

porre esauriente, e che il giudice dovrebbe automaticamente applicare, ma nel ricondurre il diritto a quei principi fondamentali di condotta, che il magistrato e le parti definiranno nel caso concreto e il giudice attuerà con la sentenza.

Pertanto quello che appare l'ostacolo principale, per riconoscere la certezza del diritto nel sistema romano-classico, è invece il mezzo originale attraverso cui i Romani giunsero a dare attuazione a un criterio sostanziale di certezza.

A nostro avviso, quantunque sia stato autorevolmente affermato il contrario, si raggiunge così la sicurezza (che il diritto abbia a prevalere nella lotta contro il torto) non senza o in opposizione, ma per mezzo della certezza del diritto.

Ci sembra che, in questo senso, il diritto romano abbia dato «avanti le tre» una risposta all'assillo della moderna speculazione.

(da «Ius», fasc. I, marzo 1959, anno X).

WIDAR CESARINI SFORZA

«Il problema del diritto soggettivo e la sua crisi negli ordinamenti totalitari».

Ognuno vede come sia già molto avanti, nei contemporanei stati autoritari, il processo di sostituzione della funzione al diritto di libertà nei suoi vari aspetti economici (libertà di lavoro e di produzione, libertà di commercio, libertà di consumo). Il cosiddetto interventzionismo statale significa che il privato individuo trova in determinate zone della sua attività, già compiute le scelte ad opera dello stato, il quale all'individuo impone, con comandi giuridici, i corrispondenti atti economici...

...è ben noto che secondo il materialismo marxista non la coscienza dà valore alla vita, ma la vita dà valore alla coscienza e la vita dell'uomo è quella della struttura economica alla quale appartiene. Così l'originale dottrina comunista ispiratrice del diritto sovietico considera come uomo concreto solo l'uomo collettivo, l'uomo tirato a milioni di esemplari perché inserito in rapporti uniformi entro i quali la volontà individuale, pur se cosciente, opera per fini che essa non determina. Quando l'interesse dell'individuo è così annientato, ogni differenziazione giuridica logicamente scompare. Ogni individuo, inserito al suo posto nei rapporti di produzione, è come una ruota in un meccanismo: ora la ruota potrebbe essere cosciente del suo compito e di quello delle altre ruote, ma non sarebbe essa a determinarlo.

Nell'interpretazione nazional-socialista dell'esperienza giuridica, quindi, è ignorato l'uomo in universale, si conoscono soltanto gli uomini razzialmente tedeschi nella loro situazione giuridica, la quale non è determinata dalla loro volontà, ma è stabilita oggettivamente. «La situazione giuridica» così un noto autore tedesco «non è un potere della volontà soggettiva ma un modo di concretarsi del diritto oggettivo». Il quale diritto oggettivo è concepito come la vita stessa della comunità di stirpe «nella sua forma e nel suo ordine», il che è quanto dire che il diritto non è regola di vita, non dovere essere, ma modo di essere, modo di vita. Nei voleri individuali e soggettivi si risolve questa vita in atto, ma i voleri soggettivi si oggettivano, si universalizzano, nel volere del Führer, supremo interprete del Volksgeist e della Rassenseele, dello spirito del popolo o anima della razza. L'appartenenza alla collettività in tante situazioni giuridiche è, dunque, legalizzazione insieme di diritto oggettivo e di diritto soggettivo, ma questo, staccato dal primo, non significa niente, e, concepito come concretarsi del diritto oggettivo, significa, naturalmente, funzione. Così si parla ancora di diritti soggettivi pubblici, ma intanto essi vengono considerati esercitabili, in quanto l'esercitarli significa adempiere a una funzione statale. Concetto, questo, estensibile all'esercizio dei diritti privati, una volta ammesso che tutto ciò che l'individuo fa nello Stato, come membro della collettività statale, non possa non servire agli interessi collettivi o pubblici, che lo Stato tutela...

Tutte le presenti e passate trasformazioni, deformazioni, negazioni, del diritto soggettivo rivelano che a un dato momento è sorto un problema, che si è variamente cercato di risolvere: il problema del come fondare il diritto soggettivo sull'oggettività, senza distruggere la soggettività, del come fondarlo su questa ultima senza distruggere l'oggettività... il problema non è più di sapere se il diritto soggettivo è ancora o no concepibile, ma di vedere, in una data forma, di convivenza politica, quali volontà lo pongano in essere.

Ogni uomo cosciente può verificare in se stesso se e quanta volontà sua egli porta e pone nei suoi rapporti col prossimo, nella sua famiglia, nei suoi uffici, nei suoi studi, nella sua vita

civile, nel suo Stato; se e in che misura egli è libero. Ed è allora possibile che le offese alla sua libertà egli le senta più come un rimorso che come un rimpianto.

(da *Avventure del diritto soggettivo in Boll. dell'Ist. di Filos. del Diritto della R. Università di Roma, 1941*).

ANTONIO SEGNI

«Il diritto processuale nella Germania nazista».

La legge (secondo la citata opera di Lenz, N. d. R.) è una forma di organizzazione (emanata dallo Stato) dei rapporti umani, accanto ad altre forme di organizzazione, il diritto non è norma, ma principio vitale di ogni comunità di uomini (da questi principi si deduce la negazione del diritto subiettivo, sostituito con il concetto di posizione giuridica; la modificazione del concetto di negozio giuridico). I.e argomentazioni del L. a sostegno di questa concezione, piuttosto di ordine politico che giuridico, mi paiono di valore assai discutibile. Priva di valore pratico e teorico, poco più che una illusione verbale, è la distinzione tra legge (dello Stato) e diritto, tra Stato e comunità. Questo diritto della comunità (che non ha organi) si esprime solo dallo Stato, nelle sue leggi, in un regime monopolistico come diritto della comunità: è una illusione che addotta a dare una giustificazione morale al monopolio stesso e alla soppressione di ogni diritto dei membri della comunità stessa, anche nel campo del processo...

Si nega anzitutto che processo sia un rapporto giuridico, perché ciò equivarrebbe a porre sullo stesso piano, come soggetto di un processo, giudice e parti: le parti potrebbero essere soggetti del processo solo se concepite come organi dello Stato. Nel processo nazional-socialista il giudice ha una diversa funzione da quella che aveva nello Stato di diritto; le costruzioni giuridiche del processo non vedono la realtà. Il processo è uno dei modi nei quali lo Stato esercita il suo potere (Macht), che non è semplice esercizio di facoltà che gli spettano come soggetto di diritto, ma concreta condizione di vita della comunità ed ha natura politica...

Nella giurisdizione così intesa, la funzione del processo non è limitata alle parti: essa interessa tutta la comunità, della quale il giudice deve trattare il diritto. Questa comunità è sempre presente potenzialmente nel processo e il giudice deve tener conto di ciò nel giudicare. Il processo, a questa costruzione (che prescinde dal concetto di Stato — persona giuridica, e di rapporto processuale come comunemente inteso) non sarebbe puro rapporto di forza; sarebbe sempre un rapporto di diritto, perché in esso si tratta di trovare il diritto della comunità e perché in questa opera collaborano lo Stato e le parti; il rapporto fra giudice e parti è giuridico come il rapporto tra Stato e comunità; è giuridico il processo perché è un avvenimento della vita dell'ordinamento che è giuridico...

Quanto dice il L. non è in nessun modo conciliabile col diritto positivo italiano e (mi pare) col tedesco: interessa dal punto di vista della teoria generale del processo. La conclusione del L. è (come è facile capire) che il giudice non è vincolato dalla legge, ma la sua argomentazione è tutt'altro che corretta e persuasiva. Se il giudice arriva alla convinzione che la legge contrasta con il diritto della comunità, egli non è tenuto ad osservare la legge: infatti il giudice, nel giudicare, deve mettersi nella posizione di membro della comunità: interpretare il diritto di essa; interpellare (ma ciò, dice il L., teoricamente è in ispirito) i membri della comunità; per questi membri della comunità risponde il legislatore, che è autorizzato a interpretare la volontà nel legiferare e anche nel giudicare. Sembra dunque che (per quanto non chiaramente) il L. voglia legittimare l'intervento diretto del legislatore nel giudicare singole controversie: il che per il L. sarebbe anche giustificato dal fatto che la legge (e cioè il legislatore!) non è norma, ma giudizio fatto una volta per tutte, su determinati casi: e quindi il legislatore sarebbe capace di giudicare in concreto. Che la legge sia giudizio e non comando spiegherebbe anche come, secondo il L., non si possa parlare di applicazione della legge. Il giudice deve ricercare la sentenza contenuta nella legge: alle singole norme il giudice non è legato, ma solo al giudizio contenuto in esse.

Ho l'impressione che il Lenz abbia dimenticato una umile realtà, che è quella della quale vive il processo: che vi è un tizio che chiede giustizia, e che lo Stato deve dargli ragione, se l'ha. In questo consiste, mi pare, fare giustizia: dare ragione a chi l'ha. E' stato detto che uno scienziato, che fosse matematico e fisico perfetto, ma totalmente ignorante di biologia, probabilmente dimostrerebbe che non esistono molecole quali le proteine, e che

la vita è inconcepibile perché esse non si accordano con le leggi che regolano la materia vivente: e tuttavia la vita esiste. Così esiste questo povero tizio, al quale si tratta di dar ragione o torto, e che finisce per essere soppresso, o considerato come inesistente, da chi si abbandona a concezioni, quali quelle del L. e le sviluppa ignorando la realtà. Questa (anche se umile) realtà deve essere considerata, perché il processo non divenga una organizzazione mostruosa ed irrealistica, come fu del processo fridericiano, ad esempio.

(da: «*Alcuni orientamenti della dottrina processuale tedesca*» in *Riv. di Diritto Commerciale*, 1941, p. 77).

LORENZO MOSSA

Traduzione in nuove forme certe dell'evoluzione del diritto privato.

II, 4 L'organizzazione dei sindacati e corporazioni è la costituzione degli organi che danno questo getto di norme, ma non è il punto di riferimento o di valore della fonte, che possiede virtù propria ed originaria; essa ha ormai i caratteri di generalità e di certezza che sono peculiari di ogni diritto positivo.

III, 6 La creazione di norme... può involgere un contenuto puramente normativo (normazione di usi e condizioni di contratto) ma anche a sfondo precipuamente economico (contingentamento scala di prezzi etc.). Tra il contratto individuale e la vera codificazione, si pone dunque la normazione economica, quale fonte di norme, ma eventualmente di obblighi. Dipende dalla destinazione effettiva della volontà, normativa o di obbligazione, od

po è corso dalle correnti che si sprigionano dai campi vicini. Anche il diritto agrario, in realtà, il diritto più lento e tradizionale, è animato da correnti di modernismo, e positivamente avviato a congiungersi, per i suoi contratti di massa, con il diritto del lavoro e dell'economia. Si avvinse ai tipi legislativi e ai metodi singolari, e la sua autonomia non è, a vedere in fondo, che necessità di portarsi ad un grado analogo a quello dei nuovi diritti.

Al diritto civile propriamente detto non rimane che il campo dei diritti reali, e una sfera limitata del diritto di obbligazione. Al di fuori del diritto della economia, del diritto commerciale, del diritto del lavoro e del diritto agrario, ben poco spazio rimane al diritto contrattuale. La disciplina generale e astratta delle obbligazioni sarà nel prossimo futuro la parte preponderante del diritto civile di obbligazione, limitato al minore traffico giuridico.

