

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXII - 31 Marzo 1966 - N. 5-6

Direttore: Marcello Reynaud - **Condirettore:** Gino Giraldi - **Direzione e Amministrazione:** Via della Conciliazione, 4-d (Telefoni: 655.621 - 561.948) - **Conto corrente postale numero 1/11870** - **Spedizione in abbonamento postale Gruppo II Arti Grafiche Italiane** - **Piazza Navona, 56 - Roma - Abb. semplice L. 1.000, speciale L. 850, estero L. 1300, un numero L. 50, arretrato L. 80. Autorizz. 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 affronta la problematica emersa nel recente Convegno unitario dell'A.C. a Roma.

A pag. 3 cominciamo ad approfondire il tema di studio sulla cultura con un articolo sul « Lavoro di gruppo ».

La rubrica di teologia sul « De Ecclesia » prosegue a pag. 2 con un articolo su « L'ecclesialità dei Sacramenti ».

Il prof. Nicoletti prosegue la sua presentazione sulla problematica filosofica attuale a pag. 11.

Nel paginone uno studio sulla teologia di don Maggolini.

A pag. 15 una prima valutazione del Congresso UNURI.

La presentazione delle Facoltà prosegue a pag. 6 con Scienze Politiche.

L'editoriale svolge alcune considerazioni sull'incidente occorso agli studenti del « Parini » di Milano.

Il caso de «La zanzara»

Il caso della « Zanzara » ha agitato le acque dell'opinione pubblica. Esso è così recente, e se ne è scritto in tale abbondanza, che ci sembra superfluo richiamare i fatti e le tante valutazioni; ci limitiamo a sottolineare che in tale sconcertante vicenda sono a nostro avviso presenti quattro gravi problemi: un problema morale educativo, un problema sociologico educativo, un problema politico, un problema giuridico. Problema morale educativo: quando le studentesse del Parini pronunciano frasi del genere di quelle pubblicate sul giornale studentesco, più che dimostrare l'inefficienza di un ambiente specifico rispecchiano quanto ritrovano in giornali, commedie, film.

Il problema perciò è che nella sede della scuola vengano sì continuamente riaffermati alcuni concetti morali e spirituali e che non vengano demolite le premesse della stessa morale comune, e della morale familiare; ma che pure tutta la società abbia un maggior senso di responsabilità verso la formazione della gioventù: non per finzione o per falso moralismo, ma come riconoscimento logico di un ordine imprescindibile sul quale poggiano gli istituti delle stesse società.

Scandalizzarsi, perciò, soltanto quando un gruppo di giovani discute liberamente su un giornale, con serietà e coscienza della importanza del problema in discussione, argomenti di cui altrettanto liberamente si parla nelle case, nei giornali (basti guardare i giornali femminili!) al cinema ed alla televisione non è assolutamente un ottimo sistema educativo, ma è soltanto adottare la stessa tattica dello struzzo.

Infatti il problema è soprattutto educativo e non coercitivo perché si tratta di rettificare, di convincere, di raddrizzare certi giudizi di certi giovani. Essendo un problema di natura educativa è quindi necessario cercare di credere di più nei giovani, dare loro fiducia, tener conto della loro sincerità e della loro lealtà « facendo comprendere che dominare la propria natura è più importante che asservirsi agli istituti; che la moralità anche in campo sessuale è un più non un meno della passiva acquiescenza animale; che essere puri è più intelligente che vivere da impuri; che occorre più cultura e più volontà a disciplinare se stessi che no; e che il grande lievito religioso non è scuola di ipocrisia o conformismo, bensì ala per salire in alto e vedere più a fondo i problemi della vita ». (R. Manzini, Osserv. Romano).

Il secondo problema è quello sociologico educativo: sulla importanza, cioè, che i giornali studenteschi possono assumere nella formazione della gioventù. Sono, purtroppo, fiorite polemiche anche su tale punto; in una contrapposizione manichea da una parte si esaltava tale funzione, da un'altra, si condannavano tali esperienze. A nostro avviso i giornali interni delle scuole possono assumere un ruolo veramente fondamentale nell'educazione e nella formazione dei giovani; possono, infatti, abituare i giovani ad un civile dialogo, ad un corretto uso delle libertà democratiche, ad un profondo rispetto delle diverse opinioni, ad un sereno giudizio sulla realtà; ad assumere pienamente le proprie responsabilità di cittadini e di uomini ed a indirizzarli su di un piano morale, in breve di grande aiuto alla scuola per formare nei giovani i futuri uomini, i futuri cittadini. Ma naturalmente vi deve essere anche qui quella giusta moderazione che sola può essere efficace per una vera formazione morale, spirituale e civile. Bisogna perciò assicurare dei controlli o meglio delle collaborazioni che, senza pesare, riescano ad essere efficaci e riescano ad indicare con sicurezza i doveri che tali giovani debbono assolvere.

