RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - Anno XVII - n. 6 - 31 marzo 1961

Direttore: Enrico Peyretti - Condirettore: Fulvio Mastropaolo - Direz. e Amm.: Via Conciliazione, 4-d (Tel. 655.621 - 561.948) - c.c.p. 1/11870 - Sped. in abb. post. Gruppo II - Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abb. semplice L. 600, speciale L. 400, un numero L. 30, arretrato L. 50. Autoriz. del Trib. di Roma, n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Il fondo esamina alcuni atteggiamenti di disimpegno e di qualunquismo protestatario del mondo culturale.

L'editoriale analizza il significato del recente congresso del PSI. In seconda pagina c'è la terza nota su « Anno liturgico e mistero della salvezza ». In terza sono esaminati i rapporti fra scienze dello spirito e istanze religiose.

In quarta sono presentati alcuni recenti films su episodi dell'ultima guerra e della Resistenza.

Nell'imminenza del settantesimo anniversario della Rerum Novarum pubblichiamo un articolo sul contributo del pensiero sociale dei cattolici all'elaborazione dei temi che Leone XIII affrontò nella sua fondamentale enciclica.

Seguono una nota sulle « dimensioni della politica universitaria » e le conclusioni del secondo seminario africano di Pax Romana.

Non abbiamo intenzione nè competenza per impostare il discorso sul Congresso del PSI da un punto di vista politico o per trarne un giudizio su futuri possibili o impossibili schieramenti parlamentari e di Governo. A noi interessano alcune considerazioni che sono addirittura pregiudiziali a quelle politiche e che forse possono contribuire ad un giudizio non preconcettualmente negativo né facilmente entusiastico, su quello che è, senz'altro ne conveniamo, uno degli aspetti più importanti dell'attuale evoluzione politico-sociale-ideologica della realtà italiana.

Il Congresso è stato in certo qual modo, quale ci si aspettava, e l'articolo di Pietro Nenni su « l'Avanti! » del 12 marzo, nel titolo « Milano senza miracolo » già annunziava che non ci si potevano immaginare grandi novità. Rispetto invece al dettaglio degli eventi la cronaca ha registrato una estrema chiarezza di tutte le impostazioni presentate, che non ha spaventato i vari intervenuti neanche di fronte alla possibilità di una scissione profonda, da alcuni temuta, da altri sperata, all'interno del partito.

Questa chiarezza è la condizione prima del nostro discorso: ci consente di riportare tesi inequivoche che si fondano obiettivamente su parole dette e registrate, e che offrono materiale sicuro ad un giudizio qual'è quello che ci prepariamo a dare.

Ci è sembrato che l'impostazione della maggioranza divergesse da quella della minoranza su alcuni punti, non nuovi ma ormai ben precisati.

Innanzitutto il famoso concetto di « autonomia », sul quale tutti hanno detto la loro (a cominciare da Basso che ne ha impostato persino la discussione) ha trovato d'accordo la maggioranza forse nel suo significato più paradossale; Lombardi ha detto che i socialisti sono « acomunisti », e questo è probabilmente lo status opinionis, se ci è permesso questo termine, all'interno del partito. I socialisti non sono più filocomunisti, nè sono ancora anticomunisti. Sono lì in bilico, senza saper bene loro stessi qual'è la direzione da seguire, oppure sapendola bene, ma immobilizzati da un tiro alla fune in cui le forze sono pari.

In secondo luogo, il concetto di alternativa democratica, che pure è stata un'altra pietra dello scandalo, e che tutti hanno più o meno accettato, ma cui la maggioranza, palesemente, non vuole attribuire più il significato originario.

E in questo senso Nenni ha fatto un altro passo verso l'inserimento del suo partito nella realtà democratica, sia pure motivato per ora dalle preoccupazioni che gli darebbero le rinnovate forze della destra italiana.

Infine la politica estera, dove si è realizzata la massima confusione delle lingue. Da chi chiede esplicitamente il riaccostamento alla Russia e alle sue iniziative, si passa al neutralismo di Nenni, per giungere fino alla posizione di Cattani, che ha adombrato la necessità di inserimento nel mondo occidentale, quando ha detto che non sarebbe affatto un bene se la Russia vincesse la competizione economica con l'Occidente.

Su questo ultimo punto vogliamo ora fermare la nostra attenzione. L'impostazione di politica estera riflette, a parer nostro, l'atteggiamento dei socialisti verso il neocapitalismo; e ci sembra questo il punto nevralgico di tutto il Congresso: il neocapitalismo in Occidente e particolarmente in Italia, con la conseguente logica questione di quale sia la posizione da prendere. Non che ci siano stati dei cedimenti dalla linea marxista tradizionale. Ma le posizioni prese implicano alcune conseguenze primarie proprio su questo piano.

L'analisi della situazione fatta da Basso, che parte da una rigida applicazione della dialettica classica marxista per giungere alla conclusione che il capitalismo sta per morire e bisogna dargli l'ultimo colpo, coinvolge naturalmente politica estera e politica interna, dando interpretazioni strettamente coerenti di questa realtà, come pure profondamente motivate. Si potrà essere o no d'accordo, ma accettando i presupposti, che sono quelli marxisti, si debbono accettare anche le ultime conseguenze.

(continua a pagina 2)

I diritti del silenzio

Ci sono alcuni angoli morti in cui si rifugia il nostro pensiero più spesso di quanto crediamo, per sottrarsi alla fatica. Angoli ben addobbati dove tutto deve dare l'illusione di trovarsi nel cuore del fervore culturale, o nel felice porto delle soluzioni definitive.

Non parlo dei punti di riferimento fermi e sicuri, fondati sulla realtà delle cose, che muovono e guidano la riflessione culturale storica, specialmente quella del cristiano: essi sono tutt'altro che inviti alla pigrizia. Non parlo dei momenti in cui la vita si semplifica e si unifica mirabilmente nella preghiera che unisce in modo inesprimibile a Dio e agli uomini: questi momenti non tolgono la necessità del dialogo e dello studio per « orientare gli occhi incostanti degli uomini alle vere mète » (Sertillanges, citando così a memoria), cioè per essere uomini di cultura cristiani, cioè per fare esprimere all'umanità di oggi una propria adesione alla verità.

Parlo di alcuni gravi difetti della nostra cultura italiana, che le tolgono vivacità e valore perché le tolgono la forza del pensiero onesto e schietto.

* * *

La nota più evidente delle manifestazioni che oggi passano per le principali espressioni culturali è un grande agitare sensazioni ed emozioni. Tanti spettacoli e tanta letteratura sono anzitutto criticabili perché soverchiano ed assordano le facoltà più sottili della psiche umana, sollecitandone solo le reazioni più madornali ed esteriori.

Anche quando il « discorso » tocca problemi veri e profondi, raramente è chiesta all'interlocutore (lettore, spettatore) una acquisizione interiore di ciò che riceve, un pensiero che muova dal suo intimo rispettosamente sollecitato ad esprimersi. Troppo spesso per fare una azione culturale si fa una parata o una campagna pubblicitaria o scandalistica, o ci si mette al servizio di un partito, perché non si crede al valore decisivo della libera formazione di menti e coscienze.

Si scambia il coraggio con la denuncia esibizionistica ed impressionante, e ci si inoltra per la strada della estraneazione dell'uomo a se stesso, che svuota la cultura, che rende irresolubili i problemi perché rende irragionevoli gli uomini, che distrugge la moralità perché soffoca lo spazio interiore.

La nostra cultura non è insensibile anche se così esteriorizzata: la coscienza umana sempre attratta da Dio preme con forti ansie di verità che tendono a correggere ogni deviazione anche radicata del pensiero. Ma si tratta di renderla più attenta all'interiorità umana: il silenzio fervido di meditazione non serve solo al monaco, è necessario all'uomo per essere uomo, per pensare, per avere poesia, musica, amicizia. C'è un diritto della persona umana al silenzio: una cultura che non lo rispetti e non lo attui non è pienamente umana. Lo Stato moderno vuole assicurare a tutti dignità umana nella giustizia economica e politica; la cultura intenda pienamente e rispetti effettivamente la libertà di pensiero e delle coscienze che giustamente afferma; la religione apparirà meglio all'uomo interiore come la salvezza totale nell'amore di Dio.

* * *

L'ingenuo errore in cui cadono specialmente i giovani che sempre desiderano posizioni nette è il semplicismo e lo schematismo con cui spesso guardano alle idee che si scontrano, in modo particolare alle idee politiche per le quali interviene una certa dose di passionalità. Così la classificazione è presto fatta tra buoni e cattivi, tra progressisti e reazionari. Se avanzi qualche considerazione meno che entusiastica sull'apertura a sinistra, sei un bieco reazionario prima di aver potuto spiegarti. Questo avviene fra gli universitari troppo frequentemente. Co-

Enrico Peyretti

(*continua a pag.* 2)

Il Comitato dei ministri per il Mezzogiorno ha approvato lo stanziamento di 160 *miliardi di interventi aggiuntivi per lo sviluppo del Sud. Il piano di stanziamento è stato reso necessario dall'urgenza di accentuare gli interventi pubblici e adeguarli alla dinamica produttiva meridionale.* (Nella foto il porto di Taranto).

Anno liturgico, e mistero della salvezza - (III)

All'attesa del Salvatore, il « tempo d'avvento », subentra, nell'attuale struttura dell'anno liturgico, la realtà storica di Cristo, Verbo di Dio incarnato, Salvatore del mondo, il « tempo natalizio »: « Christus natus est nobis, venite adoremus! Natus hodie Salvator mundi ».

L'attesa dei secoli, l'aspirazione, anche se inconscia, dei popoli tutti trova la sua piena realizzazione: Dio è uomo inserito nella storia. La lunga faticosa attesa cede il passo alla certezza e perciò alla gioia: « Hodie scietis quia veniet Dominus et salvabit nos: et mane videbitis gloriam eius » (Introito della Vigilia di Natale).

Sbaglierebbe chi riducesse la celebrazione natalizia alla sola commemorazione del tempo della nascita di Gesù Cristo. Il Natale è ripresentazione di tutto il mistero della Incarnazione del Verbo, mistero che permane attuale nella sua realtà; mi pare che la forza della celebrazione natalizia sia tutta nel versetto giovanneo: « Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius » (Giov. I, 14). Noi contempliamo il Verbo fatto carne nella sua gloria, che è la gloria di Dio!

Ma il Verbo di Dio si è fatto carne, uomo tra gli uomini, per rendere gli uomini che lo cercano e l'accolgono partecipi della sua gloria, che è grazia e verità. Io non saprei trovare meglio espresso il mistero natalizio di come lo esprime l'antifona dei Vespri del giorno ottavo: « O admirabile commercium, Creator generis humani, animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est: et procedens homo sine semine largitus est nobis suam Deitatem ». Qui è tutto il mistero natalizio: o scambio meraviglioso! Il Creatore del genere umano, prendendo un corpo ed un'anima, si degnò di nascere dalla Vergine e fattosi uomo, senza concorso di uomo, ci ha largito la sua divinità. Natale è la redenzione che comincia perchè il Figlio di Dio si è rivestito della nostra debole natura umana per renderci partecipi della sua natura divina.

Realtà storica, ma ancora realtà attuale l'Incarnazione: il mistero compiutosi nel seno di Maria allo scoccare della pienezza dei tempi e consumatosi nella stalla di Betlemme si continua per la presenza di Cristo nell'umanità, che il Verbo ha vincolato a sè in unità di persona in quell'anima e in quel corpo che assunse dalla Vergine Madre: perciò la liturgia del Natale ha sempre una nota vivacissima di attualità.

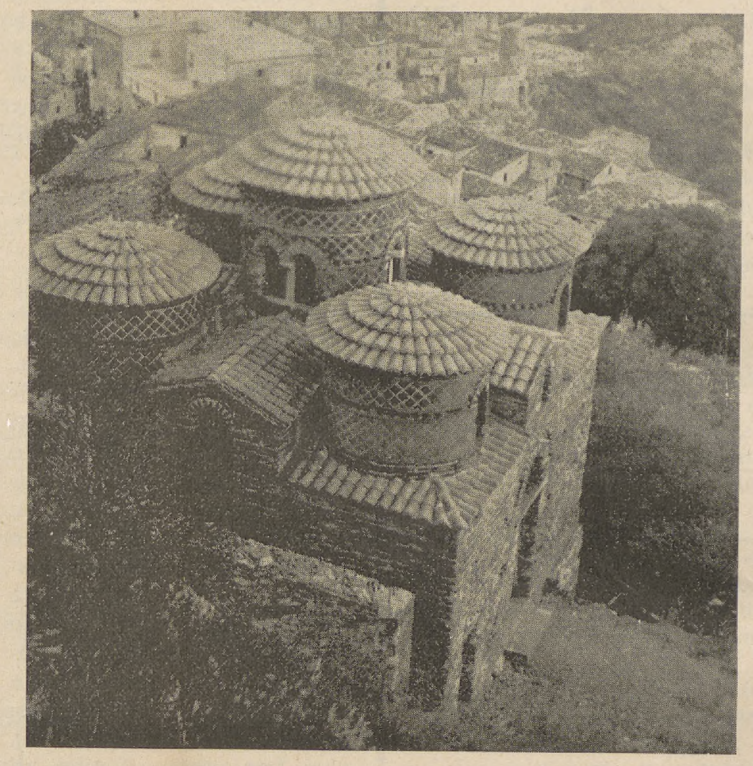
Occorre, a tal proposito, ricordare che il Natale vive già delle **prospettive pasquali**: in altri termini, la Incarnazione del Verbo, almeno sul piano storico, resta motivata dalla Passione e Morte del Cristo. La qual cosa conferisce alla Incarnazione già un significato eminentemente redentivo, come, del resto, l'ebbe l'intera vita del Cristo. Ora è lecito domandarsi, in tale prospettiva, se la umanità assunta dal Verbo, pur conservando la sua realtà e la sua unicità in forza della unione ipostatica, non abbia tuttavia un marcato carattere vicario tale da renderla veramente rappresentativa della « umanità ». E la risposta è concordemente affermativa. Di modo che nella umanità del Cristo vi è la mia, la nostra, la intera umanità, legittimamente rappresentata. E poichè Cristo, Verbo umanato, resta nei secoli, il mistero della Incarnazione, conserverà sempre una perenne attualità. Ed in forza di tale sua perenne attualità, il mistero della Incarnazione conserva anche il suo immutabile valore salvifico.