Il diritto contrattuale commerciale, agrario e dell'economia, rinnoverà con la forza espansiva dell'esempio e della necessità, il diritto del minore traffico. Il pensiero sociale, penetrato, per la potenza della massa, in quei diritti a base collettiva, non si fermerà innanzi all'individualismo del minore traffico, ma ne ricaverà i temperamenti indispensabili alla libertà dell'individuo. Il movimento sociale non può intendersi unicamente in rapporto ai diritti reali. In essi, costituiti nell'Arca Santa dell'individualismo giuridico, e la trattazione dei più rigidi diritti di signoria, la traccia del pensiero sociale è più evidente, come era più necessaria. La concezione della proprietà, quale bene sociale, non semplicemente individuale, sotto le necessità vitali

ambientali, ma, anche senza la massima che non c'è erato senza legge, il giudice non potrebbe ricorrere ad un principio consuetudinario per ravvisare una fattispecie delittuosa o per applicare una sanzione. La consuetudine non può, invero, senza un espresso riconoscimento legislativo, creare nel nostro ordinamento norme penali ed il giudice non può estenderle analogicamente per il divieto dell'art. 4 delle disposizioni preliminari al codice civile (art. 14 del C. C. 1942 N.d.R.).

La massima dell'art. 1 del C. P. sotto tale aspetto ribadisce e conferma in modo esplicito il principio che la consuetudine non è fonte autonoma di diritto e riafferma la disposizione dell'art. 4 delle pre-leggi che vieta il procedimento analogico in materia penale. Si può anche lusingare il principio in esame, mettendolo in relazione al problema tanto discusso delle lacune dell'ordinamento giuridico. Nell'ipotesi in cui si presenti al giudice da risolvere un caso concreto che non trova la sua adeguata fisionomia in una disposizione di legge, in base all'art. 3 delle disposizioni preliminari (art. 12 del C. C. 1942 N.d.R.) egli è tenuto a disciplinarlo in via analogica o a ricorrere ad un principio generale di diritto. Ma, se non è possibile l'espansione logica di una o più norme sino a racchiudere nel loro ambito una fattispecie simile a quella espressamente disciplinata, deve il giudice rifiutare la sentenza ed essere punito per reato di denegata giustizia? E' questo il punto centrale del problema delle lacune, su cui sono tanto discorsi i pareri: qualora, però, si riconosca la inconsistenza di una distinzione tra l'ordinamento legislativo da una parte e l'ordinamento giuridico dall'altra, e ci si limiti ad una indagine di diritto positivo, si può ritenere che le attività che non cadono sotto una disposizione di legge sono disciplinate dalla norma generale esclusiva, la quale scaturisce dal complesso delle norme giuridiche particolari, ed esclude qualsiasi limitazione per le attività predette.

L'ordinamento giuridico non contiene degli spazi vuoti e a maggior ragione, per l'art. 1, il ramo del D. P. A quei penalisti che sono di parere diverso, il Manzini giustamente dice come non debbano confondere il criterio politico per il quale una legge può essere considerata imperfetta, con il criterio giuridico che non ammette lacune nelle leggi. Sotto tale aspetto, l'art. 1 del codice chiude l'ordinamento penale e rappresenta un limite effettivo all'operare dei giudici, i quali non possono riconoscere carattere delittuoso a una condotta umana o punire la medesima senza una espressa norma di legge.

L'opinione del Massari che il principio *nullum crimen sine lege*, pure avendo in sé un altissimo valore politico, pure costituendo un criterio di nomotesia di regola praticamente non trascurato, e fonde la sua energia giuridica in veste di norma interpretativa, smantella la sua rigidità e riconosce alla consuetudine la capacità di creare norme penali incriminatrici e al potere giudiziario la facoltà di legiferare. Un reato ipotizzato o una sanzione giustificata dalla consuetudine rappresentano, invece, nel nostro ordinamento giuridico una contraddizione in termini e costituiscono da parte dei magistrati una arbitraria violazione dei loro doveri, perché il legislatore ha sottratto alla influenza della consuetudine la creazione di fattispecie delittuose e la determinazione delle sanzioni, limitando la sfera di attività della magistratura. I principi *nullum crimen nulla poena sine lege*, che nel campo del diritto penale furono la espressione dell'individualismo e liberalismo del secolo XVIII, rappresentano tutt'ora un limite alla attività dei giudici, pur notandosi in vari paesi con il tramonto delle dottrine liberali, una accentuazione degli interessi comuni a scapito degli individuali. Con ciò, evidentemente, non si esclude la possibilità che i giudici colpiscano sempre una condotta, prevista dalla legge come reato, con una sanzione quantitativamente identica entro il limite massimo e minimo della medesima, astrattamente previsti dal legislatore. Si tratta di poteri discrezionali del giudice che si applicano sempre nella cornice legislativa, senza uscire dai limiti della medesima. Non si può dunque parlare di consuetudini formatesi nella sfera dei poteri discrezionali, perché esiste una disposizione massima e minima da applicarsi alla realizzazione di una fattispecie delittuosa.

(da: «*L'efficacia della consuetudine nel diritto penale*». Milano 1931, p. 12 e ss.).

GIORGIO DEL VECCHIO

Lo Stato di diritto

L'attività legislativa dello Stato, esercitandosi sulla base e in funzione dei diritti naturali dell'individuo, non ha alcun limite nel suo oggetto, se non quello che le deriva da questo indeclinabile presupposto. Inesatta è dunque

(continua a pag. 8)



insieme congiunta. Forse per questo la normazione economica non è, come a prima vista sembra, proiezione della normazione del lavoro, ma concentra in sé altre possibilità. Intanto come problema vivo ed immediato, si presenta quale normazione obbligatoria, collaterale alla codificazione. Con la possibilità di un attrito e la conseguente prospettiva di diversa gradazione ed efficacia su rapporti comuni o coincidenti. Non si potrà certamente pretendere che obbligatorietà della normazione economica significhi assoluta illimitabilità delle norme. La autonomia privata è legge angolare della società, e la normazione economica non può sopraffarla mentre può ben dettare principi o norme inderogabili. Il fatto genetico della normazione non importa, d'altronde, passaggio dal diritto privato al pubblico, e non cancella quel potere privato di disposizione giuridica, che è la chiave del diritto privato. Nella normazione vi sarà dunque, espresso o inespresso, diritto cogente e diritto dispositivo...

III, 7 «La trasformazione del diritto privato, lenta ma sicura, si accentua sotto l'influsso del diritto del lavoro e dell'economia».

L'autonomia delle grandi parti del diritto privato, non è mai nociva, ma permette un diverso ritmo di evoluzione, senza nuocere al progresso comune. Il diritto civile trasmette i suoi dogmi e riceve dai nuovi rami del diritto orientamenti, metodi, e quel senso della socialità che costituisce l'eccellente mezzo per il mutamento, almeno sostanziale, delle regole di diritto. Quando poi non consideriamo il diritto civile che quale parte, sia pure conspiciua, del diritto privato, il suo cam-

della nostra nazione, sotto la mutata visione della vita comune, dei fini dello stato, e l'affermarsi del diritto personale delle classi del lavoro, si estende e sopra ogni cosa si precisa positivamente. Da una vaga sensazione sociale si sale a uno istituto giuridicamente rinnovato, nel quale il diritto soggettivo è perenne, ma con diverso contenuto.

(da: «*Modernismo giuridico e diritto privato*» in *Arch. di Studi Corporativi* 1930, pp. 259-282).

GIUSEPPE BETTIOL

Il principio di stretta legalità e la posizione dell'analogia e della consuetudine in diritto penale.

Il principio *nullum crimen sine lege* sancito dall'art. 1 del codice penale ha, senza alcun dubbio, un altissimo valore politico, perché continuerà a costituire il presidio massimo per la libertà dei cittadini, la quale non può essere penalmente limitata, se non in seguito ad un espresso divieto del legislatore, né con sanzioni che non sieno state antecedentemente da questo stabilite. Tale principio enunciato, per la prima volta, al tempo della rivoluzione francese, quando la consuetudine è ritenuta fonte indipendente di diritto, onde sottrarre all'influenza della medesima il territorio penale e garantire la libertà personale dei cittadini dall'attività degli organi giurisdizionali. Ora, la situazione è mutata: non solo la libertà individuale è circondata da guarentigie legislative che, tramandateci dai regimi liberali, si sono adeguate alle nuove condizioni

(continua da pag. 7)

che la dottrina sopra accennata, che assegna allo Stato come unico fine il diritto; il vero è, invece, che lo Stato deve operare sul fondamento del diritto, e in questo senso noi pure affermiamo che esso dev'essere «Stato di diritto», o meglio «di giustizia». Ufficio dello Stato non è soltanto impedire le offese dei diritti individuali (come se esso fosse semplicemente, come fu detto, «Stato carabiniere» o quasi «guardiano notturno»); ma, oltre di ciò, assicurare e promuovere lo sviluppo di quei diritti in tutte le molteplici direzioni dell'attività si dell'individuo, come nelle unità sociali alle quali egli partecipa. Ciò spiega come al naturale evolversi dell'attività umana debba corrispondere un progressivo incremento di quella dello Stato; poiché il diritto dà norma regolatrice alla vita in tutte le sue manifestazioni, e lo Stato è appunto l'organo del diritto. Mentre si avvera tale incremento (che di fatto si osserva negli Stati più progrediti), si afferma altresì l'esigenza che lo Stato si astenga dall'opprimere le coscienze e non ne impedisca le libere esplicazioni. Il che è precisamente la parte di vero che si contiene nelle istanze individualistiche per la limitazione dell'intervento dello Stato. Ma forse è improprio parlare qui di limitazione, salvo che in senso del tutto relativo; poiché in verità non vi è alcuna abdicazione dello Stato né alcuna reale diminuzione del suo potere da che questo si esercita, anziché nell'opprimere, nel riconoscere e garantire i diritti fondamentali della persona; primo dei quali è appunto la libertà di coscienza.

Sempreché rimangano inviolati questi principi, lo Stato può dunque e deve dirigere la sua azione verso il fine supremo, che è il bene comune od universale, senza alcuna restrizione o eccezione. Tale fu, come è noto, l'insegnamento platonico-aristotelico, e tale anche quello di S. Tommaso d'Aquino; alle quali dottrine classiche possiamo dunque, in un certo senso, tornare, sebbene i diritti individuali non abbiano avuto in esse il rilievo che debbono avere in una moderna teoria dello Stato, come appare anche dalle recenti Encicliche pontificie.

Di quanto momento sia, per la struttura dello Stato legittimo o di giustizia, l'eguale diritto di tutti i cittadini di partecipare alla formazione delle leggi, abbiamo dianzi veduto. Così questo come gli altri diritti fondamentali non sono però altro che conseguenze, specificazioni od aspetti della dignità propria dell'umana persona per la sua spirituale natura; di guisa che non sarebbe erroneo il considerarli tutti, unitariamente, come un solo diritto. Ma l'unità sostanziale non esclude una considerazione distinta, in quanto tali diritti rappresentano diverse estrinsecazioni dello stesso principio: così come sono possibili contro di esso differenti specie di minacce e offese.

(da «Lo Stato» Roma 1953, ed. Studium)

GIUSEPPE CAPOGRASSI

«Imperativo morale e imperativo giuridico».

La legge etica che con l'imperativo giuridico ha salvato l'azione assicurandola nella sua verità e nella sua vita, deve assicurare nella sua verità e nella sua vita l'azione profonda del soggetto, quella per cui il soggetto è soggetto... La legge morale continua la legge giuridica. La legge morale, quella verità e quella vita che l'imperativo giuridico rivela e afferma nell'azione, la rivela e l'afferma nella volontà profonda del soggetto...

Così mentre l'imperativo giuridico salva l'azione, l'imperativo morale salva l'agente.

(da «Analisi dell'esperienza comune», p. 165).

GIUSEPPE CAPOGRASSI

La certezza del diritto come certezza dell'azione.