Per il terzo problema, cioè quello politico, si può dire che ancora una volta l'opinione pubblica si è meravigliata del caos legislativo in cui è caduto il nostro Paese. A più di venti anni dalla caduta del fascismo sono in vigore leggi fasciste in chiaro contrasto con la Costituzione, che è il fondamento del nostro vivere e della nostra Repubblica. E qui si entra anche nel problema giuridico, che (come sta a dimostrare la polemica sorta) meriterebbe una ampia e documentata trattazione. A noi sembra evidente la necessità che presto si giunga alla revisione chiara e moderna di tutto il corpo legislativo, così che non ci siano leggi che permettano ai magistrati misure in netto contrasto con la Costituzione e con il semplice buon senso.

E' sinceramente sconcertante vedere che oggi, dopo tanto parlare che si fa sui diritti dell'uomo e sul rispetto della dignità personale, si faccia denudare un giovane solo per la imputazione di un reato di pensiero e di espressione, e gli si rivolgano anche domande scabrose.

Preoccupa il fatto che da alcuni anni la magistratura italiana sembra essere formata da una attenta e sostanziale valutazione dei fatti in rapporto alla realtà ed alla legge, ed una applicazione fredda e rigidamente formalistica della legge che non concede nulla ad una sostanziale e reale valutazione dei fatti. Anche questo è un fatto su cui bisogna far sì che si ponga celermente rimedio. (d. d. c.)

L'unità dell'Azione Cattolica

Un problema che si va facendo sempre più vivo e che implica da un lato una maggiore coscienza di che cosa sia chiamata ad essere l'A. C. e che cosa voglia fare nella presente situazione della Chiesa e della società civile in Italia; dall'altro l'individuazione di punti chiave presenti alla responsabilità di tutti e ai quali tutti possono portare un contributo differenziato e pertanto qualificato.

Importanza di valutare la situazione e di far emergere le realtà che richiedono una presenza più viva e i problemi che cercano una soluzione.

La vera via con la quale la Fuci può inserirsi nell'opera unitaria dell'Azione Cattolica.

Tutta l'Azione Cattolica, nelle persone dei suoi dirigenti, ha celebrato, nei giorni scorsi a Roma un grande incontro unitario. Non ci illudiamo sui pericoli che queste manifestazioni portano in sé: della esteriorità, della dimostrazione, dell'orgoglio di sentirsi molti, del piacere e della vanagloria del numero fine a se stesso.

Vorrei però dire che era necessario, pur tenendole presenti, superare queste sensazioni, e porre in tutta l'Azione Cattolica, attraverso questo Convegno, un'ansia di rinnovamento nello spirito del Concilio, che troppo ancora vedevamo lontano da un impegno globale, e troppo ancora estranea dalla concretezza di un discorso capace di aiutarci nel lavoro di questi anni. E secondo le parole del prof. Bachelet, presidente generale della A.C.I., il Convegno voleva infatti essere « la testimonianza solenne di un'adesione piena al Concilio e di un impegno operoso per la sua attuazione: in una parola, l'assunzione di quella responsabilità che il Concilio ci ha affidato... ».

E' stata allora innanzitutto una riflessione su ciò che il Concilio ha detto dei laici, sulla loro partecipazione alla vita della Chiesa, sul loro compito specifico. Abbiamo assunto dall'insegnamento conciliare un impegno preciso, un « impegno globale nella vita della Chiesa che non si limita alla testimonianza nella società e nella vita temporale, ma che partecipa

alla costruzione stessa della vita della Chiesa nella sua santità e nella sua unità, è corresponsabile della sua missione di evangelizzazione e santificazione e ha una caratterizzazione particolare, ma non esclusiva nell'animazione cristiana della società ».

Vogliamo sottolineare alcuni problemi che emergono oramai ed hanno necessità di essere proposti con maggior incisività alla riflessione e alla volontà di adeguamento e soluzione. Non si vuole qui altro che iniziare, anche in Fuci, un discorso.

Si fa vivo innanzitutto il problema dell'unità della A.C., problema che a nostro avviso implica da un lato una maggiore coscienza di che cosa sia chiamata ad essere l'A.C. e che cosa essa voglia fare nella presente situazione della Chiesa e della società civile in Italia, dall'altro l'individuazione di punti chiave presenti alla responsabilità di tutti e ai quali tutti possono portare un contributo differenziato e pertanto qualificato. Il che richiede altresì ad ogni associazione uno sforzo di rivalutazione delle proprie caratteristiche istituzionali, scoprendone l'importanza reale che hanno nel presente momento, la capacità di valutare la situazione e di far emergere la realtà che richiedono la sua presenza più viva e i problemi che cercano una soluzione.

Il problema centrale di un'associazione che voglia

Marcello Reynaud

(Continua a pagina 16)

Il dialogo teologico fra la Chiesa Cattolica e la Comunione Anglicana è stato ufficialmente istituito da Paolo VI e dall'arcivescovo Ramsey.