Di tale attualità salvifica del mistero del Verbo Incarnato è cosciente la Chiesa, nella quale si prolunga l'Incarnazione stessa: organismo mistico, divino e umano, con tutte le debolezze dell'uomo, con tutte le risorse di Dio. Perciò essa lo ripropone nell'anno liturgico alla rimeditazione dei fedeli, perchè questi, aperti al « sensus Ecclesiae », immedesimati della « pietas Ecclesiae », lo rivivano nella profondità del proprio animo realizzando sul piano personale, quell'« admirabile commercium », nel quale è l'essenza del mistero natalizio, tra umano e divino, tra natura e grazia, richiesto dal carattere battesimale e confirmatorio impresso nello animo.

L'unica possibile salvezza, anelito degli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi, resta nel superamento di se stessi per vivere la vita di Dio, per unire in stretta intimità umano e divino.

L'assunzione della umana natura da parte del Verbo è per gli uomini certezza di un superamento in atto e di una intimità permanente. Non vi è altra salvezza al di fuori dell'ineffabile scambio avveratosi nella persona del Cristo: Dio che si concede all'umanità e l'umanità che si associa alla divinità.

Tale mistero la Chiesa si sforza di prolungarlo nella maestosa solennità liturgica dell'Epifania. Tempo della Natività e Tempo dell'Epifania sono due aspetti dello unico tempo natalizio.



Un'indagine storica non sempre imparziale ha messo, nei decenni scorsi, Natale ed Epifania in contrasto tra loro. All'Epifania sarebbe spettato un primato temporale e nobiliare sul Natale, visto come espressione di una decadenza da un atteggiamento più spirituale ed essenziale ad un altro più sensibile ed accessorio. Mi pare che dopo gli incomparabili apporti scientifici dati dal benedettino Don Botte(ved. « Les origines de la Noël et de l'Epiphanie » - Lovanio, 1932) si possa tranquillamente considerare Natale ed Epifania quali aspetti complementari della grande realtà natalizia, ed in tal senso mi pare di comprendere anche la recente codificazione del Sommo Pontefice Giovanni XXIII.

Tuttavia quale è l'aspetto peculiare dell'Epifania nell'insieme dell'anno liturgico, mistero della salvezza?

La Epifania ci richiama un duplice motivo: la misericordia infinita di Dio che rivela ai popoli la venuta della salvezza nel Cristo e la risposta dei popoli all'annunzio di Dio. Nel compimento della salvezza, il Verbo di Dio assume l'intera realtà della nostra carne mortale e non soltanto le apparenze; tali legami di natura, ordinati al riscatto nostro dalla colpa, rendono il Cristo sovrano dell'intero creato e particolarmente nostro. La festa dell'Epifania, dalla liturgia che è tra le più ricche, più vive e più armoniose, celebra il mistero di Cristo che, per l'Incarnazione, diviene nostro Signore e nostro Re, e come tale si rivela ai popoli. A nome di questi saranno i Magi a rendergli l'omaggio dell'adorazione per la prima volta, ma da quell'adorazione ad oggi si è verificato quanto previsto già dal salmista: « et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi (salmo 71, 11).

Su questi motivi dell'Epifania, intesa quale manifestazione agli uomini del Verbo Incarnato nella maestà

(continua a pag. 8)

(*continua da pag.* 1)

sa significhi in termini di reale politica economica lo impegno sociale e l'intervento dello Stato, dove sbocchi il problema storico del superamento dell'alternativa chiusa socialismo-liberismo che la realtà economica sociale sta compiendo, sono queste preoccupazioni di pochi fra gli universitari, gli intellettuali di domani. E di quanti fra gli intellettuali di oggi?

Il provincialismo di tanta nostra cultura non è certo superato col farsi importatori o imitatori delle ultime novità esotiche. Esso consiste in una forte limitazione di orizzonte nel guardare alla realtà: clericalismo-anticlericalismo, dirigismo economico-liberismo, sembrano essere temi che esauriscono tutte le fondamentali vicende in corso nella vita di oggi, ed invece, oltre che quasi superati storicamente, sono estremamente ristretti e falsi perché riguardano determinati aspetti della vita italiana astratta dai movimenti storici in atto in Europa e nel mondo. Eppure tante discussioni e giornali che sembrano più vivi ed impegnati, non vanno mai oltre questa angusta problematica e forzano la realtà per adattarla ad essa.

* * *

L'uomo di cultura cristiano corre un pericolo particolare, che è quello dello apriorismo. La rivelazione cristiana, e l'insegnamento della Chiesa che la esplicita, gli sono certamente di grande vantaggio anche sul terreno puramente razionale, dove si tratta di riconoscere certe verità naturali insite nelle cose. La rivelazione soprannaturale infatti, presupponendo la retta conoscenza delle verità naturali fondamentali che trascende in continuità armonica, fornisce essa stessa preziose ed essenziali illuminazioni su punti (come la trascendenza di Dio, l'origine da Lui e la destinazione a Lui di tutte le cose, la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana), che la ragione potrebbe, seppure a fatica, raggiungere con le sue forze, in quanto la loro dimostrazione è filosofica e non poggia su argomenti di autorità. Il possesso così facilitato di queste verità di importanza determinante per formulare giudizi e orientare l'azione, cioè per fare cultura, induce talora a trascurare l'osservazione, la analisi, lo studio con metodo proprio secondo l'aspetto considerato, della realtà storica, tutti elementi essenziali, al pari dei principi, alla cultura. Così l'astrattezza, la pretesa che i principi valgano come proposte di soluzione concreta, la non aderenza alle situazioni e quindi l'inefficacia, sono la conseguenza della mancanza di sforzo di elaborazione.

* * *

Sono, questi, rapidi e sommari cenni ad alcuni difetti della nostra cultura. Si dirà: non della cultura più viva e autentica, ma di una pseudo-cultura, seppure più evidente e rumorosa. Esattamente: sta a noi inserirci nelle correnti più profonde e vitali, dove il pensiero si impegna con dedizione e intelligenza per elevare la vita degli uomini di oggi.

Enrico Peyretti

(continua da pag. 1)

Nenni e gli altri, invece, danno giudizi parzialmente diversi, e vediamo come. In politica estera sono neutralisti e, si direbbe, europeisti (anche se in posizione « critica »); in politica interna dichiarano « non impossibili » future partecipazioni esterne dei socialisti a maggioranze democratiche, purchè su un programma definito (e questo farebbe pensare che in tal ultimo caso non si intenderebbe strumentalizzare gli altri partiti agli scopi particolari del socialismo italiano, ma collaborare in modo « sostanzialmente » democratico).

La prima posizione (quella di politica estera) è la più debole; ed hanno avuto buon gioco gli avversari di destra e di sinistra a dire che l'Italia non ha le tradizioni nè una situazione politica generale tale da potersi teorizzare il suo allineamento con gli stati tradizionalmente neutrali, che sono quelli afroasiatici. La tesi autonomista ha tutto lo aspetto di un compromesso tattico, simile e anzi analogo a quello con il quale Lombardi ha teorizzato l'« acomunismo », e come tale si giudica da sè.

La posizione di politica interna, invece, dà luogo ad un'altra obiezione: perché i socialisti dovrebbero allinearsi alle posizioni di un futuro Governo, sia pure socialmente aperto o apertissimo, ma che difficilmente, finchè vi saranno dei cattolici a farne parte, potrebbe accettare di diventare classista? E soprattutto, perché farne parte senza strumentalizzarlo, come sarebbe marxisticamente corretto?

E questo Nenni non l'ha detto. Ha detto che bisogna difendere la democrazia, ma questo non basta; questa è una posizione che si può giustificare finchè ci si trova in « stato di emergenza », ma che non può reggere indefinitamente le scelte politiche di un partito. Altro non abbiamo potuto ascoltare, altro non è stato detto, e questo rimane il grande interrogativo del 34° Congresso socialista.

La posizione di Basso, marxisticamente impeccabile, ideologicamente fondata ancor più di quella di Vecchietti, pecca di schematismo e quindi non è realistica. La posizione di Nenni, realistica e addirittura tatticistica, non è giustificata dalla utilizzazione di criteri di giudizio adeguati, ma si esaurisce in una analisi politica in senso stretto. Ideologicamente è la posizione più debole, anche se sul piano concreto è l'unica che si giustifichi all'interno del PSI.

Ora la questione che ci proponiamo è appunto se in futuro i socialisti finiranno per ricadere sulle posizioni di sinistra, per mancanza di sostegno delle tesi autonomiste (e questo fatto significherebbe ormai poco meno che comunismo), se invece cadranno nella, per loro deprecata, socialdemocrazia, o se infine riusciranno a salvaguardare, oltre l'autonomia formale, l'autonomia della loro funzione storica nella realtà politica italiana. E questo non potranno farlo se non motivando ideologicamente le scelte politiche che hanno enunciato, e togliendole quindi dal limbo delle buone intenzioni per assumerle fra le realtà politiche valide ai fini della edificazione democratica della nostra società.

Da come i socialisti sapranno e vorranno risolvere questo problema, dipende un coefficiente di crescita democratica della società italiana, al quale, dopo le acquisizioni del 34° Congresso, sembra possibile che la democrazia italiana non debba preconcettualmente rinunciare. E ancora una volta, se pure con più fiducia, rimaniamo in attesa.

(g. m.)

Continuiamo la pubblicazione degli articoli del Padre Fabro dedicati al ciclo « Mondo contemporaneo e mistero della Salvezza ». I due articoli precedenti sono apparsi sui numeri 2 e 4 di « Ricerca » '61.

Religione e scienze dello spirito

Profondamente diversa è la situazione dell'uomo nelle scienze dello spirito in cui si svolge la « dialettica della libertà ». Lo « spirito » qui rappresenta quella zona di essere e di agire, del conoscere e del volere, in cui l'uomo emerge sulla naturalità e si afferma come principio autonomo di attività e di valori che trascendono il mondo della immediatezza e della esperienza naturale. In questo senso, si potrebbe dire che lo spirito è principio di soggettività e che il mondo dello spirito dei « valori » superiori, è il mondo della « soggettività » in senso metafisico come l'intendono Kierkegaard e il Cristanesim e « Soggettività » qui è il mondo della libertà, cioè l'indipendenza della personalità, il diritto dell'uomo singolo di dare ai propri atti e alla propria vita l'orientamento voluto e di svolgere questi atti, in conformità del fine o dei fini già scelti. L'innovazione del Dilthey veniva però smorzata nel suo sviluppo dal positivismo e dal relativismo del suo stesso scopritore e rimase in lui più un criterio direttivo di analisi culturale che un principio d'interpretazione metafisica dell'essere uomo (1). L'esigenza che aveva formato il fascino maggiore della formula diltheyana, è stata ripresa e sviluppata in sistemi dalla « filosofia dei valori » (Windelband, Rickert); ma questa ripiegava verso posizioni idealiste e neo-criticiste, anche se la sua opera non è stata vana specialmente nella ricerca delle leggi proprie della vita dello spirito, delle principali forme di conoscenza teoretica e pratica che i grandi sistemi metafisici realistici e idealisti avevano lasciato al margine (2).

E' superfluo osservare che s'impone all'uomo una graduatoria e gerarchia di valori: i valori materiali non sono il semplice negativo nè quelli spirituali possono rivendicare per sè tutto il positivo perchè i valori materiali possono rappresentare valori indispensabili e autentici qualora siano fatti intervenire agli scopi per cui son creati e di cui son valori e nella misura che ai medesimi scopi si conviene. Mentre i cosiddetti valori spirituali possono nell'uomo (e nella creatura come tale) cambiare di segno, ed allora la libertà si fa tirannia, disperazione, violenza...; questo rivela che la positività ontologica dei valori spirituali non ha che un valore iniziale, di prima potenza per così dire, che questo è caratterizzato più dalla positività di possibilità che di realtà, perchè la positività di realtà appartiene al secondo momento, a quello della **scelta**, come si è visto. Ed in questo senso si può ammettere con Kierkegaard che la « realtà dello spirito » (come valore trascendente) non consiste tanto nell'essere quel che si è quanto nel « divenire » quel che si deve essere cioè nell'esercizio della persona come libertà. Non c'è quindi libertà effettiva dello spirito finito che sul fondamento dell'Assoluto (3).

Avviciniamo ora in concreto qualcuna delle situazioni strutturali più rilevanti della coscienza umana nelle « scienze dello spirito » senz'alcun progetto di completezza.

Il problema è se nell'attuarsi della propria moralità nell'attività personale e sociale, all'interno e all'esterno di sè... l'uomo incontra il problema di Dio.

L'esigenza è quanto mai scottante, ma nei « sistemi » essa è risolta in anticipo: così nell'idealismo, nel fenomenismo, nel meccanicismo... il singolo non conta e la libertà per lui non esiste perchè se l'è mangiata tutta il Moloch metafisico del « Tutto » che si chiama: Soggetto, Spirito assoluto Materia, Ragione, divenire puro, élan vital... il problema è soppresso in tutte le concezioni che si professano atee o che si risolvono nell'ateismo, e quindi anche nell'Esistenzialismo di sinistra, come ammettono senza ipocrite reticenze i francesi Camus e Sartre e ogni nuova edizione dell'ateismo. La specificazione dell'essere dello spirito non può venire che per il riferimento allo Assoluto e sarà funzione della natura di questo Assoluto; dipende quindi anzitutto dalla risposta a questa domanda che l'umanità si propone attraverso tutti i secoli: «Dio, c'è o non c'è?». Nelle dissertazioni esistenziali di sinistra, questa domanda manca, o soprattutto non si sente il bisogno di risposta ed allora non c'è dichiarazione o maschera che convinca (4).