...Questi singoli atti (gli atti giuridici, N.d.R.) suppongono, per così dire, un atto preliminare e fondamentale, con il quale tutto il mondo del diritto, con i suoi principi, le sue norme e sistemi di norme, le sue istituzioni è nato. Quei singoli atti hanno per indeclinabile supposto questo mondo così formato, che è proprio il mondo concreto positivo effettivo del diritto. E perciò hanno per indeclinabile supposto quell'atto preliminare e fondamentale, che è cosa concretissima, concreta come quei singoli atti, anzi talmente concreta che si è rivolta la ricerca del Lopez: la certezza della quale egli parla, è appunto la certezza intrinseca con cui l'azione si costituisce come se stessa, in se stessa, e nel mondo sociale, vale

a dire è la certezza che sta alla radice di tutto il mondo del diritto, a cui è affidata il nascere e il mantenersi stesso del diritto come mondo pratico, come specifica esperienza.

(dalla prefazione a «La certezza del diritto di Lopez de Oñate», Roma 1950).

FLAVIO LOPEZ DE ONATE

La certezza specifica eticità del diritto

Se questa certezza dell'azione non è garantita, finisce, si dissolve il mondo sociale come unità di valori e di voleri e si distinguono, e rimane o una realtà di frammenti o una realtà di indistinzioni. La certezza del diritto è invece certezza dell'azione, perché è la garanzia dell'azione. La norma deve essere preordinata, fissata, certa, costantemente valida... proprio perché in essa si realizza una sua specifica eticità, in cui la moralità dell'azione come moralità del soggetto deve compirsi. Si è detto che il diritto è norma tecnica, e si è creduto poi di integrare questa dottrina concependo il diritto come norma tecnica per la disciplina della giuridicità, intesa quest'ultima come *giuridicità naturale*. Ed è vero che il diritto è una tecnica, ma non nel senso anzidetto: esso è la tecnica dell'azione, perché porta l'azione nel mondo sociale, perché rivela l'azione per quello che è al mondo sociale e a se stessa.

Anche è stato detto acutamente che nella certezza del diritto è la sua equità, ed è intuizione della quale va tenuto conto; ma veramente nella certezza del diritto è da riscontrarsi piuttosto la sua tecnicità, cioè la sua rispondenza al fine, cioè ancora i mezzi per piegare l'azione a presentarsi nella sua universalità e nella sua verità. Si potrebbe aggiungere, accogliendo e svolgendo qualche intuizione di illustri giuristi, che il diritto è la *verità sociale* dell'azione, nella certezza che la verità presenta.

La pretesa antinomia tra legalità ed equità trova qui finalmente la sua soluzione; proprio per la natura del diritto specularmente identificato, la giustizia non può realizzarsi che nella norma rigida e astratta, che deve essere certa. In questa astrattezza è la precisa concretezza dell'esperienza giuridica, e solo attraverso questa certezza è possibile che essa realizzi la giustizia. Nella certezza consiste dunque la specifica eticità del diritto.

(da «La certezza del diritto», Roma 1950, p. 176 e s.).

UGO NICOLINI

Verità e certezza del diritto

Il problema fondamentale sta, dunque, nel dubbio se debba prevalere la certezza del diritto o la verità del diritto.

Teoricamente non vi è dubbio che la verità prevalga sulla certezza, come ogni bene assoluto prevale sul bene relativo. Praticamente però — voglio dire storicamente — riterrei che si debba dare la preminenza alla certezza del diritto: giacché nel tentativo di perseguire la verità del diritto, mentre si darebbe luogo ad un bene maggiore, si aprirebbe per lo più la strada ad un male peggiore.

Si è detto che nella legalità o certezza sta l'eticità stessa del diritto. E questo, storicamente, è oggi, credo, innegabile. Infatti una concezione finalistica del diritto, una giurisprudenza degli interessi — come usa dire; e qui parlo naturalmente degli interessi morali del giudice giurista — avevano piena possibilità di coesistere con la certezza del diritto (il che vuol dire con la libertà degli individui, egualmente sottoposti alle medesime leggi, uniformemente interpretate) soltanto in età remote. Oggi non più.

Nel mondo medievale, che accettava tutto un armonico sistema di norme e principi morali, anzi religiosi, appoggiati e consacrati dalla autorità della Chiesa cattolica, universalmente riconosciuta come depositaria ed interprete della verità, in un mondo che, senza discussione alcuna, tali norme accoglieva nel complesso ordinamento giuridico vigente come elementi integranti di esso, anzi dominanti, era felicemente possibile la costante coincidenza di legalità e giustizia. Legge vera era ritenuta soltanto quella giusta, cioè corrispondente, o per lo meno non contraddittoria, ai superiori principi di giustizia, che la Chiesa definiva, con autorità da tutti accettata, e interpretava in forma comunemente ritenuta autentica. Un giudice, che rifiutasse di applicare una legge ingiusta o interpretasse la legge positiva secondo principi morali non codificati dallo Stato non usciva dall'ordinamento giuridico. Era questo un principio fondamentale anche se di fatto talora difficile ad essere attuato. Tale libertà del giudice di attingere fuori dal diritto statale non poteva dar luogo a pericolosi arbitrii; comunque della bontà o validità dei principi morali, seguiti per integrare o interpretare la legge, il giudice superiore, au-

torizzato a decidere anche su questo, poteva giudicare; e non già alla stregua di una sua personale concezione etica o religiosa, ma in base a principi ed a norme certe e vincolanti.

Rotta l'unità religiosa medievale e diffusasi l'esigenza della libertà di coscienza, tradottasi poi in garanzie giuridiche di libertà; spinto questo principio di autonomia individuale fino al punto di non ammettere, neppure su basi nazionali, una definizione di ciò che è veramente proprio e comune agli uomini, e, come tale, vincolante per tutti, svanì la costante coesistenza della certezza del diritto e del riconoscimento di un diritto naturale. Il comune sentire e la comune coscienza non sostennero più il mirabile edificio. Di più, avvenne che la Stato rivendicò espressamente piena autonomia dalla Chiesa; volle uscire dai suoi confini naturali; fece propri i compiti che erano della religione e della morale; costituì una sua etica e tentò, naturalmente, di imporla ai suoi sudditi.

Ecco allora che finalismo giuridico e coscienza teologica dell'ordinamento giuridico diventerebbero un'arma pericolosissima nelle mani del giudice (la recente esperienza tedesca ce ne dà una prova concreta e sanguinante). L'integrazione o la interpretazione libera della legge nel mondo attuale sarebbero basate ormai sulla coscienza individuale del giudice, non più su quella collettiva; nessun principio, riconosciuto come elemento vivo e vivificante dell'ordinamento giuridico, sorreggerebbe e limiterebbe il potere del magistrato: il giudice superiore non potrebbe correggere quello che diventerebbe un potere incontrollabile. E accanto a casi in cui il giudice saprebbe liberamente raggiungere la verità del diritto, si avrebbero casi — e certo più numerosi — in cui il giudice calpesterrebbe la giustizia: facendo venir meno così quel minimo di garanzia di giustizia che sta nella eguale applicazione della stessa legge a tutti i cittadini, cioè nella certezza del diritto o legalità, presidio essenziale della libertà degli individui.

Che se poi il giudice libero è portato — come è fatale — ad integrare ed a interpretare la legge positiva alla stregua delle ideologie e dei fini politici del momento; a piegarsi al volere dei governanti, ai quali la cosiddetta libertà del giudice — libertà nei confronti della legge — serve come il mezzo più idoneo per mettere in atto praticamente, nei singoli casi, la loro volontà, che dovrebbe essere volta soltanto alla esecuzione di una legge ricevuta dal potere legislativo; allora cadrebbero nel nulla non solo l'indipendenza dei magistrati, ma anche la superiorità del legislativo sull'esecutivo, la sovranità della legge e, con tutto questo, la libertà dei cittadini, non più egualmente soggetti ad una identica legge, preventivamente disposta per tutti i casi futuri.

In omaggio a questi principi di eguaglianza e di libertà, di certezza del diritto e di legalità (principi che pur avendo una loro intrinseca eticità, possono evidentemente costituire garanzie puramente formali) dovremo quindi rinunciare ad ogni ricerca della verità del diritto cioè della giustizia sostanziale? A parte il fatto che, come si disse, questa ricerca può portare un danno maggiore dell'eventuale vantaggio, si osservi come qui soccorra, in parte almeno, il principio democratico.

In uno stato ordinato democraticamente la garanzia della certezza del diritto, o della legalità, si fa più sostanziale e tende a divenire garanzia di giudizio reale. Qui infatti la legge, che è la vera sovranà, è voluta da coloro su cui la legge stessa grava, con le sue limitazioni alla naturale libertà di ciascuno; o, meglio, è voluta dalla maggioranza.

Se oggi non possiamo tranquillamente ammettere che si integri ed interpreti la legge positiva servendosi delle superiori norme di giustizia; se purtroppo il mondo moderno, ove l'uomo non si attiene unanimemente ad una certa concezione morale e religiosa, di fatto più non consente al giudice di saggiare la bontà della norma statale sulla pietra di paragone delle norme naturali e di restare legato soltanto alla vera lex alla lex iusta: saremo costretti ad accontentarci di considerare il giudice legato alla legge che presumiamo giusta, per essere stata voluta da tutti, o dai più.

GIOVAN BATTISTA VICO

Vero e certo nel diritto

«Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attendere al certo, perché, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza. (I, II, IX)».

«La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'uomo arbitrio, onde viene la coscienza del certo».

Questa dignità per la seconda parte diffinisce i filologi essere tutti i grammatici, storici, critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti de' popoli, così in casa, come sono i costumi e le leggi, come fuori, quali sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerci».

Questa medesima dignità dimostra aver marcato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi; lo che se avessero fatto, sarebbero stati più utili alle repubbliche e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa Scienza. (I, II, X)».

«Il certo delle leggi è un'oscurità della ragione unicamente sostenuta dall'autorità, che le ci fa sperimentare dure nel praticarle, e siamo necessitati praticarle per lo di lor «certo», che in buon latino significa «particolarizzato» o, come le scuole dicono, «individuato»; nel qual senso «certum» e «commune», con troppa latina eleganza, son opposti tra loro».

Questa dignità, con le due seguenti diffinizioni, costituiscono il principio della ragion stretta, della qual è regola l'equità civile, al cui certo, o sia alla determinata particolarità delle cui parole, i barbari, d'idee particolari, naturalmente s'acquetano, e tale stimano il diritto che lor si debba. Onde ciò che in tali casi Ulpiano dice: «lex dura est, sed scripta est», tu diresti, con più bellezza latina e con maggior eleganza legale: «lex dura est, sed certa est». (I, II, CXI)».

«Il vero delle leggi è un certo lume e splendore di che ne illumina la ragion naturale: onde spesso i giuriconsulti usano dire «verum est» per «aequum est»».

Questa diffinizione come la centundecima sono proposizioni particolari per far le prove nella particular materia del diritto natural delle genti, uscite dalle due generali, nona e decima, che trattano del vero e del certo generalmente, per far le conclusioni in tutte le materie che qui si trattano. (I, II, CXIII)».

(da «La Scienza Nuova Seconda»).

ALESSANDRO PASSERINI D'ENTREVES

Limiti del diritto positivo: valori e norme nell'esperienza giuridica.

...Le leggi altro non sono che il risultato di una ricerca di chiari e definite misure di valutazione ogni qual volta sorga il problema dell'azione. Questo è forse il momento di richiamare la profonda osservazione mossa dal Vico intorno al verum e al certum nel diritto.

La «verità» delle leggi, a giudizio del filosofo italiano, è il valore morale che in esse si contiene: «è un certo lume e splendore di che ne illumina la ragion naturale». Ma la considerazione di questo necessario elemento morale nel diritto non deve escludere quella di un altro e non meno necessario dei suoi aspetti ossia l'apparenza di durezza che i valori vengono ad assumere quand'essi si calano nella legislazione positiva, quando si particolarizzano e per così dire imprigionano in un sistema di norme autoritarie.