Non ci si nascondono le difficoltà che impediscono un ristabilimento della perfetta comunione di fede e di vita sacramentale; « cionondimeno essi sono concordi nella loro determinazione di promuovere dei contatti qualificati per tutti i campi della vita della Chiesa ».

L'esortazione con cui si conclude la dichiarazione comune, sia la preghiera di ciascuno di noi: « Possa questa collaborazione con la grazia di Dio Padre e nella luce dello Spirito Santo, affrettare il compimento della preghiera di Nostro Signore Gesù Cristo per l'unità dei suoi singoli ».



Aspetto ecclesiale dei Sacramenti

Secondo un certo modo, molto comune ma non altrettanto preciso, di distinguere i sacramenti della Chiesa in sacramenti sociali, come l'Ordine e il Matrimonio e, sacramenti individuali, gli altri cinque, si potrebbe creare una discriminazione tra i sacramenti molto dannosa ai fini di una esatta comprensione dei segni della Nuova Alleanza. Questo modo di considerare i sacramenti cristiani viene suggerito, come si sa, da una certa analogia che si suole stabilire tra la vita naturale e quella soprannaturale della grazia che Dio comunica agli uomini attraverso dei riti sensibili. Si giunge allora alla deduzione cosiddetta antropologica dei sette sacramenti certamente utile alla teologia nell'approfondimento del Mistero sacramentale della Redenzione.

Si comprenderà, però, facilmente che l'analogia antropologica, così largamente utilizzata dalla teologia classica, appare non solo poco convincente nel proporre la convenienza del mistero, ma rimane, in verità, molto lontana dallo stesso Mistero sacramentale perché essa appartiene all'ordine naturale. Mentre, se si considerano i sacramenti alla luce di un'analogia soprannaturale, sia cristologica sia ecclesiologica, — come oggi si preferisce — indubbiamente l'approfondimento teologico risulterà più armonico con la Rivelazione e più spontaneo perché tenuto in sede propria. Intendo dire che quando ci si pone a meditare sui sacramenti della Chiesa prescindendo da Cristo (aspetto cristologico) o dalla Chiesa (aspetto ecclesiologico) non solo si mutila in partenza il Mistero sacramentale della Redenzione, ma si può anche deformare il senso proprio e più profondo degli stessi sacramenti.

Tra Cristo, la Chiesa e i sacramenti corre un'intima e profonda relazione che costituisce una vera continuità, da papa Leone Magno descritta con parole quasi lapidarie: « Quod itaque Redemptoris nostri conspectum fuit, in sacramenta transivit » (PL 54, 398). Perciò, i sacramenti appartengono a Cristo non soltanto perché da Lui istituiti, ma ancora perché, in qualche modo, creati a sua immagine, cioè secondo la struttura sacramentale propria dell'Incarnazione per cui Cristo è il sacramento di Dio. Nel sacramento è sempre il Cristo che opera.

Inoltre, se i sacramenti sono azioni di Cristo, queste azioni vengono compiute nella Chiesa e attraverso la Chiesa.

Non c'è sacramento fuori della Chiesa. Anzi, se Cristo è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio, ed oggi Egli opera in noi attraverso i sacramenti della Chiesa, siamo necessariamente portati ad attribuire anche alla Chiesa una certa natura sacramentale, cioè anche la Chiesa compie in sé la legge sacramentaria dell'Incarnazione definendosi « Corpo di Cristo ». Essa dunque è il sacramento di Gesù Cristo come Cristo lo è di Dio.

Considerare quindi i sacramenti in rapporto a Cristo e alla Chiesa significa considerarli nel loro vero contesto, cioè nel loro riferimento essenziale alla sorgente della grazia che essi devono comu-

nicare ai singoli uomini. La relazione dunque che unisce i sette sacramenti alla Chiesa non può non dirsi essenziale, e, perciò, tutti i sacramenti non possono non dirsi ecclesiali, anche se la loro azione si compie in un incontro personale; mentre tale aspetto sociale si manifesta solo in maniera più evidente nell'ordine e nel matrimonio, data la finalità ultima a cui questi due sacramenti sono destinati.



Ed è precisamente a questo aspetto ecclesiale comune a tutti i sacramenti che vogliamo rivolgere la nostra attenzione proponendo qualche riflessione più immediata, convinti che il tema richiederebbe d'essere trattato con maggiore

ampiezza e profondità. Si tratta qui solo di accenni o di spunti ad una meditazione teologica.