Inoltre, e dentro il rapporto che ha il soggetto col mondo (del lavoro, dell'economia), c'è il rapporto di soggetto a soggetto, dello **io** al **tu**, e al **lui** e viceversa; cioè l'organizzazione spirituale della sfera umana. E' chiaro che questa organizzazione è superiore a quella che ha per oggetto i beni del mondo sensibile e la domina: d'altra parte la distribuzione in concreto e lo esercizio di questo dominio non ha la sua regola, almeno principale costitutiva, nella natura dei beni stessi, ma dev'essere presa dalla natura dell'uomo e dalla gerarchia delle sue funzioni. Ci sono le organizzazioni sociali della famiglia, del gruppo etnico, della nazione...: queste forme di associazione rappresentano le forme principali della vita associata in cui il Singolo inserisce e svolge la sua esistenza temporale. Tuttavia queste forme, appartengono come tali appunto alle **forme**, ma quale ne è il definitivo contenuto? Esse sono « sospese» nella sfera dell'umano in attesa che esso venga specificato nei riguardi dell'Assoluto: se l'essere dell'uomo come libertà è possibilità, restano sotto tale possibilità anche le sue forme di sviluppo e seguono quindi necessariamente la sua specificazione.

Eliminato l'immoralismo ateo di cui si è detto, molta parte della filosofia antica e moderna ha creduto di poter fermarsi al « puro umano » come tale, traendo unicamente da esso la regola e lo stimolo per l'agire; l'ideale storico e spinoziano della atarassia del « sapiens » che si tiene superiore alle passioni e alle vicissitudini umane, l'imperativo categorico kantiano, la morale della « volontà pura » del neokantiano Cohen, al Ethik di Nikolai Hartmann, la « filosofia della vita » etc. (5) hanno teorizzato la moralità escludendo espressamente il momento teologico e con esso il riferimento della vita del tempo alla trascendenza: ciò che nel mondo moderno rappresenta la versione laicizzata della polemica luterana contro la morale cattolica.

Basterà accennare al fondamento dell'Etica e del Diritto naturale per rendersi contro che la crisi di queste due discipline fondamentali dell'agire umano segue fatalmente il destino della teoria dell'« essere ». E' vero che il loro proprio contenuto è l'atto umano e il rapporto dell'uomo all'uomo, e che quindi dal punto di vista non solo fenomenologico, ma anche assiologico sembrano costituire un prius nella gerarchia delle conoscenze e comportano un contenuto specifico, le norme dell'Etica umana e i principi del Diritto scaturiscono dalla ragione retta dell'uomo e dalle sue proprietà, nè si possono pensare in astratto per deduzione dalle scienze della natura e neppure della Teologia: l'assolutismo teologico è un prodotto della Riforma, ripreso oggi dalla scuola del Barth, ma non rappresenta affatto l'atteggiamento tradizionale della filosofia cristiana che ammette, assieme ad una Theologia naturalis, anche una Etica ed un diritto naturali. Ma prescindendo dalla esistenza della Rivelazione, ora ci si domanda: è possibile una « fondazione » dell'Etica e del diritto senza il riferimento a Dio?

La risposta negativa non può lasciar dubbi « fondare » qui significa anzitutto indicare lo scopo ultimo dell'agire umano: e quale può essere questo scopo se non il supremo Bene? « Fondare » poi nel campo della etica significa perciò attingere la norma suprema dell'agire da cui deriva la norma immediata e diretta della legge naturale: e quale può essere la suprema norma se non la Verità prima? « Fondare » nel campo giuridico — quando non ci si accontenta della protezione dei diritti commessa alla polizia — è trovare una Potenza assoluta che possa « garantire » al Singolo assolutamente l'esercizio del suo diritto e possa «costringere» assolutamente gli altri a rispettarlo. Questo principio quando non sia l'Assoluto sussistente, è un fantoccio che cade al primo urto. « Dove la morale atea, osserva egregiamente il Troeltsch. ha scalzato nelle masse l'autorità di Dio, la esperienza ci insegna che resta ben poca sensibilità per qualsiasi legge. Un ferace odio contro ogni autorità e lo scatenamento dell'egoismo più sconfinato come la cosa più evidente al mondo, ne è stata qui — con poche eccezioni — la conseguenza logica comprensibile » (6). E' stato osservato perciò con ragione che nella filosofia moderna e contemporanea « l'uomo non trova più Dio, perché non trova più l'essere (7) l'ultima filosofia ha fondato con Heidegger l'essere sul « niente ». Si sa che la filosofia moderna ha finito per eliminare lo stesso diritto naturale, ma noi sappiamo anche che da questa eliminazione è nato lo Stato totalitario, che si è ritenuto fonte di ogni diritto: cos'ha opposto a questa suprema sopraffazione dei diritti della persona, tanta filosofia contemporanea? Ha disertato in massa ed ha contestato alla religione il pietoso ufficio di accompagnare lo uomo nel duro e ingiusto martirio di due guerre mondiali di distruzione.

Perché la filosofia si mostra spesso così debole quando trionfa l'ingiustizia?

E' nella metafisica quindi che l'uomo trova un senso al proprio essere (8).

Ed ecco allora il momento metafisico e teologico: certamente anche la natura umana può essere presentata ai singoli individui come un « assoluto », ma è un assoluto-limitato: perciò se è lasciata sola, se non procede da un Assoluto infinito e non si riferisce al medesimo, svanisce anche quell'assolutezza finita. Lasciata sola quell'assolutezza particolare si dissolve nel divenire dei singoli e delle istituzioni positive. L'umanità in senso metafisico si riduce, senza Dio, ad una astrazione formale, perché l'unica umanità valida e operante sarà quella che riuscirà ad affermarsi nel momento storico che passa. La sua essenza sarà soggetta a tutte le vicissitudini della storia rapita nel suo turbine; sarà a guinzaglio della forza, della politica, della cricca aristocratica, culturale, industriale, etc., sarà ridotta come dice Kierkegaard « a quel che pensano gli altri», a quel che vuole la oligarchia di partito o la marea urlante della piazza (9). Ma se invece l'umanità ha un fondamento metafisico, essa rivendica a sé e al singolo un contenuto di valore eterno e immutabile; è allora un'essenza venuta fuori dal mondo che lo trascende, che si mantiene intatta per il legame che conserva con la propria origine e che non segue il carro del tempo e le mutevoli sue fortune, ma le giudica.

Ed allora il fondamento metafisico dell'umanità non riguarda tanto o soltanto quel che l'uomo sarà un giorno dopo la vita, ma determina anzitutto e soprattutto quel che l'uomo può e deve essere oggi nel tempo per poi passare ad altra vita.

L'accusa di eudemonismo e di eteronomia fatta alla morale teista ha permesso a Kant di aprire il varco a tutte le aberrazioni della morale moderna, fino alla dissoluzione esistenzialista che identifica la moralità con l'impulso dell'arbitrio individuale (10).

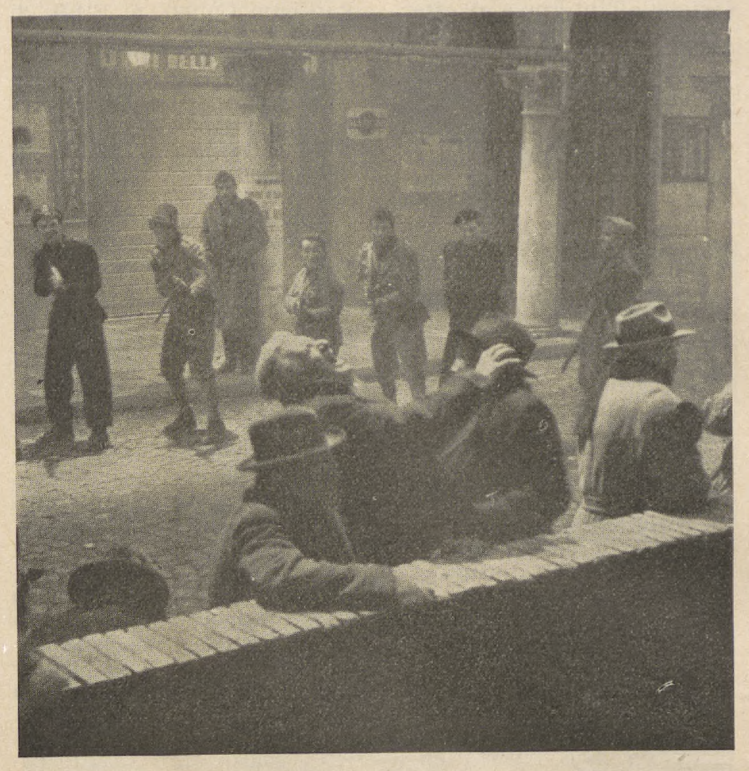
In un testo del 850 Kierkegaard criticava la morale moderna nei termini seguenti: « L'autoraddoppiamento effettivo senza un "terzo" che stia fuori e costringa, è una impossibilità e riduce ogni tale esistere ad un'illusione ovvero ad un semplice esperimentare. Kant credette che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè che leghi se stesso sotto la legge che si è data da sé. Ma questo porta in realtà, in un senso più profondo, alla soppressione di ogni legge ovvero allo sperimentare puro. La situazione sarà tanto poco seria come tanto poco forti erano i colpi che Sancio Panza si dava da sé. E' im-

(*continua a pag. 4*)

Film dell'ultima guerra

Chiunque ha notato che nella stagione cinematografica di quest'inverno è uscito un numero notevole di film rievocanti le vicende dell'ultima guerra o della resistenza. Il primo pensiero di chi lo ha notato, è stato di domandarsi se ci fosse qualche cosa di comune fra opere di contenuto e origine contestuali, e in che cosa consistesse: il fenomeno è stato abbastanza esteso da giustificare il dubbio, e così sono cominciate le ipotesi, che troppo spesso non erano tanto ipotesi quanto piuttosto tesi. Sgombrare il giudizio da queste cristallizzazioni di derivazione per lo più politica, fa tutt'uno, secondo noi, con il formulare ex novo, un giudizio che sia possibilmente privo di derivazioni preconcettuali; e quanto al modo, non sembrandoci possibile analizzare tutti i film, forse non sarebbe cosa sbagliata osservare soltanto alcuni, che però abbiano questi caratteri di tipicità, rispetto agli altri, in base ai quali possano essere considerati come una rappresentanza qualificata di quelli.

A prima vista, ad esempio, è chiaro il messaggio di « Kapò »; l'umanità oppressa dei campi di sterminio nazisti, che si nasconde, per vivere, dietro l'animalità dell'istinto di conservazione, oppure che si tende nella resistenza spirituale, fino a spezzarsi; l'umanità riscattata dall'amore fino al consapevole, inevitabile sacrificio. E l'analisi, di questa realtà, è come un riflettore bianco puntato sulla guerra, su quella guerra in particolare, e su come era combattuta dai nazisti. I messaggi, si può dire che siano due: uno di carattere generale, universale, contro la guerra, ne fa un film fra i più forti della letteratura cinematografica pacifista; l'altro, specifico, antinazista, antirazzista, valorizzando l'amore attraverso l'esperienza dell'odio e contro l'odio, condanna le mostruosità naziste per quello che hanno fatto e mostra che tuttavia neanche quelle atrocità sono state sufficienti a distruggere, dalla parte dei carnefici come dalla parte delle vittime, la profonda spiritualità della persona



umana. Così finisce per essere un messaggio di speranza nella persona e nella sua dignità proprio mentre condanna coloro che la persona uccidevano, prima con una diabolica ideologia, e poi di conseguenza con le armi. Abbiamo detto due messaggi, ma soltanto per comodità di espressione; in realtà il messaggio è uno solo, amalgamando insieme i vari aspetti ideali della storia in una unità di espressione, forma e contenuto, da suscitare incondizionata ammirazione. Ma più ancora è contenuto specifico di questa opera, una grande tensione morale, una intensa commozione creativa, una partecipazione alla storia da parte di chi la racconta, che si traduce senza diagrammi, nella partecipazione di chi se la vede raccontare.

Qualità tutte non altrettanto riscontrabili ne « Il passaggio del Reno » di André Cayatte. Il linguaggio qui è dimesso, la espressione, se pure curata e sottile, manca proprio di tensione, di spinta interna. La storia del prigioniero che rimane in Germania e non vuol fuggire con l'amico, fino a diventare quasi il borgomastro del paese, che si lascia liberare dai suoi compatrioti quasi a malincuore, che poi alla fine decide di tornare in Germania, dove si trova la donna di cui ormai si era innamorato, lasciando patria e famiglia, non che manchi di verità e di attendibilità, manca invece di contenuto attivo, di partecipazione da parte del protagonista, e si ha l'impressione che la sua anima sia fatta come quella sua faccia insensibile che vediamo sullo schermo. Nasce il sospetto che questo uomo non decida la sua storia, ma la subisca, che sia vittima degli avvenimenti, e non li controlli. La giustificazione della sua condotta vorrebbe essere nel suo rifiuto del male e della violenza, ma se si guarda bene, egli scambia soltanto il rifiuto di un male piccolo e irrilevante con il rifiuto di combattere per la liberazione del suo paese.