«Il certo delle leggi è un'oscurità della ragione unicamente sostenuta dall'autorità, che le ci fa sperimentare dure nel praticarle, e siamo necessitati per lo di lor «certo»» (Vico, Scienza Nuova Seconda (1744), CXI).

Se queste considerazioni sono riconosciute valide, forse noi possiamo avere un argomento con cui persuadere tanto il giurista quanto il moralista che le vecchie speculazioni intorno al diritto naturale non erano del tutto prive di fondamento. Il giurista è l'uomo del certum. E' giusto che egli sia tale, che egli sottolinei la dura lex sed lex, il vantaggio delle leggi sia pure imperfette a confronto dell'assenza di ogni legge. Ma la sua certezza può essere soltanto una certezza relativa.

Nuovi valori possono sorgere, che sfidano l'ordine esistente e domandano con insistenza il loro riconoscimento. Esistono altri ordinamenti giuridici, fondati sopra premesse differenti, e che tuttavia si assicurano l'obbedienza degli uomini. O può darsi che la «certezza» dell'ordinamento giuridico sia inadeguata, che persino il sistema di leggi il più «completo» ed «esclusivo», non riesca a prevedere tutte le possibili eventualità. In tutti questi casi lo studioso del diritto si rende penosamente conto dei limiti della sua «certezza». E' questa la ragione per la quale le pretese del diritto naturale sono per lui così imbarazzanti. Egli è costretto a rendersi conto dell'incessante dialettica dei «valori» e delle «norme», del verum e del certum. Egli deve ammettere che il piano ultimo di validità del diritto può consistere soltanto nei valori che in esso si incarnano.

(da «La dottrina del diritto naturale». Comunità, p. 162 e ss.).

Vivere il proprio canto

C'è una semplice frase nella notissima vita del piccolo S. Placido che dice: «L'ufficio per lui è cantare la propria vita e vivere il proprio canto. La liturgia gli mette in bocca delle parole che egli non avrebbe mai osato pronunciare. La parola foggia il suo pensiero e il pensiero plasma il suo essere. Così la liturgia cade su di lui come uno stampo, e, dopo averlo trasformato, ritorna a salire a Dio, come una voce di lui, piccolo Placido».

Dio ha voluto che Cristo ci redimesse ed elevasse la preghiera di impetrazione e di lode a nome di tutti, ma anche che ognuno di noi entrasse volontariamente e consapevolmente in questo movimento di amore adorante di Cristo verso il Padre. La Liturgia della Chiesa non sostituisce l'atto di culto celebrato da Gesù sulla terra, ma è lo stesso atto che si estende a tutto il genere umano. Così non c'è liturgia senza comunione di vita con Lui. Così pure, se vivere la vita cristiana è vivere in Cristo, nella Chiesa, per lodare il Padre, la liturgia non è un momento a parte della nostra vita spirituale. «Vivere il nostro canto e cantare la nostra vita». La liturgia non solo è un atto di culto, ma è azione trasformante della nostra vita, perché tutto divenga atto di ringraziamento, di lode, di amore, cioè divenga preghiera nel senso più completo.

Io non credo che ci siano stati santi senza vita liturgica. Ci sono correnti di spiritualità che portano l'attenzione sulla pietà personale più che sulla pietà liturgica. Considerando la seconda come il culto ufficiale, e notando come esso possa essere svuotato del suo contenuto e non dire quindi niente alla vita di ciascuna persona, si è creduto di sottolineare l'aspetto più ascetico della pietà. «La "pietà ascetica" accentua maggiormente per la perfezione gli sforzi soggettivi, accompagnati dalla grazia; la "pietà liturgica" attribuisce maggiore importanza all'opera oggettiva di salvezza, alla grazia, che lega a sé lo sforzo soggettivo per la perfezione. Come l'asceti cattolica ha il doppio elemento, natura e Grazia, uomo e Dio, così l'una accentua il punto di appartenenza della natura, l'altra quello della Grazia» (Jürgensmeier).

Si tratta evidentemente di accentuazioni. Ed è certo che, qualsiasi «pietà ascetica personale» per essere veramente «pietà cristiana» deve essere in qualche misura «liturgica»: perché la li-

turgia (il Sacrificio, i sacramenti) è la sua forza; perché la liturgia tende a glorificare il Padre e non ci può essere santificazione fuori di questa tensione continua. Del resto la partecipazione alla liturgia chiede l'ascesi: non si può partecipare al sacrificio senza sacrificio. La liturgia non rende superflua l'azione soggettiva, ma anzi la sollecita. Per questo la pietà liturgica non può essere considerata «un metodo» di vita cristiana. Per questo, non credo che ci siano stati santi che hanno vissuto fuori della liturgia: se la santità è partecipazione alla santità di Gesù Cristo nella Chiesa, dove c'è amore a Cristo e alla Chiesa, vi è implicitamente partecipazione alla liturgia, che è intima realtà della vita della Chiesa. Può darsi che dei santi abbiano avuto minore esplicita coscienza di partecipare agli «atti» della liturgia.

Ma qui vorrei sottolineare come, accanto alla fondamentale azione trasformante della liturgia, ex opere operato, vi sia, nella partecipazione consapevole di una realtà nella quale siamo inseriti, un fortissimo aiuto a cambiare la nostra vita, a renderla una cosa sola con la preghiera.

Vivere il nostro canto: la preghiera liturgica lascia

nella nostra anima l'impronta di Gesù Cristo, perché nella partecipazione attenta e cosciente alla liturgia, noi sempre più partecipiamo alle disposizioni fondamentali di Cristo incarnate nella liturgia.

Il considerare come nella preghiera liturgica tutto è orientato alla lode di Dio, il dirlo con le nostre labbra, ci aiuta a viverlo.

Il lodare ci impegna nella purificazione e nel distacco, nel fare di tutta la vita un atto di lode e adorazione. «La parola foggia il suo pensiero e il pensiero plasma il suo essere» Dice il Merton: «I salmi ci portano col cuore e con la mente alla presenza del Dio vivente. Ci riempiono la mente delle sue verità per poterci unire al suo amore».

Poiché la base su cui poggia la liturgia è che Cristo è il mediatore universale presso il Padre, l'unico che con la sua santità glorifica degnamente il Padre, il pregare in unione a Lui (in unione illius divinae intentionis qua ipse in terris laudes Deo persolvit) ci fa cercare gli stessi suoi sentimenti, ci aiuta a pensare, a volere con Gesù, a cercare che la nostra vita assumigli alla sua vita.

Lo stesso atteggiamento esterno, gli stessi gesti, nella preghiera liturgica, ci aiutano in questo. E' ancora il piccolo Placido a farcelo notare: «Il cerimoniale fa parte di un sistema di ascesa che abbraccia tutta la vita. Esso è il trasferimento nell'umano del ritmo di vita che è in Dio».

Così la liturgia diventi per noi quello che era per il piccolo Placido: cada su di noi come uno stampo, e dopo averci trasformati, ritorni a salire a Dio, come una voce di noi, povera gente. e. b.

Dieci anni dalla morte del card. Suhard

A dieci anni dalla morte del card. Suhard, il suo insegnamento ha ancora per noi un significato estremamente vivo. Le sue note lettere pastorali sono sempre motivo di riflessione per il nostro apostolato, sorgente di indicazioni per il nostro studio di cristiani impegnati a capire, e a promuovere «religiosamente» la realtà che ci circonda, a valutarla nelle sue capacità di incontro con la vita della Chiesa.

L'insegnamento, e la vita stessa del card. Suhard, si muove tra due poli: da un lato il mondo di oggi, così lontano dalla Chiesa; dall'altro la Chiesa, realtà divina che ha in sé tutta la ricchezza per rispondere alle aspettative del mondo moderno. In appunti suoi, all'inizio della attività pastorale, è stato trovato scritto: «Le nostre popolazioni non sono più cristiane. Bisogna uscire da noi per andare da loro».

E quasi a risposta di questa prima esigenza e a orientamento delle iniziative promosse da lui e intorno a lui per un apostolato che giungesse ad ogni ambiente, vi è una frase nella sua lettera pastorale «Il prete nelle città» che risale agli ultimi

ne che non si contenti di essere rivolta alle persone che già in qualche modo vengono a contatto con la Chiesa e la pratica religiosa, ma entri nei diversi ambienti di lavoro, di studio, di vita, impegnandosi nel loro rinnovamento.

Lo sviluppo e la diffusione delle diverse forme di «apostolato missionario» d'ambiente, depongono a favore della prontezza e della generosità con cui si è cercato di rispondere alle esigenze più profonde del mondo nel quale viviamo, e alla sollecitudine con cui la Gerarchia (ricordiamo tanti accorati discorsi di Pio XII) si è interessata, e ha promosso questo campo di lavoro.

Ma niente toglie alla validità di questo impegno e all'importanza dei diversi tentativi fatti, il constatare i pericoli, le difficoltà, le inadeguatezze.

Se talvolta si è creduto di po-

ter entrare ovunque, sovrapponendo degli schemi cristiani, già usurati e quindi non più vitali, rivestendoli con le forme della modernità, oppure si è creduto sufficiente usare i moderni mezzi della propaganda capillare con cui vengono diffusi i prodotti commerciali, dimenticando che il cristianesimo è diffusivo e vitale solo in quanto è legato a Cristo e al suo sacrificio come i tralci alla vite; tal'altra l'impegno di assunzione totale dei valori di un determinato ambiente ha fatto perdere di vista il significato relativo del rinnovamento temporale, importantissimo per il rinnovamento spirituale, ma non condizionante di esso; e il valore puramente strumentale di qualsiasi azione umana per accostare alla verità e alla grazia: in entrambi i casi con il pericolo di un affievolimento della coscienza di una religione trascendente, di un cristianesimo soprannaturale.

Del card. Suhard si è fatto qualche volta il teorico di un cristianesimo «naturalizzato» per essere più vicino e comprensibile alle esigenze di tutti.

Ma la ricchezza del suo insegnamento, al di sopra di ogni concreta realizzazione, è invece nel richiamo a riprendere coscienza, per poterlo testimoniare, del senso del divino, del significato dei valori soprannaturali.

Il richiamo ad essi non è dettato da indifferenza per la realtà storica, ma anzi dall'ansia, dalla sofferenza, per tante miserie umane. Esso sollecita la ricerca di forme nuove, ma mette in guardia dalla fiducia illimitata in iniziative che, per avvicinare il mondo, usano mezzi troppo simili a quelli del mondo, dimenticando che Gesù nelle sue parabole ha parlato ai suoi discepoli di seme, di lievito, di sale, di cose non appariscenti, ma di cui certo non si può negare la forza e l'importanza.

Di fronte alla constatazione di un mondo che è sostanzialmente

tanto poco religioso, questo è l'interrogativo drammatico che si pone il card. Suhard in «Agonia della Chiesa?». Irrigidirsi per tutto salvaguardare? O incarnarsi per tutto riconquistare?

La risposta non è e non può essere una risposta statica, data una volta per tutte. La risposta è una sintesi che deve essere costruita dai cristiani, da ciascun cristiano, «secondo una gerarchia di valori: primato dello spirituale, inserimento nel temporale».

La giustificazione dell'invito all'impegno nell'azione temporale, e il modo di essa è dato ancora in «Agonia della Chiesa?». «Se è vero che la Chiesa è il regno delle anime, che il suo fine è assolutamente soprannaturale e che perciò essa non persegue direttamente il benessere della società di quaggiù, se ne occupa in compenso da un altro punto di vista: giacché l'uomo è anima e corpo, mortale e immortale, essa si preoccupa di tutto ciò che in lui serve di base naturale al soprannaturale. La Grazia non distrugge la natura bensì la eleva e perfeziona. Inoltre, quale messaggera e strumento congiunto del Cristo redentore di cui è la vivente incarnazione, la Chiesa deve estendere a tutto il Creato il beneficio della rigenerazione. Il Cristo non è venuto per scomunicare il mondo ma per battezzarlo nel suo sangue, per cui il cristiano non ha solamente il diritto, ma il dovere di compiere la creazione e di lavorare per la città di quaggiù. Il temporale è una realtà ferita che bisogna amare di un amore redentore».