Sacramentalità della Chiesa

Chi si pone a considerare il rapporto esistente tra la Chiesa e i sette sacramenti si accorge subito che il discorso può esattamente incominciare in due modi differenti come da due poli ma non opposti tra loro, anzi l'uno sempre implicito nell'altro: dalla Chiesa ai sacramenti e viceversa. Preferiamo il primo procedimento, cioè vogliamo partire dalla Chiesa per passare poi ai sacramenti, anche perché ci sembra che in questo senso il

ro della Chiesa vi è stato in questo Concilio, credo che tale tentativo sia stato realizzato soprattutto nell'attribuire alla Chiesa la categoria teologica di « sacramento ». La costituzione, infatti, *Lumen gentium*, afferma: « la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (n. 1); oppure: « Dio ha costituito la Chiesa perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di quest'unità salvifica » (N. 9); ed ancora: « Cristo risorgendo dai morti immise negli Apostoli lo Spirito vivificante, e per mezzo di Lui costituì il suo Corpo che è la Chiesa, quale universale sacramento della salute » (n. 48). Illuminando, poi, la

sia sacramento o in quale senso la categoria sacramentaria sia attribuita alla Chiesa in rapporto a Cristo e ai sette segni sacramentali, non è questo il nostro scopo. Era per noi necessario solo affermare la sacramentalità della Chiesa — e l'abbiamo fatto servendoci delle parole del Concilio — per individuare più facilmente gli aspetti ecclesiali dei sacramenti, o possiamo anche dire, per scoprire nei sacramenti quasi delle « vestigia Ecclesiae » o lo stesso volto sacramentale della Madre che nutre i suoi figli, per dirla con un'espressione patristica.

Chiesa e Sacramenti

La Chiesa è dunque essenzialmente sacramentaria; e i sacramenti possono davvero considerarsi come un'esplicitazione dell'essere sacramentale della Chiesa: esplicitazione sacramentale non certamente intesa come fase evolutiva raggiunta dalla stessa Chiesa in tappe successive, ma come attuazione di una potenza sacramentale che si ritrova in Essa come nella sorgente propria e naturale. In questo senso preciso la Chiesa si dice « fons sacramentorum »; perciò al medesimo Cristo va attribuita insieme l'istituzione della Chiesa e dei sacramenti. Pertanto, se la Chiesa è il segno permanente e visibile della grazia salvatrice di Dio, è soprattutto nei sacramenti e attraverso di essi che tale grazia viene comunicata agli uomini. Ed allora se i sacramenti appaiono quasi nascosti nel sacramento universale della Chiesa e costituiscono la struttura stessa di essa, appare ugualmente con evidenza quale influsso i sette sacramenti esercitano sulla Chiesa fino a ritenerla veramente « fabbricata dai sacramenti » come s'esprime (l'angelico dottore) s. Tommaso (S. Th. 3, q. 64, a. 2 ad 3).

Non sarebbe perciò esagerato affermare che come Cristo e la Chiesa sono una sola cosa, così la Chiesa e i sacramenti costituiscono una medesima realtà: il Corpo di Cristo. La Chiesa e i sacramenti dunque s'implicano vicendevolmente, e, di conseguenza, approfondendo la natura della Chiesa si raggiunge parimenti una migliore conoscenza della natura dei sacramenti, e viceversa. Così, ogni qualvolta si nega o si altera la fede nei sacramenti, necessariamente la stessa fede nella Chiesa viene ad essere alterata o negata. Al dir di s. Agostino non è possibile, perciò, avere dei sacra-

Antonio Ambrosiano

(Continua a pagina 14)

Tra Cristo, la Chiesa e i Sacramenti corre un'intima e profonda relazione che costituisce una vera continuità. I Sacramenti appartengono a Cristo non soltanto perché da Lui istituiti, ma ancora perché, in qualche modo, creati a sua immagine, cioè secondo la struttura sacramentale propria dell'Incarnazione per cui Cristo è il Sacramento di Dio.

Valore e necessità di un lavoro di gruppo

La Fuci va sempre più accentuando la sua attenzione sul lavoro di facoltà: è necessario che questo si sviluppi nella consapevolezza che il carattere fortemente socializzato del mondo di oggi non è compatibile con la considerazione delle specializzazioni come di tanti compartimenti stagni e si organizzi sapendo la non corrispondenza fra laurea e omogeneità professionale.

L'importanza dell'organizzazione del lavoro in gruppo, oltre che nella esperienza universitaria, in quella professionale e per la elaborazione scientifica.

La necessità di un lavoro di gruppo è oggi sempre più imposta dalla complessità e dalla interdipendenza dei problemi ai vari livelli, operativo, tecnico, scientifico.

La stessa razionalizzazione delle strutture produttive richiede oggi nell'industria il collegamento delle diverse mansioni, nel momento stesso in cui, attraverso moderni procedimenti di valutazione, i ruoli di lavoro vengono con precisione fissati a livello individuale.

Così l'utilizzazione professionale di tecniche diverse è richiesta dalla molteplicità di volti con cui un qualsiasi problema di organizzazione delle strutture comunitarie e sociali, viene oggi presentandosi, in modo da richiedere l'apporto di specializzazioni portate a livelli molto analitici e particolari e per ciò stesso la loro integrazione costruttiva di adeguate soluzioni.