Egli mette la sua sensibilità e la sua concezione di libertà, al di sopra della necessità oggettiva di partecipare alla storia; in questo senso il film risulta una esaltazione della libertà dei propri sentimenti, aldilà del bene pubblico, aldilà della partecipazione alla storia nella quale e per la quale si è nati. E' un film di disimpegno, di involuzione, nella cultura europea di oggi; e se per caso avesse voluto difendere proprio l'Europa dalle offese della guerra e della discordia fra i popoli, allora bisognerebbe dire che non si difende la Europa con i compromessi, con il rifiuto di una fede per cui, se necessario, sia pure malauguratamente, anche combattere, e anche sacrificare i propri personali sentimenti.

La differenza è notevole rispetto a « Kapò », ma non meno notevole è, rispetto a « Era notte a Roma » di Rossellini. Questo film è passato sotto silenzio, ma contiene un estremo rigore di fede e una grande speranza; rifiuta i compromessi e immagina, con una generosità di cui dovrebbero fare tesoro molti registi di oggi, un futuro fatto dalla collaborazione e dalla comprensione di tutti gli uomini. E' un film che, come il suo regista, manca di complessi. La storia del russo, dell'inglese e dell'americano che in Italia vivono alcuni giorni insieme in una soffitta, con due giovani italiani, è senza secondi sensi. E' la speranza che i popoli che hanno combattuto possano vivere insieme, imparino a capirsi. E quando la notte di Natale il russo fa il brindisi e parla, anche se nessuno capisce la sua lingua, anche se il suo italiano è impossibile, il discorso assume il valore di una comunicazione reale di fratellanza con gli altri, che gli altri capiscono. Quasi a dire che capirsi non si può solo con i discorsi, ma si può invece, anche senza discorsi, solo con l'amore.

Film pacifista, dunque, ma soprattutto, dominato da una carica di speranza e di apertura al futuro, che supera, e qui il suo aspetto più positivo, persino la condanna retrospettiva degli orrori del nazismo. Anche ne « Il passaggio del Reno » c'era questo superamento, ma non era giustificato dai valori che ne sopportavano il peso e l'equilibrio ideale del film crollava nel compromesso.

« La lunga notte del '43 » ha invece un valore a sé rispetto agli altri, che gli deriva da due aspetti: la qualificazione spiccatamente antifascista e una sorta di amara sfiducia nella memoria umana, intesa come parametro della esperienza di un uomo, e giudice della sua coerenza morale. E' particolarmente significativo l'ultimo quadro; dopo aver rivisto il carnefice del proprio padre (il Federale di

(*continua a pag. 5*)

Nelle foto, in alto: *una scena del film « La lunga notte del '43 »*; sotto: *un'inquadratura dal film « Kapò »*.

(*continua da pag. 3*)

possibile che in A io possa realmente essere più rigoroso che in B o che desideri esserlo. E' necessaria la costrizione se si deve fare sul serio. Se il principio che lega non è qualcosa di più alto dell'io e devo essere io a legare me stesso: donde io allora nella condizione di A che lega, potrei prendere la severità che io non ho come B, colui che deve essere legato, se A e B sono il medesimo io? » (11). La « costrizione », di cui parla Kierkegaard, è di natura metafisica e non psicologica: indica l'inserzione e la dipendenza della regola umana dalla legge e dalla eterna verità ed è una espressione per indicare che l'uomo è un'essenza dialettica e che per salvarsi dev'essere più che uomo. Qui nasce il momento religioso, ma quella esigenza metafisica precede la religione ed in qualche modo giudica e vaglia la religione stessa.

Possiamo tentare un'ultima riflessione? Pur ammettendo il contenuto metafisico dell'uomo, sta il fatto che l'uomo muta di continuo i suoi rapporti nel mondo, tanto delle cose come degli uomini: mutano i costumi, mutano le istituzioni sociali e politiche, mutano certe forme del culto esteriore e le forme di attività esteriore della religione come i suoi rapporti con le istituzioni politiche e sociali.

Che significa allora l'ammissione di quel nucleo intangibile? Significa anzitutto questo: affermazione della spiritualità dell'anima umana e della dignità della persona che come tale si rapporta direttamente a Dio, per cui gode del diritto di scegliersi quella forma di vita privata e di vita pubblica che giudica di suo gradimento. Ciò comporta non tanto la esigenza di una determinata forma esteriore di vita che debba presentarsi identica per tutti i popoli ed in tutti i secoli dall'epoca di Matusalemme a questa nostra felicissima, quanto l'esigenza che il « rapporto di valore » fra la persona e il mondo, fra la persona e le istituzioni sociali si deve mantenere inalterato.

L'umanità, precisamente perché la natura umana è dotata dello spirito e si applica alla realtà esteriore, può anche dirsi un'essenza storica: la sua dimensione è il tempo non solo come individualità (ciò che si osserva, in parte, anche nello sviluppo dei viventi inferiori), ma proprio come specie. La essenza umana è quindi intrinsecamente soggetta a sviluppo, a mutazioni nelle istituzioni e forme sociali, non meno che nelle arti, nelle scienze nella filosofia. Questa « storicità » dell'essere spirituale l'idealismo si è limitato ad affrontarla e perciò non ha superato la sfera dell'empiria identificando senz'altro il verum col factum e lasciando l'essenziale problema del rapporto fra forma e forma di civiltà, senza risposta.

Quando invece si ammette col Realismo greco-cristiano la consistenza del nucleo ontologico dell'essenza umana, il mutare delle umane vicende non è che nuova materia che quel « rapporto di valore costante » è sempre in grado di dominare e di organizzare, traendo all'occorrenza forme diverse e nuove: verace specchio dello eterno nel tempo e energia invincibile di redenzione del transitorio e del caduco, delle apparenze e delle contraddizioni, come accenneremo fra poco nelle osservazioni dedicate alla politica e alla storia.

P. Cornelio Fabro

note

(1) E' ancora per il concetto positivista che JASPERS diffida delle scienze dello spirito: « *Die Geisteswissenschaften* bleind ohne Geisinnung einer humanen Bildung » *(Die geistige Situation der Zeit*, Berlin-Loipzig 1931, p. 199).

(2) Cfr. HOFER J., *Vom Leben zur Wahreheit*, Katholishe Besinnung an der Lebensanschauung W. Diltheys, Freiburg i Br. 1936, cfr. Spec. p. 225 ss.

(3) Cfr. la stupenda esposizione di questo principio di Kierkegaard, *Diario* 1846, VII A 181; tr. it. Morcelliana, Brescia, 1948, t. I, p. 290 s.

(4) Cfr. L'accenno alla « religione » fatto dall'ABBAGNANO, in *Filosofia, religione, scienza*, Torino, 1947, pp. 89 ss.

(5) Cfr. STEINBUCHEL, TH., *Die philosophische Grundlage der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1938, I, pp. 167 ss.

(6) TROELTSCH, E., *Atheistische Ethik in Ges. Schriften, II (Zur religiosen Lage, Religionspilosophie und Etnik)* Tubingen, 1913, p. 535. Ciò che ammetteva anche in ambiente positivista EBBINGHAUS, H., *Der göttiliche Wille ist die nätureiche Erklärung fuer die kategorischen Form der sittlichen Vorschriften (Psychologie, in Die Kultur der Gegenwart;* herausgb. von HINNEBERG, P., Teil I, Abt. VI; Teubner Berlin-Leipzig, 1907, p. 224: (corsivo dell'A.).

(7) RUFNER, V., *Gemeinschsft, Staat und Recht, in Die Philosophie*, Abt. 15, Bonn, 1937, p. 15. Ai tentativi del Razionalismo e del Naturalismo di identificare etica e religione, bisogna opporre la loro originaria e specifica « distinzione »; ma bisogna anche evitare la « separazione » perché la persona e la coscienza umana costituiscono un nucleo operante unitario. In questo secondo momento l'etica si subordina alla religione ed esige il suo fondamento, ma l'una non «deriva» dall'altra, bensì ciascuna dall'identico nucleo ontologico, che è lo spirito umano.

(8) Un sociologo cattolico, VON HILDEBRAND, D., « Der Sinnbereich der Menscheit liegt ganz im Metaphisischen, in der grossen objektiven Verbundenheit vor Gott, in der Gemeinsamen Aufgabe und Bestimmung aller Menschen und ihrer tiefen Schicksalssgemeinschaft durch Erbsunde und Leiben und Tod *(Die sittliche Grundlagen der Völkergemeinschaft*, Resensburg, 1946, p. 13). Tutto il Saggio merita d'essere letto.

(9) Non solo ogni Cristiano, ma ogni uomo conscio della sua natura spirituale, può sottoscrivere alla energica dichiarazione del teologo protestante BRUNNER, E.; « Non solo la civiltà e la cultura storicamente sono dipendenti in modo decisivo dalle idee dai sentimenti della religione ma e sopratutto l'etica... La religione è il seno da cui nasce ogni «moralità» e ogni etica. La coscienza di « giusto e ingiusto », lecito e illecito, ordinato e vietato, si trova nella connessione più stretta con la coscienza del *sacro* (BRUNNER, E., Das Gebot und Die ordnungen, Zürich, 1939, p. 15). Ma si intende, ciò riguardo al momento terminale della fondazione della morale.

(10) Egregiamente anche il TROELTSCH: « Dove non c'è alcun occhio divino che veda nel cuore di chi agisce e non c'è nessun giudizio che pesi le sue azioni: dove in generale non si sa nulla sul senso, struttura e fondamento del mondo, ma si è rivolti soltanto a se stessi, allora viene da se il lasciare correre le cose come corrono, e una legge morale oscuramente percepita di obbedire quel tanto ch'è necessario per essere tenuti uomini passabili, e per il resto lasciare l'incognito all'incognito, dal momento che sull'ultimo senso e fondamento nulla sa e nulla, malgrado gli sforzi, si può « sapere » (Op. Cit., p. 536).

(11) Kierkegaard, S., *Diario*, 1850; X, A 396; tr. it. II; p.

Il pensiero sociale dei cattolici e la formazione della "Rerum Novarum"

Settant'anni fa, il 15 maggio 1891, papa Leone XIII emanava l'enciclica « Rerum Novarum ». La « Rerum Novarum » fu la " magna charta " dell'azione sociale dei cattolici e resta tuttora un documento di enorme importanza, che segna un indirizzo che varrà per generazioni.

L'articolo che qui presentiamo mostra il contributo che alla conoscenza della questione sociale diedero laici ed ecclesiastici, contributo di cui si avvalse il Pontefice nel suo fondamentale documento.

1 - E' opinione ormai consolidata nella storiografia sulla Azione Cattolica (1) che con l'avvento al trono pontificio di Leone XIII (1878), si apre una nuova fase del movimento cattolico.

Alle posizioni di difesa e di resistenza, che caratterizzarono gli ultimi anni del pontificato di Pio IX, tanto sul piano religioso che su quello politico — si pensi alla intransigenza assoluta che seguì alla Breccia di Porta Pia — si passa, con Leone XIII, ad un atteggiamento, sempre intransigente, ma più aperto ai contatti con il mondo esterno, più proclive ad un incontro con la società moderna per trasformarla secondo i principi, integri e perpetui della dottrina della Chiesa.

Esula dal tema propostomi il soffermarmi sull'azione svolta da Leone XIII e nel campo della politica internazionale e nel campo religioso. Basterà, per avere almeno un'idea schematica, accennare all'abile e tenace azione diplomatica condotta in Francia per il reinserimento dei cattolici nella III Repubblica; alla vittoria ottenuta su Bismark per la cessazione del Kulturkampf e per la revisione della legislazione ecclesiastica più ostile al cattolicesimo; all'impulso dato agli studi tomistici, in campo religioso, con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879; e, sul piano dell'insegnamento dottrinale, alla nuova concezione cattolica dello Stato e della libertà, delineata nelle encicliche *Diuturnum* del 1881, *Immortale Dei* del 1885 e *Libertas* del 1888.

Ma l'opera per la quale Leone XIII ancora è vivo e presente e sempre attuale nel nostro tempo, è indubbiamente la *Rerum Novarum* (del 15 maggio 1891), l'enciclica « sulla condizione degli operai », che gli valse l'appellativo di Papa sociale e che fu il punto di arrivo di un profondo lavoro di preparazione compiuto dai cattolici italiani, belgi, svizzeri, inglesi, tedeschi, autsriaci, e statunitensi.

2 - L'avvento del macchinismo e della rapida industrializzazione, verificatosi nella seconda metà del XIX secolo nei vari paesi dell'Europa Occidentale, aveva creato la scissione della società in due fazioni, tra loro belligeranti: da una parte i capitalisti, avidi di guadagni, che in pratica detenevano il potere; dall'altra la « infinita moltitudine dei proletari, cui era imposto un giogo poco men che servile » (Leone XIII).

Soppresse le corporazioni, proibite le associazioni operaie, l'individualismo economico regnava sovrano favorendo e consolidando le posizioni di privilegio dei detentori del capitale a scapito dei prestatori d'opera, costretti a subire le ingiustizie e a patire la fame, mentre lo Stato, ligio al principio del « lassaiz faire, lassaiz passer », spettatore inerte, si limitava a garantire, mediante il diritto, la libertà di azione dei singoli.

Alla enorme sperequazione nella distribuzione della ricchezza, faceva seguito un disordine morale determinato dall'angoscia che tale stato di cose provocava nel lavoratore, il quale assisteva alla propria graduale **spersonalizzazione,** senza nulla poter fare, inghiottito com'era nella massa amorfa e senza slancio del proletariato (2).

Contro tale situazione di disordine sociale e morale reagirono soprattutto i cattolici, laici e religiosi, invocando l'intervento dello Stato con una legislazione sociale che lenisse la miseria operaia, ed auspicando un rinnovamento sociale che ristabilisse l'ordine e la giustizia tra le classi.