«Ma il progresso della Chiesa richiede un ordine a guidare l'azione dei cristiani. L'azione del cristiano sarà anzitutto soprannaturale... Le anime non raggiungono il cielo che per mezzo della croce di Cristo, unico mediatore... Esse non arriveranno alla croce che attraverso la preghiera, la penitenza e la lunga pazienza della fede e della carità... Senza un intimo e assiduo contatto con il Cristo non può darsi né santità né apostolato».

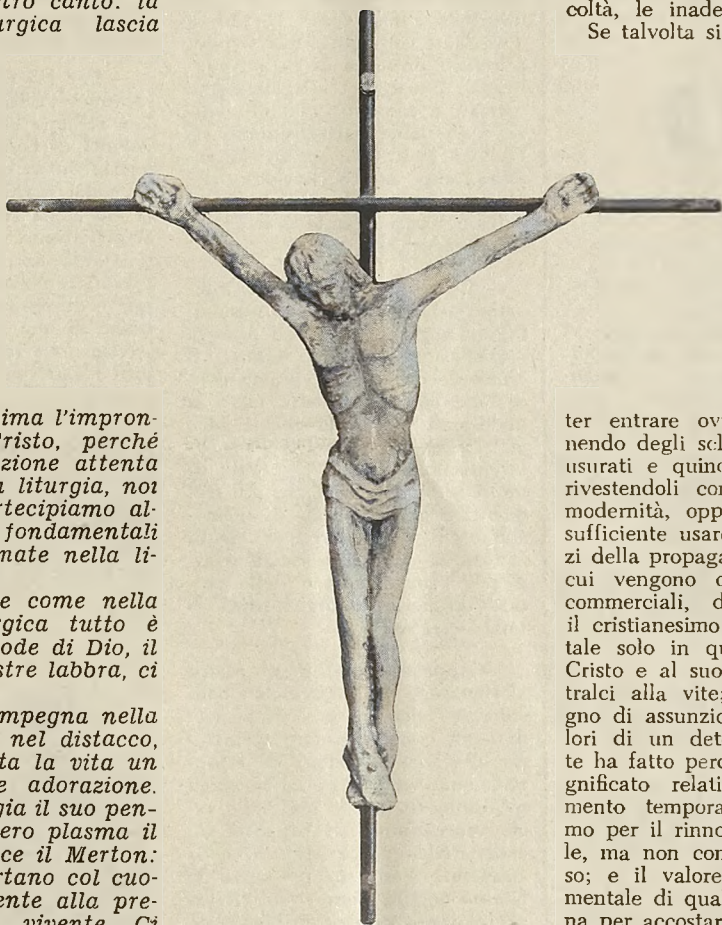
Qual'è dunque il punto di contatto tra i valori soprannaturali e la realtà da convertire, qual'è il «modo» di questa presenza dei cristiani?

«Adeguamento non significa accomodamento, sistematica sostituzione del «vecchio» con il «nuovo», né ancor meno imitazione del messaggio ma soltanto «incarnazione» integrale e intelligente di questo nel «dato da convertire» a imitazione della vita di Cristo che incarnandosi abitò tra noi, condividendo le nostre gioie e le nostre pene, le nostre delusioni e le nostre speranze, facendosi «tutto a tutti».

E' chiara la posizione di fronte al pericolo di anteporre l'opera di redenzione umana e sociale a quella morale e religiosa; anche se il metodo pratico può suggerire di iniziare l'opera religiosa con gli aspetti più umani della sua carità. L'azione, la ricerca dei metodi umani è richiesta all'apostolato dei cristiani; non si oppone all'opera soprannaturale. «L'azione è la stessa sovrabbondanza della vita di fede e di amore che trabocca e si espande».

Nella pastorale sul «senso di Dio» il card. Suhard indica così chiaramente il modo di questa presenza cristiana nel mondo moderno. «La conciliazione tra i due termini non si ottiene con un'astratta proporzione. Di questi termini esiste una sintesi vivente: la santità. Il santo, perché s'è spogliato di se stesso e s'è lasciato possedere da Dio a prezzo di un rigoroso raccoglimento e di un'assoluta rinuncia, può essere l'instancabile banditore della trascendenza divina e di tutte le sue conseguenze; e perché ha preferito la «folia» di Cristo ai mezzi umani, perché ha rinunciato a tutto, il santo ha il privilegio di ritrovare tutto».

Elisa Bianchi



tempi della sua vita: «Essere testimoni non è fare la propaganda, né fare choc, è fare mistero. E' vivere in modo tale, che la vita non si possa spiegare se Dio non esiste».

Dall'attenzione a tutta la realtà umana, dalla preoccupazione per le stesse condizioni di vita che rendono difficile l'accostamento di tanti alla vita religiosa, dall'ansia di avvicinare tanta gente che è lontana dalle parole di vita; alla coscienza che sono i valori interiori, di grazia e di verità, quelli che possono cambiare sostanzialmente questo nostro tempo.

Le parole e le sollecitazioni del card. Suhard, se sono state motivo di incitamento per una azione di «testimonianza» cristiana nei vari ambienti, esprimono anche la problematica e gli sforzi del nostro tempo per una penetrazione del messaggio cristiano più vasta e profonda. La constatazione che la maggior parte delle nostre popolazioni, anche cosiddette cristiane, è oggi così lontana dalla conoscenza e dalla partecipazione alla vita della Chiesa, è stata ed è un fortissimo richiamo, specialmente ai laici organizzati, per un'azio-

L'Azione Cattolica Italiana sottolinea ed approfondisce in questo momento i suoi fini essenziali e chiarisce le forme della sua attività. Ci pare indicativo di ciò questo articolo del Presidente Generale prof. Maltarello che riportiamo da "Iniziativa", quindicinale dell'A.C.I., anche per richiamare a noi la responsabilità che abbiamo di partecipare alla vita di tutta l'A.C.

Mi pare utile, all'inizio del nuovo anno sociale, fissare qualche punto fermo che possa orientarci nel lavoro che ci attende. Ci tornerà, così, più facile tenere la giusta rotta attraverso le varie vicende giornaliere, e ne avremo un aiuto nello svolgimento del nostro compito, che consiste essenzialmente nel procurare la sempre maggiore efficienza apostolica dell'Organizzazione.

La prima affermazione che dobbiamo fare — e non vi è bisogno, dato la sua evidenza, di dedicarle molte parole — è un impegno di assoluta fedeltà e obbedienza alla Gerarchia. La speciale posizione conferita alla Azione Cattolica nella vita della Chiesa esige che su questo punto non vi sia la minima ombra, il più piccolo dubbio; esige una fedeltà che vada oltre ogni prova, un'obbedienza totale non soltanto alle direttive, ma ai desideri di coloro che lo Spirito Santo ha posto a reggere la Chiesa di Dio. Quando i nostri Pastori parlano, deve cadere ogni titubanza, ogni incertezza, ed ogni opinione personale deve tacere.

Né dobbiamo temere che questa obbedienza, spinta sino al sacrificio di sé, venga a menomare la nostra libertà e la nostra dignità. Un figlio non si degrada mai quando ubbidisce a sua madre; al contrario, questa ubbidienza costituisce per lui un titolo di onore. Quando poi questa madre è — come è la Chiesa — la più strenua tutrice della libertà e della dignità della persona umana, allora nessun timore può sussistere; dobbiamo anzi sentire la gioia d'essere i figli più devoti, più pronti, più generosi. Chi non vede la dolcezza e la forza che derivano da questo atteggiamento, modellato sull'esempio di Pietro che rivolto a Gesù esclama in atto di amore: «Tu solo hai parole di vita eterna»? Chi non ne vede la bellezza in una epoca in cui gli uomini paiono sempre più insofferenti d'ogni disciplina anche nel campo religioso e morale?

Noi non ci confonderemo mai con coloro che criticano, che dubitano, che sottolizzano, e neppure con coloro che sembra si reggano in perpetuo equilibrio fra Cristo e Barabba; ma daremo a tutti l'esempio d'una fedeltà che non conosce debolezze e tentennamenti, d'una obbedienza libera, cosciente e totale.

Con questo spirito, animati da questi sentimenti, noi intendiamo operare nel mondo al servizio della Chiesa. E a questo proposito vorrei dire una parola a quanti sono tentati di smarrirsi di fronte alla complessità delle situazioni e dei problemi che si agitano nel mondo e nella società italiana d'oggi in particolare.

Dobbiamo convincerci che la Azione Cattolica, chiamata a collaborare all'azione salvifica della Chiesa, ha la sua specifica funzione, e non può né deve risolvere tutti i problemi, anche se non li deve ignorare. Bisogna quindi che ci poniamo dei limiti non soltanto come persone ma anche come organizzazione, per non trovarci immersi in problemi che non abbiamo né il mandato né la possibilità di risolvere. Quali siano questi limiti è chiaro quando diciamo che la Azione Cattolica svolge un'azione essenzialmente spirituale e religiosa, rimanendo fedele alla quale essa potrà veramente di-

venire, come disse Pio XII di v.m., «il punto d'incontro di tutti i cattolici d'azione».

Altra riflessione importante, coordinata in qualche modo alla precedente, è quella che riguarda i nostri mezzi d'azione. Noi dobbiamo respingere con tutte le forze la tentazione di combattere l'avversario usando le sue stesse armi. Se anche ci comportassimo in questo modo, difficilmente raggiungeremmo qualche risultato: su questo terreno gli altri dispongono di mezzi superiori ai nostri, mezzi che impiegano senza quelle remore che sono a noi imposte dai principi che professiamo e dall'educazione che abbiamo ricevuto. Dobbiamo invece usare le armi che ci sono proprie, ed in primo luogo la preghiera, il sacrificio, la vita sacramentale. Armi formidabili, perché ci ottengono la grazia di Dio mediante la quale possiamo confidare di superare

L'orientamento sicuro

gli ostacoli invalicabili ai semplici mezzi umani.

Un altro pensiero sul quale ci dobbiamo soffermare, anche perché fa eco alle recenti raccomandazioni del Santo Padre, dello Em.mo Card. Siri, di tutto l'Episcopato, è quello dell'unione. Chi ha partecipato alla recente Treggiornata dei Presidenti Diocesani ha avuto la sensazione visiva dello spirito di unione che regna al Centro Nazionale. E' necessario che il medesimo spirito animi i Centri diocesani e attraverso essi raggiunga il piano parrocchiale. Naturalmente unione non significa unicità: è naturale, è giusto ed è utile che esistano le diverse Associazioni e che ciascuna di esse abbia la propria autonomia organizzativa, così come un esercito si compone di diverse specialità, ciascuna delle quali adempie ad una determinata funzione. Ma nel giorno della battaglia — e per noi ogni giorno è giorno di combattimento — queste diverse specialità devono fondersi in un unico blocco, teso verso l'obiettivo, guidato da un comando unico.

A questo principio di unità noi attribuiamo la massima importanza, anche perché ad esso sono strettamente collegate tre attività, o se volete tre aspetti, dell'organizzazione: l'azione missionaria, per la quale i soci concertano insieme, alle dipendenze del parroco, l'opera di recupero dei fratelli «lontani»; la Campagna annuale, che vuole presentare ogni anno all'opinione pubblica un particolare aspetto della dottrina cattolica; infine il lavoro dei Segretariati e degli Enti, gli organi tecnici unitari attraverso i quali ci sforziamo di far sentire la nostra voce, o meglio la voce della Chiesa, nei vari settori che richiedono un permanente impegno: la stampa, lo spettacolo, la moralità, l'educazione, le attività sociali.