Per non parlare poi dell'oggettivo valore della ricerca in gruppo a livello scientifico, laddove oggi le più importanti scoperte, le più incisive elaborazioni, i più evidenti passi avanti sono il frutto del lavoro ai confini di scienze diverse, al punto che da alcuni si assume come grado di maturità, a livello euristico e sistematico, di una determinata scienza, la sua capacità di fornire apporti essenziali allo sviluppo della ricerca pura in altre scienze. Si veda l'esempio della fisica e della matematica, e — in tempi più recenti e su un altro terreno — il rapporto tra scienze economiche e scienze sociali, tra economia e matematica.

Problemi del lavoro di gruppo

Non deve sembrare, dalle precedenti considerazioni, che, il lavoro di gruppo ponga problemi solo nel caso che le persone partecipanti utilizzino tecniche derivanti da diverse matrici scientifiche o, a livello di ricerca pura, nel caso che siano a contatto diverse scienze.

Il fatto che dalle nostre facoltà universitarie possano oggi uscire laureati che possono qualificare la loro esperienza professionale in modo talmente diverso che,

sul piano della professione, sono più accumulati, al fine di affrontare e risolvere problemi di un determinato ordine, laureati usciti da diverse facoltà, più che laureati usciti dalla stessa facoltà, dovrebbe mettere in guardia da una interpretazione troppo meccanica della cosiddetta «interdisciplinarietà» nel mondo professionale.

Potremmo dire che è proprio la rigorosa distinzione operata dalle attuali facoltà che contribuisce a creare tipi di mentalità chiusi l'uno all'altro, sicuri che solo il loro metodo sia quello esatto, formando così barriere che l'esperienza professionale metterà a dura prova.

Uno dei paradossi più evidenti della nostra situazione universitaria è perché mai un architetto ed un economista, che, sul piano dell'impegno come professionisti nell'organizzazione territoriale e nella pianificazione, trovano un terreno co-

mettere in evidenza alcuni problemi che si pongono all'organizzazione del lavoro di gruppo nell'esperienza universitaria prima e in quella di professionisti poi.

Il lavoro di gruppo nell'esperienza universitaria

Già nell'esperienza universitaria attuale il lavoro di gruppo può organizzarsi in modo da cercare di affrontare i problemi susposti.

L'esperienza della FUCI di questi ultimi anni ha molto accentuato il lavoro di facoltà in collegamento con le sue elaborazioni di contenuti e metodi relative alla formazione e al ruolo della figura del professionista-intellettuale: è necessario che il lavoro di facoltà si sviluppi nella consapevolezza che il carattere fortemente socia-

tipo assembleare entreranno in funzione: si tratta cioè di non fare delle assemblee e degli organi di facoltà degli elementi di separazione.

Qui vorrei fosse ben chiaro come non si intenda con questo smentire la necessità di un processo metodologico di tipo sintetico volto a conquistare dall'interno delle singole esperienze specializzate un sistema di valori di ambito generale; ma come si intenda semplicemente constatare la possibilità di effetti addirittura controproducenti di un tale tipo di lavoro, qualora esso non sia integrato da una visione aperta e non mitica del recinto «facoltà» che è terreno strumentale e non finale per la ricerca della non mai definita e faticosa sintesi personale di carattere culturale.

Il lavoro di gruppo tra persone di facoltà diverse si pone quindi — direi con carattere, almeno in certi casi, di indispensabilità — accanto al lavoro di facoltà, specie nella fase finale della vita universitaria dove le esigenze e le aspirazioni di tipo professionale cominciano a definirsi meglio: sarebbe cosa gravissima se il lavoro di facoltà arrivasse a formare mentalità così chiuse da non saper affrontare un lavoro interfacoltà su problemi comuni perché ciò comprometterebbe l'apporto di diverse specializzazioni alla risoluzione di temi unitari nella futura attività professionale.

Il lavoro di gruppo come superamento della scissione ricerca-didattica

Ma vi è un altro punto di vista da cui considerare il lavoro di gruppo nella esperienza degli studenti universitari.

Ed è il grande aiuto che, anche a strutture esistenti, esso può dare ai fini del perseguimento da parte dell'Università delle sue finalità di ordine formativo e culturale attraverso l'adozione del metodo critico; non solo, ma anche il grande contributo alla preparazione di una mentalità nella comunità universitaria (e come tale non intendiamo solo quella degli studenti) di modo che le riforme di struttura da tutti auspicate, con maggiore o minore consapevolezza delle difficoltà di con-creta attuazione, trovino — quando verranno — un «materiale umano» pronto, cosciente, responsabile e disponibile al maggiore e più intenso impegno di studio e di formazione culturale.

La promozione di seminari, la ricerca in «équipe» su singoli problemi, la costituzione di gruppi per la preparazione delle tesi in modo da considerare un argomento nei suoi aspetti diversi e quindi approfondirlo: sono tutte attività che già oggi possono avviarsi; non dovrebbe succedere di sentirsi rispondere dai professori: «Ma io i seminari



mune, debbano uscire dalle rispettive facoltà con mentalità, metodi e linguaggio così lontani che è difficile trovarne l'eguale.