In Germania Guglielmo Emanuele von Ketteler, vescovo di Magonza dal 1850, in Svizzera Mermillod, vicario apostolico di Ginevra dal 1864 e in Inghilterra il card. Manning, arcivescovo di Westminster, sono i precursori del movimento sociale cattolico.

Nessuno dei tre vescovi fu propriamente un economista o un sociologo, come giustamente osserva il De Gasperi (3); la loro attività fu diretta soprattutto alla difesa della libertà della Chiesa « menomata o minacciata dal liberalismo anticlericale ». E tuttavia la loro azione, pur concretandosi in pochissimi scritti, fu di un valore immenso, di un'importanza capitale, e significò efficacemente come tre sacerdoti impegnati a difendere « i diritti e l'esistenza stessa della Chiesa » non si chiudessero « dentro le trincee », ma uscissero « incontro alle masse popolari che si avanzavano alla conquista dell'avvenire » (4).

Già nel 1848 il Ketteler teneva nel Duomo di Magonza sei discorsi sulle « Grandi questioni sociali contemporanee », di cui uno, sul « Concetto cristiano della proprietà », si rifaceva alle concezioni tomiste sulla proprietà e sull'uso dei beni.

Ma l'opera sua maggiore, in campo sociale, fu un opuscolo del 1864 di 130 pagine, intitolato « La questione operaia e il Cristianesimo », in cui il grande vescovo prendeva posizione sul problema operaio caldeggiando le cooperative di produzione, fondate non sulle forze dello Stato, come voleva il Lasalle, con il suo partito operaio radicale, ma piuttosto su forze proprie, potendo supplire alla impossibilità degli operai a pagarsi la quota di fondazione, la carità cristiana dei benestanti.

Cinque anni dopo il Vescovo di Magonza, in un discorso pronunciato in un Santuario presso Offenbach, passava in rassegna le maggiori rivendicazioni operaie accettandole tutte: riduzione della giornata lavorativa, aumento del salario, proibizione del lavoro dei fanciulli e delle madri. Si esprimeva anche sullo sciopero, affermando:

« Il mezzo principale delle « Trade Unions » contro il capitale e i grandi industriali furono gli scioperi.

Si è spesso affermato che questi scioperi, turbando l'azienda e sottraendo i salari, abbiano più danneggiato che giovato.

In complesso ciò non si verifica. Gli scioperi... hanno aumentato notevolmente il salario ».

Concludeva ammonendo al rispetto della religione e della morale, il culto delle virtù personali domestiche e civili, raccomandando la parsimonia e la sobrietà, e rilevando che lo scopo finale non doveva essere la lotta, ma la pacificazione (5).

Il MERMILLOD, vicario apostolico di Ginevra dal 1864, benché salutato come « Vescovo delle questioni sociali » (7), fu piuttosto un « animatore e, nella misura conciliabile con la sua dignità, un agitatore » (7).

Il suo primo discorso sociale lo tenne a Parigi nel 1868, su invito di alcuni cattolici e a favore del « Circolo dei giovani operai ».

In esso si limitò ad alcuni accenni di riforma sociale, facendo leva soprattutto sulla forza interiore del Cristianesimo.

Concludeva dicendo:

« Nessuno oserà fare appello alla forza; essa fa il silenzio, ma non crea la pace. Solo lo amore cristiano riavvicina questi elementi disaggregati e renderà alla società l'unità e la vita.

La Chiesa possiede questa forza di riconciliazione, poiché essa dà all'operaio tre cose di cui abbisogna: la scienza della vita, il coraggio della vita e l'onore della vita. Che nessuna barriera impedisca alla Chiesa di accostarsi a loro, di spandere a piene mani il coraggio e le speranze e di dar loro il rimedio balsamico dell'amore e, ad un tempo, della dignità » (8).

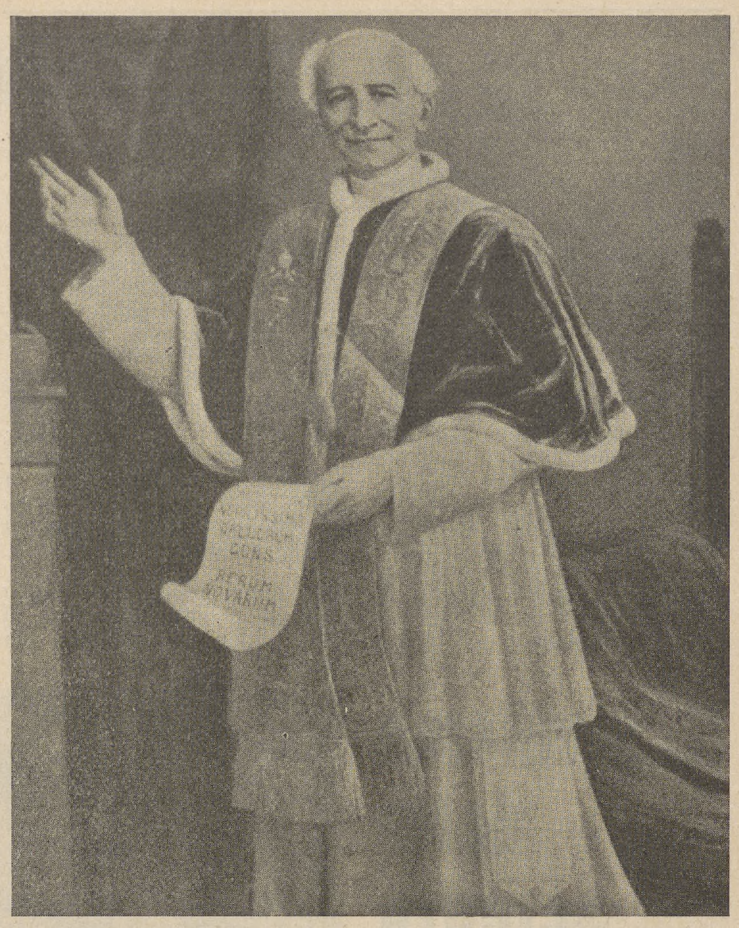
In seguito a questo discorso, che peraltro si limitava a lanciare un appello alle classi elevate perchè si prodigassero in opere caritative e di assistenza, il Mermillod fu accusato, al Congresso di Liegi del 1866, di socialismo.

La seconda conferenza, tenuta nella stessa Chiesa di S. Clotilde, nel 1872, sulla « questione operaia », produsse un effetto diverso, benchè ribadisse gli stessi principi.

Infatti si era nel periodo in cui il DE MUN aveva già lanciato l'appello per l'*Opera dei circoli operai*. I tempi erano quindi cambiati: il Vescovo poteva incitare i cattolici ad andare al popolo, sperare in lui, amarlo, senza essere tacciato per ciò di socialismo.

« Il dovere dei cristiani è di non disertare il posto moderno dell'attività sociale: che abbiano la loro parte in questi studi pubblici, in questi sforzi che cercano di dare al lavoro maggiore successo e maggior dignità. Indubbiamente i progetti, le statistiche e le utopie della scienza economica non rappresentano la soluzione definitiva delle nostre crisi ardenti: ma questi palliativi non possono venir disprezzati, pur dando il primo posto, che legittimamente le compete, all'anima del popolo » (9).

L'ultimo dei tre vescovi, così profondamente sociali, è il



MANNING, il quale in una conferenza tenuta a Leeds nel 1874, che porta il titolo di « The dignity and right of labour » (La dignità e i diritti del lavoro) afferma che il lavoro, quale capitale vivente, ha almeno altrettanti diritti del capitale: ha diritto alla libertà, ad accettare o respingere i patti o un determinato datore di lavoro. Ha diritto a proteggere se stesso.

Tra la famiglia e lo Stato « si stende il vasto campo della libera azione umana », che, pur rimanendo sempre libera, deve tuttavia trovare delle « frontiere economiche », che possono benissimo essere determinate dal Parlamento. Così egli auspicava l'intervento dello Stato, laddove l'iniziativa libera non riusciva a determinare i minimi salariali e il massimo della giornata di lavoro.

In una pastorale del 1880, descriveva gli orrori del pauperismo in contrapposizione alla enorme concentrazione della ricchezza.

Nel 1885, nel « Dublin Review » patrocinava la riforma agraria contro il latifondo; nel 1891, alla vigilia della *Rerum Novarum*, scriveva sul « Time »;

« I politici e gli economisti della scuola classica hanno fatto il loro tempo; il secolo ventesimo sarà per il popolo e per le leggi della comune prosperità, sotto un regime cristiano » (10).

3 - In Austria e in Francia le idee della riforma sociale cristiana venivano sostenute e difese da due insigni cattolici: Carlo von Vogelsang e Renato de la Tour du Pin.

Tanto il primo che il secondo intendevano organizzare la società sotto forma corporativa.

Il Vogelsang nel 1887 auspicava la divisione verticale della società in professioni « cosicchè ogni professione unisca — come disse il Falkenhaier riferendo il suo pensiero sociale — datori di lavoro e operai in corpi solidali chiamati **corporazioni,** i cui interessi comuni vengono espressi all'esterno in comune, ma i cui interessi contrastanti devono venire risolti nell'interno della corporazione » (11).

Lo Stato, sempre secondo il Vogelsang, doveva adattarsi alla gerarchia sociale, sostituendo al sistema parlamentare il sistema rappresentativo delle classi e degli interessi.

Sulla stessa scia il La Tour du Pin nel 1883 sviluppava compiutamente, nel numero di agosto dell'« Association Catholique », la rivista dei circoli ope-

(*continua a pag.* 6)

(*continua da pag.* 4)

« allora », nel '43) il protagonista se ne va tranquillamente, con la moglie svizzera e con il figlio che parla francese, lasciandosi alle spalle la lapide posta sul luogo della fucilazione, che sta quasi a dire: l'ultima memoria è quella delle cose scritte sui muri, quando anche gli uomini hanno dimenticato ogni cosa.

E' un film appassionato, interiormente teso, che condanna la guerra e la guerra civile soprattutto, ma che con i grandi mali confronta quelli, creduti spesso piccoli, del compromesso, della viltà e della dimenticanza. Tende a mostrare con estrema onestà, che la viltà in tempo di guerra non sarà riscattata in tempo di pace, ma anzi di questa costituisce un presupposto inevitabilmente determinante. E' quindi un richiamo alle responsabilità civili, alla piena integrazione di ognuno nella propria storia, e di questa fa la condizione per la giustificazione della vita dell'uomo nella comunità con gli altri.

Tirando un po' le somme, è forse possibile sciogliere il dubbio su ciò che si cercava; i punti comuni della problematica di questi film. Diremmo che esista, almeno quella che trova lo sbocco fino alla realizzazione cinematografica, un interesse primario alla unità fra i popoli e fra gli uomini (Rossellini e anche se in modo equivoco e forse controproducente, Cayatte) che gli uomini più sensibili vedono attuabile solo attraverso un'affermazione di democraticità sostanziale, e attraverso il rifiuto delle dittature e dei miti, ma soprattutto fondandosi sugli impegni civili di ciascuno, che è impegno morale, presupposto insostituibile della stessa democrazia e della stessa unità. E in questo senso, il discorso più profondo e più cosciente è quello che vediamo fare a Vancini, sia pure negativamente, attraverso la constatazione di una realtà che difficilmente, oggi, si può fare a meno di condividere.

Giovanni Mantovani

Il problema della scienza del diritto

1 La spontanea esigenza di comprendere l'esperienza del mondo che ci circonda, si esprime in noi attraverso la ricerca di una giustificazione razionale di essa: far scienza è affermare la ragione universale che sostiene un fatto singolo della esperienza quotidiana.

Se questa constatazione è vera per qualunque esperienza, è subito necessario aggiungere che il possibile diverso atteggiarsi delle esperienze, condiziona un atteggiamento corrispondentemente diverso del ricercatore.

La distinzione fondamentale che si impone a questo proposito, e che già il pensiero degli antichi aveva chiarito, è quella che sta alla base della partizione delle scienze in scienze della natura e scienze dello spirito (o morali): nel primo gruppo di scienze, l'oggetto della ricerca è esterno al ricercatore; nel secondo il ricercatore volge la sua attenzione sopra qualcosa che non percepisce con i sensi del corpo, ma di cui avverte la presenza come di qualcosa che si compie in lui, nel mondo del suo spirito.

Leggiamo in Plotino (*Enn.* V, 9, 7; *trad. ital. Cilento, III*, 116): « ... le scienze che han sede nell'anima razionale vogliono esser distinte: quelle degli oggetti sensibili — se pur debbono dirsi scienze, e non convenga loro piuttosto, il nome di *opinione* — sono posteriori alle cose e quindi loro immagini; quelle delle realtà dello spirito — le quali, per certo, sono scienze in senso stretto — discendono dallo Spirito nell'anima razionale e non pensano nulla di sensibile; ma, in quanto sono scienze, esse sono, ad una ad una, le cose che pensano e desumono dal di dentro tanto il pensato quanto il pensiero; appunto perché dentro è proprio lo Spirito — ... — con se stesso... » (il lettore che non si sentisse abbastanza soddisfatto dalla sola lettura di questa versione italiana è rinviato al testo greco, che non sembra opportuno, a chi scrive, riferire in questa sede).

E' dunque una ricerca che l'uomo istituisce sopra le forze della sua stessa azione quella che costituisce l'oggetto delle scienze morali, fra le quali va annoverata la scienza del diritto.

Le esperienze del mondo più propriamente umano (cui Plotino voleva riservare, a preferenza di quelle della natura sensibile, il nome di scienza) sono, in quanto oggetto di scienza, sottomesse ad una analisi che vuole rivelarne la razionalità, sceverando innanzitutto in esse delle costanti, che consentano di riconoscere delle posizioni tipiche dell'agire umano: tali quelle dell'agire eonomico, giuridico, etico.