Azione missionaria, Campagna annuale, Segretariati sono i tre capisaldi sui quali è basata la vita unitaria dell'organizzazione. Su di essi deve quindi esercitarsi sempre la nostra vigile attenzione per evitare che si intorpidiscano nell'inazione.

Agostino Maltarello

La deliberazione della Giunta Centrale dell'Azione Cattolica

La Giunta Centrale dell'Azione Cattolica riunitasi a Roma nei giorni 1 e 2 ottobre u.s., dopo aver approvato all'unanimità una proposta del Prof. Maltarello di nominare membri onorari della Giunta stessa i suoi ex Presidenti, ha iniziato i suoi lavori con un'ampia relazione del Presidente Generale sull'attività svolta recentemente e sulle condizioni attuali dell'ACI rispetto alle necessità ed esigenze della Chiesa oggi. Ne è seguita un'approfondita discussione e alla fine la Giunta Centrale è pervenuta alle seguenti conclusioni e deliberazioni:

— Nell'esame della situazione italiana dal punto di vista religioso e morale, si è ravvisato un favorevole evolversi degli atteggiamenti religiosi di vasti strati della popolazione, un maggiore rispetto ed una più seria considerazione verso i valori spirituali e morali del Cristianesimo, una fiduciosa attesa verso la Chiesa e la Sacra Gerarchia, una sempre più vasta presenza di gruppi qualificati di cattolici religiosamente formati e coerenti, una più attiva e cosciente partecipazione alla vita liturgica, specie in seguito alle nuove norme sulle Messe Vespertine, le funzioni della Settimana Santa e il digiuno Eucaristico.

— La Giunta Centrale ha rilevato però anche un complesso di fattori negativi dei quali occorre realisticamente tener conto: il crescente diffondersi di una concezione edonistica della vita; la persistente predicazione di idee materialistiche e laiciste; l'indifferentismo religioso e morale di molti ambienti; i sempre più frequenti e gravi episodi di malcostume, il permanere, in alcuni settori, di condizioni sociali negative e l'inadeguatezza della cultura religiosa in larghi strati di tutti i ceti sociali.

— Approfondendo il suo esame al riguardo, si è soffermato a considerare taluni aspetti della vita di oggi, con particolare attenzione alle manifestazioni di costume, quali appaiono dalla stampa, dallo spettacolo nelle sue varie espressioni, dai rapporti sociali, dalle consuetudini di certi ambienti. A questo proposito la Giunta non ha potuto non rilevare la discordanza tra il comune sentire ed agire che è tuttora ancorato ai sani principi della onestà e di rettitudine morale, e la falsa rappresentazione, che se ne fa nella letteratura, nello spettacolo e specialmente nella stampa periodica dando così una immagine falsata della realtà che suona offesa immeritata per il nostro popolo.

— Ritiene pertanto suo dovere denunciare il grave pericolo insito nell'usare eccessiva indulgenza verso coloro che, travisando il vero concetto di libertà, offendono il nostro costume, attentano alla sanità della famiglia, traviando la gioventù, e le procurano danni spesso irreparabili, preparando ad essa ed al Paese una triste avvenire. La Giunta Centrale esprime in proposito la viva speranza che anche da parte di tutti coloro che hanno compiti di responsabilità nella vita familiare e sociale, parta un fermo richiamo ad una più sensibile coscienza dei doveri del vivere civile e ad una condotta più seria ed onesta, mentre invita i soci dell'A.C.I. a darne esempio intensificando insieme, con spirito di fraterna carità, la propria azione rivolta non soltanto ad impedire il male, in tutte le sue forme, ma soprattutto a promuovere il bene

ed a rimuovere, per quanto possibile, le cause che lo impediscono.

— Perché ciò avvenga, è però anche necessario che tutti i cattolici di azione, pur nel reciproco rispetto degli impegni propri dei rispettivi campi di azione, siano concordi ed uniti nel pensiero e negli intendimenti, oltre che animati, nei vicendevoli rapporti, da uno spirito di viva e sincera carità. A tutti e specialmente a quelli che operano nel settore politico, ove è più difficile conservare quello spirito per l'indole stessa contingente delle materie che ne sono l'oggetto e per la quotidiana usura degli animi operata dagli avversari, la Giunta Centrale rivolge un fraterno invito onde, secondo la esortazione diretta da S. S. Giovanni XXIII all'A.C.I., si operi dovunque «in quel fervore di carità che tutto supera e tutto vince, inteso a ciò che unisce più che a quanto divide, e a mettere in perfetta luce ciò che è positivo anziché ciò che è negativo».

— Per ciò che concerne il suo compito specifico, l'Azione Cattolica Italiana riafferma la propria volontà di continuare ad operare per la difesa del costume cristiano e dei valori fondamentali nella vita della Nazione, in una più ampia azione evangelizzatrice capace di sanare le conseguenze dell'indifferentismo religioso e morale e di venire incontro alle esigenze di una più adeguata conoscenza della religione da parte di tutti i cattolici.



— Passando quindi all'esame dell'efficienza interna dell'Organizzazione, la Giunta Centrale ha constatato con commossa gratitudine come la Gerarchia della Chiesa non tralasci occasione per rinnovare all'Azione Cattolica Italiana gli attestati della sua fiducia, quale strumento dell'opera di salvezza alla stessa Gerarchia divinamente affidata. Per essere sempre degna di questa fiducia la Giunta ha deciso di esaminare in ogni suo aspetto la funzionalità apostolica della grande Organizzazione e di impegnare tutte le sue energie onde essa sia sempre meglio adeguata alle attese della Chiesa ed alle esigenze dei tempi.

— A tal fine la Giunta Centrale della A.C.I. ha concordato un piano di azione, comune a tutti

i Rami e Movimenti, per una maggiore qualificazione spirituale dei soci dell'Organizzazione, basata anzitutto sui mezzi fondamentali della formazione religiosa ed apostolica. Particolare cura sarà data in questo senso alle attività nazionali e diocesane destinate alla preparazione dei dirigenti ed alla Stampa a questi diretta.

— Inoltre la Giunta Centrale, dopo avere deciso di proseguire nella diffusione e nel miglioramento degli organi unitari periferici — con particolare riguardo alle Giunte Parrocchiali ed alle Parrocchie ancora prive di A.C.I. — si è impegnata ad approfondire lo studio dei mezzi di apostolato missionario al fine di dare un concreto aiuto alla azione pastorale della Chiesa nelle Parrocchie e nei diversi ambienti sociali.

— Circa il nuovo ciclo di Campagne Annuali che avranno inizio con l'Anno Sociale 1960-61, è stato deciso che l'apposita Commissione studi la nuova impostazione allo scopo di riacordare il tema della Campagna a quello di Cultura Religiosa dell'A.C.I. e di rendere così l'iniziativa strumento di irradiazione religiosa collettiva e personale durante tutto l'Anno Sociale.

— Per quanto concerne gli Enti e Segretariati Centrali, la Presidenza Generale si è riservata di esaminare accuratamente la situazione e le prospettive di lavoro per ciascuno di essi in modo da proporre alla prossima riunione di Giunta Centrale un concreto programma che valga a potenziare sempre più questi importanti strumenti tecnici di studio e di apostolato.

— Dopo l'esame dei programmi di lavoro previsti da ciascuno dei Rami, Movimenti, Enti e Segretariati per l'Anno Sociale 1959-60, sono state studiate e decise, sempre per il corrente Anno Sociale, iniziative comuni riguardanti la Campagna Annuale «Per un costume cristiano nell'impiego del

tempo libero», la Stampa Cattolica, l'emigrazione, le attività internazionali ed altri problemi contingenti.

— Concludendo i suoi lavori la Giunta ha sottolineato lo spirito di fervida collaborazione che anima tutti i suoi componenti uniti nello sforzo comune, inteso ad approfondire sempre meglio le linee fondamentali alle quali si deve ispirare, ai vari livelli, l'opera di apostolato dell'A.C.I., ed ha espresso la fiducia che tale spirito e tale sforzo comune informino sempre meglio l'azione delle Giunte diocesane e parrocchiali e più largamente tutti i dirigenti e soci, in quanto ciò costituisce la migliore garanzia per la futura attività dell'A.C.I. e la migliore risposta alle attese della Chiesa e delle Gerarchie.

Fede e contemplazione

Il giusto vive di fede. E' il credere a Cristo che ci fa cristiani. Ma la fede non è una accettazione statica e senza sviluppi; è invece un affidamento continuo che ci dà una sempre più piena conoscenza di Dio. Questo affidamento si compie in condizioni e attraverso prove diverse: nell'itinerario della vita spirituale Dio chiede all'anima un affidamento sempre più pieno, una fede sempre più pura e si dona in una conoscenza sempre più intima e spirituale.

Questa legge generale della vita cristiana è messa bene in luce da due libretti, non nuovi, che ho avuto la fortuna di leggere di seguito: «Il Sacro Cuore» di René Voillaume (ed. Corsia dei Servi, 1958, L. 150) e «Che cos'è la contemplazione» di Thomas Merton (Morcelliana «Fuochi», 1953, L. 200).

«Se non abbiamo ancora capito che la nostra vita spirituale, il nostro apostolato e il nostro ministero non è qualcosa di diverso da una amicizia vissuta (...) con una persona, e una persona che è il Cristo, Figlio di Dio; se la vita dell'anima nostra non trova il suo centro in questo movimento di amicizia; se tutte le nostre attività esterne, anche le più lodevoli, (...) non hanno la loro sorgente, realmente, in questa intimità profonda nella quale non viviamo che per il Cristo, allora manchiamo di unità nella nostra vita e non possiamo più dire di essere gli apostoli di Gesù» (Voillaume, pag. 11). Il culto del Sacro Cuore vuole approfondire questa conoscenza di Gesù. Ma come conosciamo Gesù?

Il Voillaume paragona la esperienza che il cristiano ha di Gesù con l'esperienza che ne ebbero gli Apostoli. Dapprima, questi con la Sua presenza fisica, la forza della Sua personalità, il cristiano col primo periodo del suo fervore spirituale, con le grazie e le consolazioni sensibili. Ma successivamente, come per gli Apostoli l'assenza del Maestro provoca disorientamento finché lo Spirito Santo non verrà a dar loro una conoscenza interiore e spirituale di Gesù, così per il cristiano verrà l'aridità dovuta al fatto che il Signore non vuole più accordare grazie sensibili. «Bisogna cambiare qualcosa. In questo periodo al quale tutti arriviamo, che è il punto critico della vita di un uomo, di un sacerdote, di un religioso, si aprono due strade: quella dello scoraggiamento o, semplicemente, di una mediocrità accettata, e quella di continuare la ricerca

del Signore per un'altra via. Questa seconda è quella che deve condurci a riscoprire il Cuore di Cristo in modo nuovo» (Voillaume, pag. 28). «Termine ultimo della nostra conoscenza è tornare, per così dire, attraverso la sapienza interiore dello Spirito Santo che ci dà una conoscenza nuova di Gesù, alla prima intuizione degli apostoli» (p. 30). «Ciò che dobbiamo domandare incessantemente, come per un bisogno dell'anima, bussando senza stancarsi alla porta del Signore, è proprio questa conoscenza intima che è data unicamente dallo Spirito Santo e che non dobbiamo temere di chiamare col suo vero nome: contemplazione» (p. 34).

Il Merton presenta lo stesso itinerario spirituale e lo stesso momento decisivo: «E' un punto cruciale nella vita della preghiera. Qui spessissimo le anime, chiamate da Dio alla contemplazione, e respinte da questo "duro discorso" indietreggiano e "non camminano più con lui" (Giov. VI, 61-67). Dio ha illuminato i loro cuori con un raggio della sua luce, ma, perché resi ciechi dalla sua intensità, lo sentono come un raggio di oscurità. Vi si ribellano contro. Non vogliono credere e restare nell'oscurità: vogliono invece vedere. Non vogliono camminare nel vuoto con fiducia cieca: vogliono conoscere dove stanno andando. Vogliono poter dipendere da loro stessi. Vogliono poter fidare nella propria mente e nella propria volontà, nel proprio giudizio e nelle proprie decisioni (...) Cristo ha dato loro la sua croce e ha dato prova di essere uno scandalo, un inciampo. Non vanno più oltre» (p. 28).