Lo stesso dicasi per un ingegnere e un laureato in economia per quanto riguarda i problemi dell'organizzazione industriale e della vita aziendale.

Lasciando stare in questa sede considerazioni sui modi più opportuni per superare a livello di organizzazione delle strutture universitarie questi anacronismi o paradossi, modi che sono stati giustamente individuati in una struttura di studi universitari di tipo dipartimentale, vorrei qui solo

lizzato del mondo di oggi non è compatibile con la considerazione delle specializzazioni come di tanti compartimenti stagni, e si organizzino sapendo la non corrispondenza tra laurea e omogeneità professionale. Altrimenti si unisce e non si contrasta la deformazione operata dalle nostre strutture universitarie.

Accanto a questa esigenza, che riguarda il lavoro più propriamente della FUCI, va posta quell'altra che si deve soddisfare nell'ambiente universitario inteso in senso complessivo e che dovrà essere affrontata nel momento in cui le nuove strutture rappresentative di

L'articolo che qui pubblichiamo vuol essere un approfondimento del tema di studio «Scienza e cultura nello studio universitario», apparso nell'inserto di «Ricerca» n. 1, gennaio 1966 (cfr. il punto 3 del tema stesso).

li faccio: è la gente che non viene, a meno di non dargli come contropartita un voto più alto all'esame!».

Bisogna che sia molto chiaro che chiedere i Dipartimenti, chiedere una metodologia nuova nei rapporti tra docenti e studenti, chiedere la partecipazione di questi ultimi alla didattica: in sintesi, chiedere una serie di strutture nuove per superare la scissione tra ricerca e didattica, vuol dire impegnarsi più a fondo in un lavoro che non può essere che di gruppo, con una sua metodologia quindi alla quale bisogna essere bene addestrati (ed è più difficile di quanto comunemente si creda).

Il lavoro di gruppo nella esperienza professionale

Le rivendicazioni di riforma, con la consapevolezza

voro di gruppo sono due elementi che si attirano a vicenda: è necessario che tra essi avvenga una fusione, non uno scontro. E' necessario cioè uno sforzo di comprensione reciproca del linguaggio che è espressione di una certa «cultura»: ad esempio è indubbio che sul piano della programmazione il dialogo costruttivo tra economisti ed urbanisti è ostacolato da linguaggi diversi che sono espressioni diverse di due «culture» diverse, ossia di due modi diversi di operare la sintesi e le mediazioni culturali.

E' necessario ancora comprendere i diversi angoli di visuale da cui si considera il fenomeno, senza rifiutare il contrasto di opinioni ritenendolo elemento di disgregazione, ma continuamente sforzandosi di esprimere una sintesi complessiva unitaria che scaturirà solo quando si sarà cercato di capire il perché della diversità di opinioni: sono fermamente convinto che la rinuncia alla dialettica anche polemica, per il bene della pace, sia una distorsione e una distruzione di valori, e non un fatto costruttivo.

Non è solo a livello pro-

un carattere di essenziale indispensabilità.

Non sappiamo ancora dove ci porterà questa strada per cui le grandi conquiste scientifiche del futuro saranno essenzialmente frutto della ricerca interdisciplinare: ma già gli esempi mirabili che abbiamo oggi di fronte ci danno un'idea di meravigliosa potenzialità di sviluppo.

La F.U.C.I. e il lavoro di gruppo

Basta pensare, da un lato, alla ricerca per la conquista dello spazio che vede impegnate in uno sforzo comune fisica, chimica, biologia, medicina, matematica ecc., e, da un altro lato, alla sintesi tra scienza economica e scienze sociali, nel rapporto tra le quali, il fatto che alcune variabili che sono dati per l'una sono incognite per l'altra, rende pos-



delle conseguenze in termini di impegno personale e di gruppo, non possono essere patrimonio di una «élite», ma devono entrare nella convinzione della maggioranza degli universitari italiani.

Ma, come si accennava nella premessa, il lavoro di gruppo non può limitarsi solo ad un'esperienza universitaria: se in questa esso assume finalità particolari, già tale lavoro deve proiettarsi sul piano delle esigenze professionali.

Su questo terreno, credo sia proprio la capacità di saper lavorare in équipe e attraverso di questa produrre un certo tipo di valori tecnici e culturali che la situazione storica nella quale si agisce richiede, l'elemento qualificante del nuovo modello di professionista che da tempo ci sforziamo di delineare: almeno, si intende, sul piano del metodo.

La specializzazione e il la-

fessionale applicativo che il lavoro in gruppo si rivela ormai fatto indispensabile, ma anche a livello di elaborazione e di ricerca scientifica.

Il lavoro di gruppo nella elaborazione scientifica

Ormai non è più concepibile la figura dell'uomo di scienza che si chiude nello studio o nel laboratorio e fa le sue scoperte, porta avanti la sua disciplina.