Il proprio delle scienze morali è di voler chiarire all'uomo la trama della sua stessa azione, ponendo come oggetto della sua propria ricerca se stesso.

2 Il primo aspetto problematico della scienza giuridica è quello della autonomia del suo oggetto: l'agire giuridico può considerarsi come una forma autonoma della azione, sia rispetto all'agire economico, sia rispetto all'agire etico?

E' noto che, sia sotto l'una che sotto l'altra di queste due posizioni della azione, si è pensato di negare che l'esperienza giuridica potesse considerarsi una forma autonoma dell'agire.

Ma è non meno noto che i giuristi hanno sempre continuato a dedicare a questo preliminare problema quel tanto di attenzione che basta per mostrare la sua fallacia: in ultima analisi, la stessa presenza di una scienza del diritto può essere assunta come testimonianza esistenziale della autonomia del suo oggetto. Il diritto è senza dubbio veste e strumento di soddisfazione di interessi economici; il diritto è altresì, in quanto modo dell'agire umano, strumento di realizzazione di fini morali; pure la giuridicità è un momento della esperienza che non si dissolve né nella economicità, né nella eticità. Il diritto è un *dover essere* che regola secondo una certa norma la soddisfazione degli interessi economici, e non prende puramente e semplicemente atto della esistenza di essi. Il diritto è uno strumento che consente l'attuazione di fini morali dell'azione nel mondo della esperienza intersoggettiva, prescindendo, in quanto norma valida nel mondo delle relazioni intersoggettive, dall'interno atteggiamento dei soggetti: ossia dalla sfera propria della esperienza etica.

3 Avere invocato la presenza storica della scienza del diritto come testimonianza della autonomia del momento giuridico nella totalità della esperienza implica la convinzione della coestensività della scienza del diritto con l'esperienza che ne costituisce l'oggetto.

Né altrimenti accade in qualunque altro dei domini della scienza, se far scienza è rendere il ricercatore consapevole del contenuto razionale di una esperienza.

La scienza nasce dunque nella coscienza nel momento in cui il bisogno di conoscere si manifesta in essa come bisogno di capire la vita in cui tutti noi siamo immersi già prima di essercene accorti.

E, nella molteplice trama della vita, l'esperienza giuridica nasce con la consapevolezza del bisogno di giustizia: non un qualunque mondo umano io accetto come mio, ma quello, in cui io mi sento legato agli altri uomini da rapporti in cui si realizzi la giustizia. Questa fondamentale intuizione, che è spontanea in ogni uomo capace di servirsi della propria ragione, è fermata in quella definizione ingenuamente etimologica della nozione di *ius*, che troviamo nelle fonti romane: *ius est a iustitia appellatum.*

Sopra questa fondamentale intuizione, che appartiene, come tale, al mondo delle idee morali, il carattere della giuridicità si manifesta nella necessità di riconoscere una peculiare configurazione della idea di giustizia in quei vari rapporti della mia vita che mi legano con gli altri uomini: nei quali rapporti è evidente che l'idea di giustizia non può più identificarsi con una mia persuasione soggettiva, ma deve essere ricercata in una persuasione in cui almeno un altro uomo concordi con me: una persuasione che, per appartenere a due (o più) persone, ha dunque conseguito un carattere di oggettività, il qual carattere fa sì che ciò che io ho una volta accettato come giusto, non possa più essere da me unilateralmente rifiutato.

Sopra questa primordiale esperienza di giuridicità, manifestantesi in varie e sempre rinnovantisi forme, si ripiega la riflessione dello scienziato, per esplicitarne le molteplici immanenti implicazioni.

Ma lo scienziato del diritto, alla sua volta, non è nato con la toga del professore o dell'avvocato. Come la chimica è nata dalla alchimia, e la medicina dalla stregoneria, cosí la più antica veste del giurista è stata quella del sacerdote, nella funzione sia di regolare nel loro aspetto rituale le relazioni fra gli uomini e le divinità, sia di utilizzare questi stessi riti come strumento di determinazione e di discriminazione della giustizia nelle relazioni fra gli uomini.

L'attività scientifica è qui presente nel suo momento iniziale di una moltitudine di « casi », il progressivo accumularsi dei quali consentirà, per mezzo del confronto, il riconoscimento degli elementi comuni e la classificazione di essi in molteplici gruppi.

La scienza del diritto sarà definitivamente costituita (e definitivamente nata la figura del giurista) quando nella molteplicità dei gruppi di cui sopra sarà stata riconosciuta una immanente unità: quando in ciascuna isolata posizione dell'agire giuridico si sarà riconosciuta la presenza di quella medesima idea che anima ed unifica la molteplicità delle forme; che converte in ordinamento organico e non contraddittorio questa amorfa molteplicità.

E come il singolo soggetto accetta, inconsapevolmente ma necessariamente, entrando nel mondo dei rapporti giuridici, l'intera complessità della esperienza giuridica così il giurista, ripensando ed analizzando questa complessa molteplicità, ne scevera le componenti, ne determina le costanti, ne accerta, insomma, l'organica unità, collaborando in tal modo allo stesso processo di formazione e di evoluzione dell'esperienza; non altrimenti la organicità di un linguaggio, spontaneamente presente in ogni discorso articolato, si rivela, alla analisi riflessa esplicitata nella unità della sua struttura grammaticale e sintetica.

Tale, in brevissima sintesi, la nascita e la formazione della scienza del diritto, come specchio della esperienza che è il suo oggetto.

Chi ha scritto queste note si è studiato di tacere i possibili problemi che i vari ricercatori hanno enucleato ed analizzato nello studio della scienza del diritto, per non pregiudicare la libertà della indagine dei giovani studiosi cui queste note sono dedicate. Non dovrebbe esser difficile avvertire, dopo una approfondita conoscenza dell'argomento, che ciascuno dei passaggi qui sopra sommariamente delineati, e lo stesso angolo visuale scelto per la presentazione dell'insieme dei passaggi, è lungi dal dover essere considerato come una tranquilla enunciazione di luoghi comuni.

P. F.

CAPOGRASSI, *Il problema della scienza del diritto*, Roma, 1937 (Scritti, II, 379 sg.).

LOPEZ DE OÑATE, *Studi filosofici sulla scienza del diritto*, Macerata, 1939.

LEONI, *Il problema della scienza giuridica*, Torino, 1940.

BOBBIO, *Scienza e tecnica del diritto*, Torino 1934.

— *Teoria della scienza giuridica*, Torino, 1954.

GIORGIANNI, *Neopositivismo e scienza del diritto*, Roma 1956.

PALAZZOLO, *Scienza e epistemologia giuridica*, Padova, 1957.

« *Il problema della Scienza del diritto* » è ora stato ripubblicato nelle « Opere » del CAPOGRASSI edito da Giuffré (Vol. II).

« *Gli studi filosofici sulla scienza del diritto* », sotto il titolo di « La filosofia e le scienze » è in fine al « *Compendio di filosofia del diritto* » del LOPEZ DE OÑATE (Giuffré, Milano 1955).

(*continua da pag.* 5)

rai francesi, la sua dottrina sul regime corporativo mutuata dalla esperienza medioevale. Tuttavia le sue idee sulle corporazioni, obbligatorie per tutti i fattori della produzione, che dovevano preludere, così come voleva il Vogelsang, ad un vero e proprio « Stato corporativo », non trovarono in Francia, tra i cattolici sociali, larghi consensi.

Basti accennare all'opposizione del BREDA, che pur faceva parte dello stesso gruppo dell'« Association Catholique », e che inclinava piuttosto per le corporazioni libere, e al gruppo della « Réforme Sociale » capeggiata da CLAUDIO JANNET, professore di economia politica all'Istituto Cattolico di Parigi, alla « Revue catholique des istitutions et du droit » dei giuristi cattolici, nonchè ai gesuiti degli « Etudes », tutti contrari al regime corporativo.

Non ci si stupirà, pertanto, se nella *Rerum Novarum* si parli di corporazioni e di associazioni professionali in genere e non di regime corporativo. Interessava al Pontefice affermare il loro diritto di esistenza, diritto naturale che lo Stato doveva riconoscere e proteggere, mentre il resto poteva essere lasciato alle libere ricerche e all'autonomia dei singoli.

4 - In Germania, nel 1870, in antagonismo col Kulturkampf, che mirava a contrapporre alla Chiesa Cattolica una chiesa nazionale e a razionalizzare il contenuto dogmatico della religione cristiana, si era costituito il *Centro Cattolico* tedesco, nel cui programma, redatto a Soest il 28 ottobre 1870, all'ottavo punto si proponeva di superare il divario esistente tra il capitale e il lavoro mediante l'impostazione delle questioni sociali su una base strettamente legale (12).

Tuttavia una vera e propria azione sociale il *Centro* la intraprese solo dopo la morte del Windthorst, cioè dopo il 1893, benchè le polemiche sul corporativismo, alla maniera del Vogelsang, in seno ad esso, fossero vive fin dal 1881.

In effetti tutta l'azione politica, di questo modernissimo partito, che si dichiarava aconfessionale (13) e che nella questione famosa del Settennato (14) rivendicò la sua libertà ed autonomia nel campo temporale nei confronti del Papato, fu, fino alla fine del Kulturkampf, finalizzata a combattere i liberali-nazionali.

5 - In Italia, già nel 1870, lo opuscolo del Ketteler sulla «questione operaia» veniva tradotto e pubblicato a Venezia da Fedele Lampertico, professore di economia all'Università di Padova, il quale, però, ne combatteva le tesi corporative in nome dell'economia classica.

Nel 1877, al Congresso di Bergamo, si votava un ordine del giorno, in cui si voleva « l'organizzazione dei sindacati operai liberi e cristiani (sindacati-corporazioni) per ristabilire, armonizzandolo colla più corretta libertà, il regno della solidarietà nel mondo del lavoro » (15).

Nè il libretto del Ketteler, tuttavia, nè il Congresso di Bergamo, ebbero grande risonanza.

La questione romana aveva relegato praticamente i cattolici ai margini della società; il pericolo socialista non si profilava in tutta la sua gravità ed urgenza agli occhi della classe dirigente italiana; nè v'era ancora in Italia un grande movimento industriale che ponesse, in termini perentori, il problema della vita del proletariato industriale, benchè GIOACCHINO PECCI, arcivescovo di Perugia, nel 1877, in una sua pastorale dal titolo « Civiltà e religione »; riferendosi alla crisi mondiale, così scriveva:

« Quali doglianze e quanto solenni non ci toccò sentire anche in paesi che sono stimati tenere la cima della civiltà, per le soverchianti ore di lavoro, imposte a chi deve guadagnare il pane col sudore della fronte! Ed i poveri fanciulli condotti negli opifici ad intisichire in mezzo a precoci fatiche, non contristano forse l'osservatore cristiano, non traggono parole di fuoco da ogni anima generosa, e non obbligano governi e parlamentari a studiare leggi per mettere ostacoli a quel traffico disumano?... » (16).

Invero solo dopo il 1887 il movimento cattolico italiano si interesserà profondamente della questione sociale (17), sulle linee tracciate da GIUSEPPE TONIOLO, nel 1886, in un suo aureo libretto dal titolo « I principii cristiani di fronte agli indirizzi dell'economia sociale ».

In esso il valoroso economista, affermava che la ricostruzione cristiano-sociale poteva effettivamente attuarsi solo se i cattolici avessero badato a

(*continua a pag.* 8)

Le dimensioni della "politica universitaria„

Su « Nuova Generazione », settimanale dei giovani comunisti, n. 10 del 19 marzo u.s., è apparso a pagina 11 un articolo di commento e di critica all'articolo di fondo del n. 4 di « Ricerca ». Non è nostra abitudine far polemiche e anche in questa occasione non vorremmo venir meno a questa regola.

Tuttavia crediamo sia opportuno riprendere l'argomento tenendo presente quanto dice l'articolista di « Nuova Generazione » e quanto è stato da noi pubblicato: pensiamo, infatti, che lo argomento trattato — dimensione politica della Rappresentanza universitaria — debba essere continuamente verificato ed approfondito.

Il tono complessivo dell'articolo è, a parte qualche espressione, garbato: cosa che notiamo con piacere dal momento che il fatto pare divenuto un po' raro; non si è anzi esitato ad inventare da parte di certi giornali, vicende mai avvenute (come un Congresso dell'UNURI nel luglio del 1960) a scopo polemico.

Nella sostanza, tuttavia, non possiamo non notare molti punti di disaccordo.

Vogliamo qui riportare il brano del nostro articolo relativo alla definizione di « politica universitaria »: « politica è termine da riferire anzitutto allo Stato che è espressione necessaria della naturale tendenza degli uomini a vivere associati in vista di un fine che è il bene della comunità. Ma lo Stato non è l'unica espressione di tale tendenza alla socialità né può pretendere di soddisfare tutte le esigenze e i fini dell'uomo. Perciò, oltre allo Stato, vi sono altre comunità, alcune necessarie e originarie (es. famiglia), altre connesse ad un particolare ordinamento giuridico (es. province e regioni). Anche queste comunità nascono da fini che l'individuo isolato non potrebbe raggiungere e anche per esse può parlarsi di politica, intendendosi quell'attività dei membri della comunità diretta al fine per cui essa nacque. In quanto non tutti i fini dell'uomo sono risolvibili nei fini dello Stato, alla grande varietà di quelli, corrisponde una grande varietà di comunità (pluralismo sociale) e quindi varietà di specificazioni dell'azione associata dell'uomo, secondo le comunità a cui partecipa e secondo i fini che si propone. Essendo l'Università quella comunità in cui varie componenti (studenti, assistenti, professori) si propongono, con mezzi e organizzazione adatti, di raggiungere il vero comune bene dell'Istituto cui partecipano, con un contributo proprio a ciascuna componente e dunque insostituibile, è possibile parlare di una politica universitaria distinta da quella nazionale ».