Il Merton mostra come una vita spirituale può svolgersi passando dalla contemplazione attiva alla contemplazione passiva, infusa, soprattutto per mezzo della Liturgia (p. 20), quale sia il prezzo per accogliere nell'anima il dono della contemplazione, e quali i modi per riconoscerla come opera di Dio. Ma a tutto premette la considerazione che la contemplazione infusa, pur restando sempre dono libero di Dio, è la conseguenza della presenza della Trinità stabilita nell'anima col battesimo secondo le promesse di Gesù nel discorso della Cena: essa «è conoscenza profonda e intima di Dio tramite l'unione di amore (...)». Cosicché se uno domanda: «Chi può desiderare un simile dono e pregare per ottenerlo?», ovvia è la risposta: *tutti*» (p. 8).

E. P.

Eda poco uscito, nella collana di «Documenti e discussioni» (Ed. Feltrinelli), un libro di Liliano Faenza dal titolo molto attuale e suggestivo: «Comunismo e cattolicesimo in una parrocchia di campagna», destinato a suscitare qualche interesse fra persone che svolgano funzioni di apostolato in ambiente contadino, ma, anche, fra persone interessate all'andamento della vita culturale e politica in Italia.

Si tratta di un libro, infatti, che ha il rimarchevole merito di affrontare con una certa vivacità e quasi esclusivamente affidandosi a fonti dirette (colloqui, registrazioni, raccolta di inni religiosi e preghiere) un tema estremamente interessante della vita italiana: quali rapporti si danno, in un ambiente fondamentalmente conservatore com'è quello contadino, fra la tradizione culturale, largamente ispirata al cattolicesimo, e le acquisizioni culturali di tipo moderno, di cui è massima espressione il marxismo comunista, per molti aspetti negatore radicale del pensiero cristiano?

L'autore, come è possibile evincere dall'impostazione e dalla conclusione del libro è un laicista, non digiuno di marxismo, che è tuttavia ben lungi dall'identificarsi con le posizioni politiche comuniste.

La parrocchia di campagna che Faenza ha scelto come campione è S. Lorenzo a Monte, un paesetto di poco più di un migliaio di abitanti che giace sulla collina, presso Rimini, in un luogo di frangia, quindi, della Romagna propriamente e culturalmente caratterizzata.

Il metodo seguito dall'autore nel comporre questo lavoro, che per alcuni aspetti secondari ricorda opere ben diversamente impostate ed efficaci sul piano scientifico, come «Montorio nei Frenetani» di Vincelli, consiste in un tentativo di sintesi storica, condotta sul filo dell'analisi della weltanschauung dei contadini del paese, in maggioranza mezzadri e per una piccola parte giornalieri, così come essa si viene manifestando, adattando e trasformando in questi ultimi 50 anni, al contatto con le forze che tendono a conservarla o a sostituirsi ad essa come più storicamente adeguate. Queste forze sarebbero il cattolicesimo, cioè la forza ideologica organizzativa di una società arcaica, divisa in classi, fondamentalmente conservatrice, che fa conto sull'autorità di alcuni e sulla passività di quasi tutti, e, dall'altro lato, l'ideologia moderna (il marxismo? la religione della libertà?) che preme sulla società arcaica, tuttora rappresentata dagli ambienti contadini, nel tentativo di sfidarla e di ricrearne una nuova. Ma quali possibilità reali dimostra in questo momento questa seconda forza? Minime, data la debolezza, la doppiezza dell'organizzazione in cui si concreta, cioè il Partito comunista e i suoi quadri. Afferma il dirigente di base, Stempa, a proposito delle ragioni della adesione contadina alle idee comuniste: «Sì, i contadini vogliono il fondo, ma io non so cosa potrebbe fare il partito per dargli che il comunismo è un'altra cosa, anzi penso davvero che sia meglio lasciar stare le cose così, se no chissà cosa succederebbe. Sei matto? Chissà quanti se ne perderebbero, che calo si avrebbe. No, no è un pericolo troppo grosso, è meglio non correre un pericolo così. E poi adesso il partito è orientato per la piccola proprietà, nel programma non ci sono le idee di collettivizzazione. Perché allora tirarle fuori?». «Trapela in queste parole, commenta Faenza, lo scrupolo opportunistico di chi è abituato a confondere la forza reale del partito con le sue espressioni elettorali. La chiarificazione ideologica non è ritenuta conveniente dal dirigente di base perché potrebbe

provocare un'emorragia di voti».

Il comunismo di «base», secondo lo schema interpretativo, di Faenza, procede da quella stessa cultura che anima, al fondo, tutta la vita dei contadini: quella stessa cultura, dunque, che da un punto di vista sociologico, si può chiamare in senso proprio «contadina», e, secondo l'impostazione storicistica del Faenza, cattolica, quanto alla ispirazione che l'ha sempre orientata e governata. Una cultura nella quale la contraddizione è connotata con l'ingenuità, l'acrisia, la doppiezza: nella quale il comunismo viene a rappresentare solo la possibilità storica di rendere effettivo uno degli istituti fondamentali e necessari di quella stessa cultura: la proprietà contadina della terra, come ultimo mezzo di salvaguardia e di conservazione della tradizione. E' naturale, allora, che le sfumature ideologiche contrastino buffamente con questa semplicistica giustapposizione di comunismo e tradizione culturale: «ecco il comunismo come sarebbe» dice un piccolo affittuario «un comunismo senza la dittatura, non come quello russo. Ah, perché, cosa credevi? Aspetta, aspetta un momento: sì, perché anche per noi il comunismo russo è una dittatura, tutto allo Stato, via, porta via tutto ai contadini, tutto. Madonna! Ma il nostro comunismo è un altro. Quello russo va bene per loro, il nostro è diverso: il prete sì, la messa sì, il grano tutto per noi».

Questo è il comunismo senza dittatura, come intendiamo noi, qui in campagna».

C'è addirittura qualche punto nel quale la contaminazione si compie totalmente, dato che la nuova predicazione non ha potuto toccare il centro della tradizionale predicazione cristiana. «La teologia contadina si incentra tutta sul massimo problema del Signore socialista. Era o non era socialista il Signore o, come

dicono i contadini, e noi signurèn (il nostro signorino, cioè Gesù?). Il fatto ha una grande importanza e ogni contadino, una volta almeno, lo ha sentito come essenziale a stabilire un nesso tra la sua «cultura» cattolica e la nuova ideologia che lo suggestiona con un programma di palingenesi agraria. «Sempre tra noi, nei discorsi, si dice che il Signore è socialista» affermano i contadini comunisti di S. Lorenzo a Monte.

«Però quando si fa la ragionata a fondo, al *Progresso* (leggi presso il circolo comunista), anche con qualcuno di noi che capisce qualche cosa di più, si dice: Sì, socialista perché voleva l'uguaglianza, ma non perché era socialista come intendiamo noi adesso, se no la Chiesa oggi non sarebbe con la democrazia cristiana, ma dalla nostra parte. Così si conclude sempre che lui, il Signore, ha fatto dei comizi e basta. Ma il socialismo è venuto dopo e ha preso tutto da lui».

Naturalmente Faenza, ponendo l'accento sul cattolicesimo come religione «organica» — cioè, nel significato marxista, capace di direzione politica — trascura alcuni aspetti della tradizione religiosa, nei quali è più visibile la forza della sua risposta e del suo insegnamento sul piano propriamente morale.

Di fronte alle penetrazioni protestanti dei Testimoni di Jehova, che asseriscono, tra le altre dottrine, che non vi sarà castigo per il peccato dopo la morte, un giovane racconta le proteste sue e dei suoi amici: «Ma noi allora davamo su, perché anche questa ci sta mica bene». «Io dico», riprende un terzo, «che allora chi ci guadagna è proprio il cattivo, mica il buono. Perché... mi-seria, se allora è così, allora io, se voglio, mi posso anche cavare la voglia di ammazzare uno che a me non mi piace, e fare un sacco di boiate nella vita, che, tanto, quando son morto, io sono a posto con tutti. Bello! Proprio bello! Così ci troverebbero il tornaconto i cattivi anziché i buoni. Almeno con la religione nostra te sai che se hai fatto del male, di là fai i conti e allora ti freni quando sai questo, almeno la religione è un freno, così, serve a qualche cosa, ma in quell'altro sistema che roba è?».

Ridotta così la religione cattolica nell'ambito abbastanza ristretto di un'ideologia altra volta egemone e ora insidiata dalle nuove forze che la cultura e la storia hanno portato alla ribalta, resta solo una divertita e quasi sorniona previsione sull'esito della lotta: «Si direbbe che, a scala ridottissima, l'astuzia della storia voglia giocare alle spalle della Chiesa, in una parrocchia dove tutti sono vissuti dalla storia. Perché, sul piano dei miti, è proprio del cattolicesimo l'ideale di una società di piccoli contadini che

(Continua a pag. 12)



La riforma della facoltà di lettere

appunti per un dibattito

Prendo lo spunto da due fatti: uno attualissimo, apparso in questi ultimi mesi sui quotidiani: il progetto di riforma per la facoltà di lettere e filosofia; l'altro, un tentativo di lavoro di facoltà svolto nella nostra sede di Padova, dove, tra noi e in dialoghi con i docenti, abbiamo toccato questo problema.

Di fronte al progetto di riforma, così come è stato presentato, c'è, senza anche entrare nel contenuto, una riflessione grave da fare, sul modo con cui è stato preparato, a titolo personale da una commissione di presidi delle varie facoltà di lettere, senza investire delle proposte i Consigli delle facoltà e le rappresentanze studentesche. E' facile, di fronte ad un fatto del genere, essere nell'atteggiamento di chi accetta una realtà negativa contro cui non c'è nulla da fare, ma vorrei almeno che ognuno di noi cogliesse le dimensioni di questo fatto, che implica un numero enorme di problemi non risolti: a chi spetta l'elaborazione dei progetti di riforma? E' realmente capace oggi l'Università di autogovernarsi? Quali sono le ragioni di fondo di una situazione così negativa? A che cosa servono i Consigli di facoltà? E per noi: fino a che punto, nei confronti di tutto questo, siamo coscienti dell'importanza della funzione degli O.O.R.R.? Tutto questo sia detto per inciso.

Pregiudiziale a qualsiasi discorso sulla situazione della facoltà di lettere è il suo inserimento nel quadro generale dei problemi della scuola italiana; tanti aspetti negativi trovano la loro radice in fatti precedenti, nel modo con cui si studia nelle scuole secondarie, nei criteri che regolano l'avvio dei ragazzi agli studi umanistici, nella mancanza di una selezione prima dell'Università: selezione compiuta dall'interno con un reale esame delle possibilità dei ragazzi in ordine a questo tipo di studio (che ha una sua fisionomia particolare e apre determinate possibilità e non altre); selezione non eseguita con criteri extra scolastici: perché il numero degli anni è minore... non è necessaria la frequenza... si prendono i trenta con facilità (il che purtroppo è vero...).

Insisto nella necessità di partire per un esame positivo della situazione dalla radice dei mali, radice che il più delle volte non è nell'Università. Uno degli errori dell'attuale riforma è di partire da una situazione di fatto e di accettarla senza nemmeno chiedersi se ci sarebbe la possibilità di riformare più a fondo. Così anche le soluzioni proposte danno, quasi tutte, l'impressione di

nascondere, ma non di curare il male.