E' lo stesso progresso scientifico che rende complessi i problemi, un numero sempre maggiore dei quali appare irrisolto, per cui lo «staff» anche a livello di ricerca scientifica pura è divenuto indispensabile.

E non sarà soltanto lavoro di scienziati della stessa disciplina, ma anche di discipline diverse, di modo che la definizione di «strumentale» che di una scienza si dà nei riguardi di un'altra non significa più che l'apporto della prima potrebbe anche non essere determinante allo sviluppo della seconda, ma anzi che acquista

sibili, fecondi e positivi sviluppi.

Più che mai quindi il metodo di lavoro della F.U.C.I. deve essere il lavoro di gruppo: e questo, credo, sempre, a livello di facoltà, in gruppi interfaccoltà, in gruppi di interesse che affianchino cicli di riunioni generali.

Nel circolo (anche quello periferico) e nella facoltà, senza creare — e questo è il pericolo più grave — cerchie chiuse, cosa che si può fare solo con una ricca articolazione di lavoro ed interscambio di esperienze.

Anche nello studio della teologia ciò dovrà divenire metodo base, nella consapevolezza del carattere «scientifico» dello studio teologico e nella convinzione che il metodo culturale di fare teologia è la garanzia più valida alla formazione integrale ed unitaria dell'intellettuale e dell'universitario cristiano.

Ignazio Musu

I PROSSIMI CONVEGNI DI ZONA

Diamo alcune notizie di carattere generale e soltanto indicativo sui prossimi Convegni fucini.

Piemonte

Crea, 11-12-13 aprile: «La Fuci: offerta formativa (di vita comunitaria) all'universitario di oggi».

Liguria

La Spezia, 11-12-13 aprile: «Il cristiano e il suo impegno nel mondo».

Nord Est

(Veneto, Emilia, Friuli, Trentino)

Verona, 11-12-13-14 aprile: «Compiti dei cristiani intellettuali nella Chiesa del Concilio».

Centro A

(Toscana, Umbria)
Arezzo, 15 - 16 - 17 aprile: «Inserimento del laico nel mondo».

Sud B

(Calabria, Sicilia)
Poggio San Francesco, 14-15-16 aprile: «La Fuci per la formazione integrale dell'universitario».

Lazio

Rocca di Papa, 16-17 aprile: «Orientamenti del Concilio per l'impegno dell'universitario nell'apostolato di ambiente».

Marche e Abruzzi

Porto d'Ascoli, 16-17 aprile: «La Fuci: associazione universitaria e di apostolato d'ambiente».

Lombardia

Esino Lario, 23-24-25 aprile: «Fuci e apostolato dei laici».

Sardegna

Sassari, 24-25 aprile

Senso pasquale della storia

Dal mistero luminoso degli avvenimenti pasquali il cristiano riceve intelligenza della storia nel suo fondamentale significato.

Il cristiano non si illude: il regno di Dio non potrà essere completo sulla terra, in questo tempo. Come il mistero di Cristo personale è compiuto e rivelato solo dopo il suo passaggio per la morte, risurrezione e ascensione, così il mistero del Cristo totale sarà compiuto con la morte di ciascuno e di tutti, la risurrezione generale, l'ascensione cosmica ai nuovi cieli e le nuove terre. Ogni messa ed ogni Pasqua non solo commemora e ripresenta attualmente la vicenda di Cristo

perché non soccomba ma ripeta l'itinerario di Cristo, e seguire Cristo fidando come Lui solo nel sostegno del Padre, anche nell'estrema oscurità.

Questo non è escatologismo antistorico, perché non impedisce e non scoraggia l'opera per il miglioramento attuale del mondo; è realismo storico-biblico che dà tutte le dimensioni della storia e le sue linee più profonde, dà più piena consapevolezza allo sforzo umano, dà luce sulle più radicali vicende esistenziali, unisce a Cristo, in agonia fino alla fine dei tempi, in modo concreto e vitale.

Il cristiano è quello che ha più speranza e meno illusioni

Il cristiano è quello che ha più speranza e meno illusioni di tutti. Nulla lo sorprende in questa lotta apparentemente incerta fino alla fine. Non giudica da ciò che si vede ma da ciò che sa credendo sulla parola di Dio. Conosce ed entra nel mistero di morte e di vita che regge il mondo e la storia.

personale, ma profetizza la vicenda intera del Cristo totale, personalmente ed ecclesialmente, per ognuno e per tutti. Solo allora, per ciascuno e per tutti, finirà la lotta fra bene e male; fino ad allora le cose non andranno mai tutte bene, la verità non trionferà, la carità non regnerà, non ci sarà pace e giustizia.