La ragione di tale distinzione e dell'autonomia dei movimenti universitari dai partiti è nell'*ambito* diverso in cui agiscono i partiti e i movimenti studenteschi. Con questo non si vuole affatto tarpare le ali alla Rappresentanza.

Nessuno intende negare la necessità di un rinnovamento della società, ma si intende, invece, affermare l'insostituibile compito dell'Università in ordine al rinnovamento di tutta la società e dello Stato. Siamo convinti che la Università non può essere assente e staccata dalla vita del Paese, ma deve portare invece ad essa un contributo qualificato e insostituibile.

Nella misura in cui manca una comprensione dei problemi del Paese, *in termini culturali*, da parte dell'Università, uno studio di essi, una sensibilità ai contenuti nuovi proposti dalla realtà all'attenzione di ogni scienza, nella stessa misura mancheranno soluzioni adeguate alla problematica della società e diminuirà la possibilità di raggiungimento dei fini di essa. Ogni carenza sul piano della cultura, pertanto, si traduce in carenza di una direzione intelligente, cosciente, responsabile della socialità: alla società non potrà venire dalla scuola universitaria un contributo di consapevole operosità e di pensiero, se l'Università resta chiusa ad ogni esterna sollecitazione, limitata in se stessa, incapace di un giudizio attento sulla realtà che la circonda.

Occorre, dunque, un'azione perché l'Università sia presente e prenda il posto che le spetta nell'opera di rinnovamento nazionale. In questo quadro va vista tutta l'azione della Rappresentanza, rivolta anzitutto alla autonomia dell'Istituto universitario che dev'essere, principalmente, ritrovata capacità di iniziativa culturale.

Il compito della Rappresentanza è dentro l'Università in vista del raggiungimento dei fini di essa, raggiungimento che condiziona tutta la società.

E' innegabile la legittimità della diversa azione dei cittadini che, in considerazione dello interesse dello Stato per la scuola e del suo compito di coordinamento e di promozione della cultura e delle istituzioni scolastiche, tendono a determinare la politica dello Stato per l'Università. Ma questa politica che ha l'Università *per oggetto*, si svolge nell'*ambito statuale*. La « politica universitaria », invece, secondo quanto detto, non solo ha l'Università *come oggetto*, ma si svolge nell'*ambito della comunità universitaria*. E' indiscutibile la possibilità di entrambi i tipi di azione politica, che hanno diverse caratteristiche: li riteniamo anzi entrambi *legittimi e necessari*. Ma chi volesse ridurre tutto all'azione politica per l'Università e la scuola a livello statuale, lascerebbe una scopertura gravissima all'interno della comunità universitaria; quanto più gravi sono i problemi del Paese, tanto più l'opera propulsiva della Rappresentanza è necessaria e ogni scopertura è pericolosa.

Ci si consenta di dire che il non ammettere la necessità di un'azione politica *all'interno* dell'Università indica una volontà di *restringere* l'azione giovanile e importa una strozzatura dell'iniziativa degli studenti.

Secondo punto: non abbiamo parlato di « limite universitario ». Ma prendiamo per buona un'espressione invalsa, ma impropria e domandiamoci cosa significa l'espressione « superamento del limite universitario »; l'immersione della Rappresentanza nella modifica delle strutture extrauniversitarie o anche la azione politica diretta a promuovere l'intervento dello Stato nell'organizzazione scolastica ed universitaria nega l'ambito di impegno all'interno dell'Università? Allora, in realtà, non si supera il c.d. « limite universitario »: si restringe l'azione del movimento giovanile. Oppure si vedono commiste in una stessa istituzione — la Rappresentanza — le due azioni politiche che si svolgono a due diversi livelli *necessari e legittimi* entrambi? Allora si dimentica il fine istituzionale della Rappresentanza.

Chi, infatti, vuol concorrere a determinare la politica nazionale — abbia questa ad oggetto la Università, la scuola, oppure la politica estera, sanitaria, economica, etc. — non può, in presenza dell'art. 49 della Costituzione, non incidere sul piano dei partiti, che hanno istituzionalmente tale compito. Potrà, al massimo, dirsi che si muoverà sul piano dei movimenti giovanili facenti capo ai partiti, qualora si tratti, come nel caso nostro, di giovani. Ma la politica dello Stato per l'Università che i cittadini delle giovani generazioni hanno il dovere, nonché il diritto, di concorrere a determinare la politica ad es. rivolta pro o contro il piano decennale, perché gli organi competenti lo approvino, lo respingano, lo modifichino, é precisamente la politica che compete ai partiti e ai movimenti giovanili dei partiti: e allora si potrà parlare di autonomia dei movimenti giovanili e dei partiti, intesa nel senso di capacità di libere e responsabili decisioni di questi, ma sarà davvero difficile — se non impossibile — difendere l'autonomia dei gruppi operanti nella Rappresentanza *dai* partiti.

E' verissimo che la Rappresentanza ha negli ultimi tempi creduto opportuno informare la opinione pubblica e i partiti del suo punto di vista su numerose questioni riguardanti i problemi universitari ed ha avanzato proposte relative alla soluzione di tali problemi.

Ma questa azione ci suggerisce due considerazioni: anzitutto essa non disconosce il diverso piano su cui si muovono i partiti, anzi ad essi rivolge il suo discorso, sostanziato di giudizi maturati sulla situazione universitaria. Questa azione è tanto più efficace quanto più sollecita il giudizio di *tutta* la comunità universitaria in *tutte* le sue componenti. Lo Stato e i partiti che in esso agiscono non possono, quando intendono provvedere in modo serio all'Università e alla scuola, prescindere dai giudizi maturati all'interno di essa. Seconda considerazione: se lo Stato deve garantire la vita e lo sviluppo di tutta la comunità in tutte le sue espressioni, deve garantire anche l'autonomia della Università che, malgrado la norma costituzionale, è oggi disconosciuta e avvilita. L'autonomia dell'Università amplierebbe certamente le possibilità di vita e di azione della Rappresentanza. Essa è davvero il motivo centrale della lotta politica universitaria e se si vuole realmente conquistarla, occorre ben più che un generico richiamo degli organi statuali e dei partiti alle loro responsabilità verso la cultura, la scienza e la scuola perché siano a queste garantiti contributi economici adeguati, e più in generale, le condizioni di un effettivo sviluppo: occorre chiedere il riconoscimento di un'indipendenza effettiva e impegnarsi nell'esercizio difficile dell'autogoverno e dell'autonomia *nell'organizzazione degli insegnamenti*.

Dunque, noi non intendiamo negare quell'azione svolta dalla Rappresentanza nei confronti degli organismi istituzionalmente competenti sia per muoverne la azione che spetta appunto alla loro competenza, sia per rivendicare l'autonomia dell'Università e dunque la competenza e il diritto di questa a determinare il suo sviluppo e il raggiungimento dei suoi fini istituzionali.

Quando l'azione della Rappresentanza sia così intesa, essa non fa che ribadire l'esistenza di due distinti campi di attività e di competenze.

Se poi qualcuno volesse porre in discussione la funzione dei partiti e tentare una azione che non è sindacale, che non si svolge nell'Università, che non coincide con l'azione dei partiti, potrà farlo, ma a patto, appunto di negare sia la validità dei partiti e dei movimenti giovanili di partito sia dell'azione a livello intermedio nell'Università, e a patto di individuare, con tutte le difficoltà che ciò comporta, un tertium genus. Ci sarebbe infine da discutere dell'efficienza di un'azione che pretendesse di non svolgersi attraverso gli strumenti normali; per esemplificare, le deplorazioni della guerra in Algeria o dell'uccisione di Lumumba, sono espresioni non solo lecite, ma doverose, a qualsiasi livello: chi però, è così ingenuo da pensare che le mozioni degli OO.RR. che hanno certamente un grande significato di condanna morale, possono sostituire la azione svolta a determinare adeguatamente la politica estera dello Stato, azione che non può svolgersi che attraverso gli strumenti istituzionalmente idonei per essere efficace?

Ultimo ordine di considerazione: il richiamo da noi fatto all'ideologia non è senz'altro richiamo ai partiti. E' evidente che parliamo qui di ideologia nel senso corrente: come valutazione della problematica storica, basata su principi di ordine filosofico, evidentemente anch'essi criticamente verificati e accettati. E' possibile che l'azione politica nella Rappresentanza sfugga al patrimonio ideologico dei gruppi? Può darsi che vi siano gruppi in cui più istanze ideologiche sono soddisfatte da una comune impostazione politica, ma ciò non capita sempre.

Noi rispettiamo la diversa individualità ideologica e le diverse convinzioni dei gruppi e dei singoli perché crediamo che né lo Stato né l'uomo abbiano diritto di usare violenze e imposizioni alle coscienze (Enc. « Non abbiamo bisogno » di Pio XI) e proprio per questo non ci ripugnano le differenze di idee quanto ci ripugnano, invece, le confusioni.

Fulvio Mastropaolo

Dichiarazioni degli studenti cattolici africani

Il secondo Seminario Panafricano di Pax Romana MIEC (Vedi Ricerca n. 21 - 1960), si è tenuto a Leopoldville, nel Congo. Al termine dei lavori, che si sono svolti dal 22 dicembre al 9 gennaio, è stata adottata una dichiarazione finale di cui riportiamo i punti di maggiore interesse.

« Considerando che l'Africa d'oggi subisce profondi cambiamenti nella vita economica, politica, sociale e culturale, i partecipanti a questo seminario desiderano associarsi alle aspirazioni del popolo africano e allo sviluppo del Continente africano. Essi sanno che la preservazione e il progresso dei veri valori umani devono costituire l'ispirazione e l'obiettivo di questo sviluppo.

Evoluzione politica

1) Riuniti in un'epoca caratterizzata dalla formazione di grandi entità politiche; consideriamo come una necessità vitale per l'Africa costituire un complesso vitale, capace di incidere su scala mondiale. Noi, studenti africani, siamo risoluti a favorire l'unità africana; questa solidarietà deve essere fatta di mutuo rispetto e deve escludere qualsiasi tendenza all'egemonia di un Paese su di un altro.

Benché il nazionalismo sia cosa naturale e buona, esso non dovrebbe essere esclusivista o basato sul tentimento di superiorità o di odio razziale.

2) L'Africa deve rifiutare di mettersi al rimorchio dell'Est o dell'Ovest, e forgiare una propria personalità in seno alla Comunità internazionale.

3) Le diversità fra tribù non devono servire a dividere il Paese, ma piuttosto le singole caratteristiche devono essere messe a profitto per l'arricchimnto di tutti e per la coesione della nazione.

4) Lo sviluppo rapido e completo dei Paesi africani esige un potere forte e democratico: forte per la rapidità e l'efficacia dell'amministrazione; democratico per il rispetto dell'opinione pubblica e la consultazione delle persone e degli organismi qualificati.

5) La sana evoluzione politica della nazione richiede la mobilitazione di tutte le intelligenze e di tutte le energie nazionali. In questo senso occorre stare in guardia contro il pericolo di totalizzazione di un partito unico, e nello stesso tempo evitare l'eccessivo moltiplicarsi dei parititi che paralizza l'azione politica.

Sviluppo economico

6) Lo sviluppo economico dell'Africa moderna esige una pianificazione accurata e una trasformazione radicale dell'economia tradizionale, e da parte degli stessi Africani un grande sforzo collettivo capace di assumere i valori tecnici dei paesi più sviluppati senza perdere i valori umani propri dell'Africa.

7) L'economia dualista che esiste attualmente nei Paesi africani deve subire una necessaria riconversione per divenire un'economia integrata che abbia per obiettivo primo il benessere dei diversi strati della popolazione. L'instaurazione di questa economia esige una larga valorizza-

(*continua a pag.* 8)

Il pensiero sociale dei cattolici e la formazione della Enciclica "Rerum Novarum"

(*continua dalla pag.* 6)

« combattere da una parte l'economia individualista e liberista e dall'altra l'economia panteista o il socialismo di Stato ».

E continuava:

« Occorre accettare tutti interi i principii cattolici intorno all'uomo, la società e lo Stato, con tutti gli istituti che sono da questi derivati.

La ricostruzione dell'ordine sociale è di sua natura principalmente un prodotto storico, dell'energia, della moralità, della operosità degli individui e delle famiglie; ciò che genera le classi sociali, la loro sovrapposizione gerarchica, la loro costituzione in corpi morali, civili, economici (come le corporazioni), quasi estensione e prodotto delle famiglie medesime: e riesce a comporre quegli organismi intermedi fra l'individuo disgregato e lo Stato, i quali impediscono il dissolvimento da un canto e l'assorbimento dall'altro della società stessa » (18).

Al Congresso di Lucca (1887) si riaffermano i principi del corporativismo cattolico e si caldeggia la trasformazione progressiva delle società di mutuo soccorso in società miste di lavoratori e di datori di lavoro, sulla scorta delle relazioni BOTTINI su « La questione operaia e la corporazione cristiana » e MEZZETTI sulla mezzadria.

Sempre nell'87, la seconda sezione dell'Opera dei Congressi, denominata « Sezione della Carità e dell'economia cattolica », assume la nuova denominazione di « Sezione dell'Economia sociale cristiana ».

Nel 1889 GIUSEPPE TONIOLO fonda a Padova « L'Unione cattolica per gli Studi sociali in Italia », con il dichiarato scopo di riproporre all'attenzione dei cattolici i principi sociali cristiani.

Ma già siamo al 1890, anno in cui si tiene il Congresso di Lodi.

In esso assume considerevole valore la relazione MEDOLAGO ALBANI, in cui chiaramente ed apertamente si condanna l'economia liberista e l'utilitarismo imperante.