Dunque la facoltà di lettere è malata: ma di che cosa è malata? Prima di tutto di confusione: non sa bene che cosa voglia e a che cosa serva. Non sa autoindirizzarsi nel quadro di una società che è profondamente mutata per l'allargarsi dell'orizzonte tecnico e scientifico. E' per definizione la scuola dell'umanesimo, ma l'umanesimo deve mirare all'uomo nella sua integrità e realtà di uomo moderno, destinato a vivere in un ambiente ben più ricco e complesso che non fosse quello al quale doveva adeguarsi la vecchia scuola.

Da questa semplice riflessione, una domanda: può oggi la scuola umanistica essere acquisizione di tutti i valori della nostra civiltà?

Con il metro dell'ideale classico è possibile effettivamente misurare tutte le dimensioni spirituali del nostro mondo? Certamente no; altrettanto sicuramente possiamo però dire che lo studio della classicità ci apre a determinati valori, autonomi, che vanno acquisiti con rigore di metodo (e del metodo parleremo poi): arte, poesia, filosofia, storia...

Altra riflessione: la civiltà occidentale è impastata di classicità (nel senso più vero del termine) e non può rifiutare la sua più profonda matrice culturale. Facoltà letterarie dunque; facoltà di alcuni, che hanno scelto nel quadro della loro civiltà, il compito di essere i diffusori di determinati valori per due vie diverse: della ricerca e dell'insegnamento.

C'è anche, parallelo a questo, un altro importante discorso, quello sul metodo: metodo che per tutti, futuri insegnanti e futuri studiosi, può essere **soltanto uno**: quello scientifico-critico. (E possiamo dire che questi ormai sono discorsi ovvi per molti dei nostri docenti; ma le strutture odierne e l'organizzazione interna della nostra facoltà li ignorano). Metodo critico: acquisizione di determinati contenuti (di letteratura, di storia, d'arte...), attraverso il lavoro personale di ricerca, di confronto, e di giudizio dello studente, lavoro che il docente imposta nelle linee generali durante il suo corso, ma che si attua solo nei seminari, nelle esercitazioni, nelle discussioni, con l'aiuto degli assistenti.

Considero questo fatto, del metodo, pregiudiziale in modo assoluto per una nostra preparazione seria, quale che sia poi la direzione da prendersi. Ed è proprio su questo punto che la riforma è molto oscura.

Sarà garantita nel nuovo ordinamento anche ai futuri insegnanti l'acquisizione di questa autonoma

mia di formazione culturale, questa capacità di essere non solo « informati », ma anche « formati »?

Terzo punto, quello dei contenuti. Gentile, nella sua riforma del 1923, ha avuto tra tanti limiti (molti dei quali che non lo erano allora, lo sono adesso che la situazione è cambiata) un grande merito: di aver detto chiaramente che ciò che conta per la nostra preparazione è più il « come » che il « che cosa ». Il « che cosa », cioè la pura informazione è necessario lasciarla al liceo. Anche ora è così: e l'anno propedeutico, proposto dalla riforma, sarebbe solo un'ulteriore perdita di tempo, una specie di ripasso generale del liceo con il

lingue e letterature straniere (ma non come sono impartite attualmente). Cito un acuto giudizio di Ugo Spirito nel suo libro « Riforma della scuola »: « Le lingue classiche possono aver valore unicamente per coloro che sono o saranno in possesso delle principali lingue straniere. Soltanto essi possono avere le qualità per comprendere il valore della tradizione classica e perpetuarla per sé e per gli altri ».

Ho considerato a caso solo uno degli aspetti della riforma, l'anno propedeutico. Lo stesso si potrebbe fare a proposito dell'abolizione, per gli insegnanti, della tesi di laurea: quasi l'unico lavoro impegnativo che si faccia attualmente in facoltà. L'unico mezzo

coltà, poca funzionalità degli assistenti) il livello culturale è calato, certe esigenze sono inderogabili per coloro che insegneranno. Qui s'inserisce l'altro aspetto del discorso sui contenuti. Dicevamo: importanza del metodo; ma alcuni contenuti non possono essere ignorati. Se un aspetto positivo c'è nello spirito della riforma è quello della distinzione (non separazione!) dei due indirizzi: scientifico-puro e scientifico-professionale (che è realmente professionale solo se è realmente scientifico). L'insegnante, proprio perché insegnante, dovrà conoscere mi pare determinati contenuti « moderni ». Mancano nelle nostre facoltà materie — storiche, letterarie, artistiche — che ci diano la dimensione culturale del mondo in cui viviamo; mentre si sta chiaramente delineando l'esigenza di un insegnante che non educi solo a determinati valori, ma che orienti il ragazzo a tutte le direzioni della sua società.

Dalla facoltà di lettere deve uscire una classe d'insegnanti medi, padrona dei contenuti e dei metodi del proprio insegnamento, consapevole della prospettiva storica di esso, dei compiti civili e politici che in Italia oggi le spettano.

Esempio: didattica, per il futuro insegnante, non solo come conoscenza della pedagogia e della psicologia, ma anche come « capacità di valutare il clima e l'ambiente concreto in cui la funzione educativa si esplica » (queste sono, fortunatamente, parole di un professore).

Il problema, quindi, è duplice: garantire un metodo e garantire dei contenuti; e ancor prima: chiarirsi i fini.

Tutto questo, mi pare, la riforma, anche se lo vorrebbe, non lo fa: e qui riferisco il parere anche di docenti; in più, un pericolo: che noi riteniamo di aver risolto il problema.

Dobbiamo infine chiarire il significato di questi appunti: è solo un invito a noi, che studiando stiamo assumendoci degli impegni nei confronti di questi problemi, alla riflessione.

Gli altri compiti, quello delle proposte e contro-proposte a livello culturale e dell'azione politica, spettano, l'uno al corpo dei docenti nei Consigli di facoltà, l'altro alle forze politiche impegnate nel paese. Questo è semplicemente un invito alla discussione tra noi.

Penso, ad esempio, che uno scambio di opinioni con ragazzi delle altre facoltà di lettere sarebbe per noi utilissimo. E chiedere su questi punti il parere dei nostri docenti, sarebbe troppo?

Tullia Chiaroni



risultato di ridurre gli anni di studio veramente « formativo ».

Lo studente deve essere orientato (a è necessario presupporre che lo sia) quando entra in Università; è solo affrontando le cose scientificamente, che lo s'impegna a scegliere. Dicono: lo studente deve acquistare prospettive di cultura generale, perché la specializzazione non basta e ci vuole ampiezza per avere metodo critico; quest'ampiezza, secondo la riforma, si acquisterebbe nell'anno propedeutico. Non è vero: quando una disciplina è addomesticata, il suo valore critico e formativo è annullato.

Lo stesso fine di apertura culturale oggi si potrebbe ottenere facendoci fare materie d'impianto diverso, ma a fondo: ad esempio

che ci dà la possibilità di « pensare » e non di « ripetere ». Se togliamo questa possibilità ai futuri insegnanti e lasciamo d'altra parte intatta la sostanza della facoltà, c'è chiaramente un pericolo, cioè che la preparazione professionale scada in modo totale. In una scuola per corrispondenza la tesi è assolutamente necessaria. Per insegnare bene è necessaria (non ci stancheremo mai di ripeterlo) la competenza ottenuta attraverso una preparazione scientifica. Non ci si dedica all'insegnamento solo per ottenere un impiego, ma per assumere una missione, che comporta una responsabilità gravissima verso la società.

Se per ragioni, le più varie, (sovrappioppamento, mancanza di unità di metodo all'interno della fa-

ne può toccare il cuore di chi, lontano dalla fede e dai cristiani, ascolta: la seconda direzione riguarda i cristiani, di fronte ai quali solo una dedizione, un abbandono totale a questa prima Radice può dare il coraggio per le rinunce e le invenzioni che la predicazione e la testimonianza oggi domandano.

Ridare alla gente, a quella culturalmente più sprovveduta, un'immagine di Cristo che vada oltre la figura marxisticamente seducente, del « socialista utopistico », importa, da un lato, il desiderio della Fede in sommo grado, e, dall'altro, il desiderio di verità umana (di verità relativa, delle verità, se si vuole) di cui il mondo ha bisogno avendola in parte perduta col primo e più grande desiderio: e intanto, solo la coscienza umile e sincera della debolezza in cui versa oggi la nostra predicazione, può rappresentare veramente un punto di partenza sicuro.

t. c.

(Continua da pag. 11)

abbia al suo vertice il prete o il Papa, ed è al comunismo che la base contadina affida la materializzazione di un ideale simile. Il mito del comunismo non è certamente quello della piccola proprietà, ma non è detto che il comunismo, qualora fosse davvero messo in grado di rivoluzionare le tante San. Lorenzo a Monte della penisola, non dovesse subire esso pure l'astuzia della storia, fermandosi al programma della democrazia cristiana ».

Se questi sono, dunque, i limiti d'impostazione, — una sorta di schermo ideologico che riduce la possibilità di osservazione del fenomeno esaminato —, si deve ripetere, tuttavia, che la lettura del testo di Faenza si presenta estremamente interessante e degna di riconoscimento per la vivacità e il tentativo d'interpretazione in chiave sociologica del fenomeno dell'attuale scontro ideologico — ma anche sociologico: non solo di diverse maniere di volere l'ordinamento poli-

tico, ma di diverso modo di pensare e organizzare la vita della società — fra comunismo e cattolicesimo, che è quanto dire, in qualche modo, *parallelamente*, fra cultura moderna e cultura arcaica.

Molti quesiti, dopo la lettura di « Comunismo e cattolicesimo in una parrocchia di campagna » acquistano, per chi specificamente ha scelto la strada dell'apostolato, e più semplicemente intende procedere lealmente sulla via della cultura, vigore e drammaticità rinnovata.

Quali rapporti reali si danno, storicamente, fra patrimonio cristiano e cultura di tipo contadino? Atteso che il cattolicesimo, propriamente, non si identifica con alcuna cultura, è pur vero che il modello, la forma di una cultura di tipo arcaico, com'è quella contadina, è tale da essere quasi disposta per la penetrazione del valore cristiano, mentre, oggi, non si vede altrettanto per quanto attiene la forma della cultura moderna.

Certo il cattolicesimo può penetrare e informare di sé (e, in realtà, presto o tardi, dobbiamo pensare che così sarà) anche una cultura come quella moderna, il cui modello, la cui forma, è ben diversa da quella della cultura di tipo arcaico: diversa perché quella forma, poco chiara e visibile, si presenta per ora distorta, abnorme e contraffatta dalle ideologie che sentano di interpretare unilateralmente, totalitariamente, l'intero svolgimento della stessa cultura.

D'altro canto, com'è possibile oggi battere il comunismo, salva l'azione redentiva della Chiesa, senza passare anche per una difficile (quasi invisibile, oggi) saldatura culturale fra la tradizione e la cultura moderna che il comunismo presume di rappresentare? E' sulla soglia di queste domande, più ancora che nella sbrigativa rinuncia a metodologie e tecniche che si sarebbero rivelate assai utili in un'indagine come quella di Faenza, che il libro arresta e spunta il suo saggio

interpretativo di un microcosmo, così denso di problemi. Per un cristiano, al di fuori di ogni sbigottimento o, anche, di sgomento, i quesiti, indicati sopra si fondono e si fanno ancor più complessi: si pensi al bisogno e al dovere della predicazione: è una strada dura e difficile quella che passa per la rinuncia — anche in parte — ai supporti di una cultura, come quella arcaica, che mostra i suoi valori ma anche le sue difficoltà a resistere e a contrattare con la cultura moderna. Sembrerebbe, quindi, quasi impossibile il dialogo con gli uomini di oggi se non si intravedono i termini di un discorso comune e se non si possono con facilità abbandonare altri termini culturali non più interamente validi per parlare con loro. « Ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit » recitiamo spesso. Questa frase può avere senso in due direzioni: una prima è questa: il contenuto di verità e di Grazia della predicazio-