« Lasciate passare, — diceva l'illustre oratore, criticando i canoni fondamentali dell'economia liberista — e sopra i deboli passano i potenti e li calpestano; lasciate fare, e sul diritto trionfa l'egoismo e sulla giustizia la forza abbietta e brutale » (19).

All'egoismo economico, al Congresso di Lodi si contrappose il solidarismo economico; alle formule « Lo Stato non deve far nulla » o « deve far tutto », si contrappose l'altro « Lo Stato deve far bene ».

Siamo alla vigilia.

Si afferma tutt'oggi (20) che per la preparazione del grande documento sociale il Papa avesse formato un « comitato segreto », che avrebbe avuto il compito di elaborare e fissare dei concetti base per la futura enciclica.

Invano il DE GASPERI cercò le tracce di un tale comitato (21).

In effetti nessun ordine partì da Leone XIII per la sua creazione.

Piuttosto si tennero delle libere riunioni in casa del Principe Paolo Borghese, verso l'84, promosse da Mons. Jacobini.

Ma il Pontefice solo verso il 1885 si interessò vivamente della questione sociale.

Nel 1887, il pellegrinaggio dei lavoratori francesi a Roma, gli dà modo di affermare che lo intervento e l'azione delle pubbliche autorità nel campo del lavoro « non sono di una necessità assoluta, quando nelle condizioni che regolano il lavoro e l'esercizio dell'industria non si trova niente che offenda la moralità, la giustizia, la dignità umana, la vita domestica dell'operaio: ma quando l'uno o l'altro di questi beni si trova minacciato e compromesso, le autorità pubbliche, nell'intervenire come si conviene ed in modo equo, faranno opera sociale; perchè ad esse spetta di proteggere e tutelare i veri interessi dei cittadini loro subordinati » (22).

Nel 1889 nell'allocuzione tenuta ai diecimila operai francesi convenuti in Santa Maria, si legge:

« Alle classi dirigenti noi diciamo: bisogna che esse abbiano un cuore, e viscere di padre per coloro che guadagnano il pane col sudore della fronte... A chi tiene il potere spetta soprattutto di persuadersi di questa verità: che per rimuovere il pericolo che minaccia, nè la repressioni, nè le armi dei soldati saranno sufficienti... » (23).

I tempi erano maturi.

Già il 2 febbraio 1888, l'Unione di Friburgo aveva presentato al Pontefice un Memoriale, sottoscritto da Mermillod, Küfstein e Lorin, in cui erano raccolti una relazione sul prestito ad interesse e delle conclusioni sul salario e sulla organizzazione corporativa della società, che alla fine sottolineava come «tutti gli occhi erano rivolti al Vaticano... Se la parola della vostra beata Paternità si farà sentire nel mondo... se essa metterà in rilievo la dignità del lavoro e l'estimazione dei suoi diritti; se essa raccoglierà i lavoratori nelle società cristiane, essi non diverranno preda dei nemici di Cristo, ma saranno i campioni più fedeli della libertà della Chiesa » (24).

E il Pontefice il 15 maggio 1891 parlò.

All'aparire della *Rerum Novarum* il Manning, traducendola e commentandola sul « Dublin Review », così si esprimeva:

« Da quando le parole divine "Misereor super turbam" furono pronunciate nel deserto, nessuna voce si udì mai attraverso il mondo che perorasse con così profonda e amorevole simpatia la causa del popolo e di coloro che faticano e soffrono, come la voce di Leone XIII » (25).

Francesco Teresi

---

(1) V. per tutti: SPADOLINI, *L'intransigentismo cattolico e la polemica con lo Stato liberale*, in « *La partecipazione dei cattolici alla vita dello Stato Italiano* », Roma, 1958, p. 31; SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Roma, 1957, p. 41.

(2) VITO, *Introduzione a « Le encicliche e messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII*, Milano, 1945, p. 6.

(3) DE GASPERI, *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari, 1955, p. 7.

(4) DE GASPERI, op. loc. cit., p. 8.

(5) DE GASPERI, op. cit., p. 12.

(6) Come ebbe a definirlo Leone Gautier nel « Monde » del 1872. V. citazione in DE GASPERI, op. cit., p. 14.

(7) DE GASPERI, op. cit., p. 15.

(8) Riportato in DE GASPERI, op. cit., p. 15 e ss.

(9) Riportato in DE GASPERI, op. cit., p. 18.

(10) Riportato in DE GASPERI, op. cit., p. 22.

(11) Riportato in DE GASPERI, op. cit., p. 33.

(12) V. SILVIO FURLANI, Centro Cattolico tedesco, voce della Enciclopedia Cattolica, vol. III, p. 1303.

(13) V. sull'argomento, e molto chiaramente, PAVAN, *L'azione della Chiesa nella vita dello Stato*, Milano, 1946, p. 257 e ss.

(14) V. PAVAN, op. cit., p. 261 e ss.

(15) Riportato in DE GASPERI, op. cit., p. 100.

(16) Riportato in DE GASPERI, op. cit., p. 101.

(17) SPADOLINI, op. cit., p. 38.

(18) in « Scritti di G. Toniolo » a cura di F. Meda, Milano, *Vita e Pensiero*, 1921, p. 149.

(19) « Atti e documenti dell'VIII Congresso Italiano tenutosi a Lodi dal 21 al 23 ottobre 1890 », Vol. I, Bologna, 1890-1891, p. 28.

(20) VILLAIN, *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Milano, 1957, p. 31.

(21) DE GASPERI, op. cit., p. 108.

(22) DE GASPERI, op. cit., p. 114.

(23) DE GASPERI, op. cit., p. 114.

(24) Riportato in DE GASPERI, op, cit., p. 118.

(25) Riportato in DE GASPERI, op. cit., p. 122.

Dichiarazioni degli studenti cattolici africani

(*continua dalla pag.* 7)

zione delle zone agricole, una mobilitazione delle masse al servizio della produzione, lo arginamento dell'esodo rurale e la stabilità dell'agricoltura sulla terra, tramite una razionalizzazione delle colture.

8) Una sana economia nazionale chiede ai cittadini il consumo dei prodotti locali.

9) Una politica economica concordata che favorisca i circuiti e gli scambi commerciali tra gli Stati africani, deve contribuire ad affrettare la indipendenza economica e assicurare all'Africa, nei suoi scambi con i Paesi sviluppati, un necessario equilibrio finanziario ed una bilancia commerciale stabile.

10) L'Africa nella fase attuale del suo sviluppo ha ancora bisogno di aiuto estero. Tuttavia questo aiuto non deve compromettere la indipendenza e deve servire a stabilire una economia nazionale suscettibile di elevare il livello di vita degli autoctoni e di favorire così la loro espansione spirituale, intellettuale e morale.

Evoluzione sociale

11) Il ritmo attuale dello sviluppo dell'Africa esige una solida educazione di base a un alfabetismo rapido e generalizzato.

12) L'educazione sanitaria deve essere intrapresa su larga scala allo scopo di favorire l'igiene generale e una popolazione sana e robusta.

13) L'inattività, pregiudizievole al progresso sociale e economico dei Paesi africani, deve essere combattuta.

14) Dove l'inquadramento dei giovani disoccupati è indispensabile al pieno sviluppo delle risorse umane, riteniamo che — pur riconoscendo al Governo un diritto di priorità — tali organismi non debbono essere utilizzati per fini politici di parte.

Riteniamo inoltre che per salvaguardare i valori umani si deve permettere l'esistenza di organizzazioni libere.

15) Una giusta ripartizione del reddito nazionale deve non soltanto garantire il minimum vitale a tutti i lavoratori, ma anche ridurre l'eccessivo scarto dei salari.

Pax Romana

16) L'austerità necessaria alla prosperità dei Paesi africani impone a tutti i cittadini l'uguale dovere di partecipare ai sacrifici di utilità nazionale e vieta ai privilegiati il lusso e le spese voluttuarie.

17) Il diritto alla proprietà è riconosciuto e gli Stati africani devono definire la natura del diritto fondiario tenendo conto delle concezioni africane e delle esigenze del progresso moderno, per evitare le contestazioni pregiudiziali alla pace sociale.

18) L'Africa, divenuta il campo di numerose lotte tribali, razziali e sociali, deve salvaguardare lo spirito accogliente e il senso dell'ospitalità. La cordialità dei rapporti tra gli Stati deve essere tale che tutti gli africani possano sentirsi pienamente in casa propria in tutto il continente.

Evoluzione culturale

19) L'Africa ha sviluppato in maniera veramente specifica o manifestato in modo originale alcuni valori umani.

Occorre fare uno sforzo per individuare questi valori e fonderli con quelli di altre civiltà allo scopo di creare una nuova civiltà africana che dia un apporto positivo alla civiltà mondiale universale che si va elaborando.

20) Questa nuova civiltà deve avere il rispetto della personalità, il senso della comunità, il senso della vita, la semplicità e il realismo.

21) A tutti i gradi dello insegnamento s'impone una nuova concezione dei programmi in funzione di una cultura africana autentica.

22) Le università africane devono essere centri di ricerche per sviluppare ed irradiare il pensiero e la cultura africana.

23) Gli Stati africani avranno cura di incoraggiare e di sostenere tutte le iniziative culturali, perché esse concorrano al progresso integrale del popolo.

Il compito della Chiesa

24) L'Africano è eminentemente religioso. Un laicismo negatore della religione è un vero tradimento dell'anima africana.

25) La preoccupazione del progresso materiale non deve far dimenticare il progresso spirituale e religioso dell'Africa.

26) Il diritto di ogni uomo alla libertà religiosa dovrà essere riconosciuto e garantito dallo Stato.

28) La stabilizzazione della Chiesa in terra d'Africa postula una serie di adattamenti alle circostanze nuove, sia da parte del clero che del laicato.

Il clero deve largamente discutere questi problemi ed essere pronto al dialogo con i laici e ad affidare loro le responsabilità di loro competenza.

I laici d'altra parte devono prendere coscienza del loro posto e della loro funzione nella Chiesa. Le élites intellettuali hanno il dovere di approfondire la conoscenza religiosa in proporzione alla formazione scientifica.

29) Le convinzioni religiose fanno troppo spesso difetto ai giovani che provengono dalle scuole secondarie, che dovranno quindi tendere ad una formazione religiosa profonda e personale, basata sull'educazione alla libertà piuttosto che su norme di disciplina esteriore.

30) La liturgia essendo in qualche modo legata alle forme della cultura di ciascun paese, deve elaborare una sua espressione africana, perché una liturgia vivente e adeguata è un potente mezzo di approfondimento della vita spirituale.

Progresso della donna africana

31) L'evoluzione dell'Africa dal punto di vista politico, economico, sociale e religioso è inseparabile da quella della donna africana che ha responsabilità particolari nel quadro familiare e nella società.

32) Il compito della donna è della più alta importanza nella formazione di famiglie stabili e felici. La donna africana deve essere istruita in puericultura e in economia domestica, ma anche sensibilizzata all'evoluzione della società africana. Così, con l'influenza che esercita sui bambini, essa potrà prepararli adeguatamente a prendere il loro posto nella società africana moderna.

Benché il compito fondamentale della donna si svolga nel focolare, essa può offrire un contributo diretto alla comunità dove vive e alla vita economica del Paese, per esempio come infermiera qualificata, insegnante o assistente sociale.

Conclusione

Il 2° Seminario Panafricano di Pax Romana invita tutti i membri delle Sezioni africane del Movimento internazionale degli studenti cattolici a prendere coscienza della loro vocazione universitaria nello spirito di fedeltà alla Chiesa e all'Africa.

Il campo di attività dello studente è sul piano sociale. Occorre che egli si consideri mobilitato in tutti i compiti di progresso sociale. Sul piano culturale deve essere cosciente della sua insostituibile funzione di ricerca e di creazione.

All'università — mezzo ideale di incontro dei giovani — lo studente deve apprendere a superare le divisioni di razza e di tribù in uno sforzo di comprensione mutua e di contatti cordiali.

Lo studente cattolico africano ha il dovere di formarsi convinzioni religiose solide che lo sosterranno nella vita ed animeranno il suo apostolato.

Anno liturgico e mistero della salvezza

(*continua da pag.* 2)

della sua regalità, S. Leone Magno ha scritto delle pagine incomparabilmente stupende, che varrebbe la pena di rileggere e rimeditare ogni anno. Per S. Leone la Epifania è il mistero di Cristo che domina la storia: un mistero le cui dimensioni superano infinitamente l'episodio dei Magi e si sviluppa e si dilata man mano che nuove moltitudini entrano nella Chiesa e aumentano la schiera di quanti dai Magi furono rappresentati nel primo omaggio di adorazione al Verbo Incarnato, Signore nostro perchè nostro riscatto.

Ora rivivere il mistero dell'Epifania è sforzo, nella celebrazione liturgica del mistero stesso, di rivivere l'impegno della propria vocazione cristiana, di ridare cioè una risposta senza riserve all'invito di Cristo di essere soggiogati dal suo impero di verità e di grazia, di accettare nella gioia dello spirito, la salvezza da lui realizzata.

Sarà ancora una volta lo sforzo di trasportare nel mondo del proprio « io » la liturgia epifanica che frutificherà in noi un aumento di fede per cercare, nella sua totalità, Cristo e, trovatolo, adorarlo nella pienezza della sua regalità. Così di anno in anno, l'Epifania ci svelerà tutto il mistero della Incarnazione: Cristo è il Verbo di Dio fatto carne per dare a noi la salvezza, realizzata in quell'ammirevole commercio tra umano e divino, del quale il suggello a noi sarà dato dalla beatifica visione nella luce del cielo.

L'Epfania resta perciò una rivelazione agli uomini della Incarnazione del Verbo; a noi tocca la sorte ineffabile di accogliere questa rivelazione. La pienezza di tale accoglienza è soddisfazione gioiosa della nostra ansia di redenzione e di salvezza.

Don Andrea Speme