Il cristiano lotta e lavora per il maggior anticipo in questo tempo del tempo futuro e dei suoi beni, ma sa che vita e morte non si districeranno finché la vita non sarà passata del tutto sotto la morte (morte personale, catastrofe del mondo) e ne sarà risorta per la forza di Dio. La cosa più importante è tenere la vita unita alla forza di Dio,

di tutti. Nulla lo sorprende in questa lotta apparentemente incerta fino alla fine. Non giudica da ciò che si vede ma da ciò che sa credendo sulla parola di Dio. Non lo sbalordiscono i miracoli del bene perché sa che Dio lavora nella storia, ma non pensa per questo che il bene abbia completamente vinto. Non lo stupiscono e non lo abbattano le insorgenze del male, anche in mezzo al bene — sebbene lo addolorino, e così egli partecipa alla passione universale — perché sa che il male sarà del tutto incatenato solo alla fine. Lavora per il bene e sa che vincerà, ma non è ingenuo ottimista. E' pienamente attivo in questa lotta perché vi o-

pera con la sua vita, la sua sofferenza, la sua pazienza. Conosce ed entra nel mistero di morte e di vita che regge il mondo e la storia.

Dio è più grande della logica del mondo, la sua logica è paradossale per il mondo. Egli salva la vita attraverso la morte, come afferma la potenza attraverso la debolezza e la grandezza attraverso l'umiliazione. Cristo che rivela Dio mostra questo stile di Dio. Cristo si è fatto come noi ed ha eseguito la volontà del Padre. Il Padre poteva non far soffrire Cristo, potrebbe cancellare il male d'un colpo solo, ha preferito la via pasquale. Non è soltanto una prova, un esperimento della nostra fede: è l'amore divino, un amore superiore, incomprendibile al solo criterio umano. A noi Dio domanda, per essergli uniti nella vita e nella salvezza, di fidarci della sua parola, accettare la sua logica che è la via del suo amore, entrare nel mistero di questo amore.

Dal mistero pasquale, della vita attraverso la morte, sorge la spiegazione ed anzi il valore cristiano del dolore, di certe vite che sono quasi soltanto dolore (di certo dolore, come quello innocente, che o vale come amore o salvezza per il mondo o è un misfatto della Provvidenza) della morte, della mortificazione, dell'umiltà, della verginità, della povertà. E tutto questo senza alcun disprezzo della gioia, della vita, della personalità, del matrimonio, delle cose: se così fosse saremmo al di qua del mistero, in una misera ascesi senza salvezza, contro la vita. Povertà, verginità, dolore, morte, sono intelligenza, dataci dallo Spirito, dei pensieri di Dio, intelligenza della gloriosa infamia della Croce, della morte di cui tutto il mondo vive.

Enrico Peyretti

Lavoro di Facoltà

PARLANDO della Facoltà di Scienze Politiche, il discorso deve pur troppo svolgersi soprattutto sul piano del dover essere, dato che la situazione attuale è tale da imporre un *profondo ed immediato mutamento* su tutti i piani, una riforma che, cominciando dalla denominazione della Facoltà, investa il campo di studio (e quindi l'ordinamento delle materie, ma anche i contenuti di ogni insegnamento), i metodi didattici, la caratterizzazione professionale, la dislocazione geografica delle sedi, il personale insegnante.

L'attuale situazione di fatto

Se infatti analizziamo la situazione quale di fatto si presenta, dobbiamo giungere a tristi constatazioni: — esistono in Italia sei Facoltà di Scienze politiche ed undici corsi di laurea presso Facoltà di Giurisprudenza: questi ultimi non hanno vita propria e si trovano soggetti alle Facoltà di Legge che li ospitano. Per quanto riguarda le Facoltà vere e proprie, una sola di esse (Firenze) ha un piano di studi in parte autonomo, mentre ve n'è una (Perugia) che si configura di fatto come Facoltà di Economia. Esse sono poi mal distribuite dal punto di vista geografico, dato che si trovano tutte nell'Italia centro-settentrionale (Milano, Padova, Pavia, Perugia, Firenze, Roma);

— per quanto riguarda i metodi didattici e il personale docente, le carenze sono quelle comuni a tutte le facoltà, forse accentuate nella Facoltà di Scienze Politiche: scarsa assistenza per gli studenti da parte dei do-

centi; lezioni cattedratiche che di rado vengono accompagnate da esercitazioni o seminari, se non per iniziativa di qualche insegnante più aperto; cumulo di cattedre e incarichi da parte dei professori; scarsità dell'organico docente. Il *full-time* è una pia illusione. Inoltre i vari insegnamenti sono spesso staccati fra loro, svolti a compartimenti stagni: questo è particolarmente negativo per Scienze Politiche, dato il suo carattere composito, di modo che gli studenti, alle prese con nuclei di discipline aventi contenuti e metodi assai diversi fra loro e insegnati in modo disorganico, si trovano quasi sempre incapaci di attuare una sintesi organica;

— ma qui tocchiamo ormai il punto centrale, la carenza di fondo della Facoltà, che fa addirittura dubitare che essa possa esistere come tale: le Facoltà di Scienze Politiche, afferma la Relazione Ermini, «si presentano ora come prive di un vero e proprio centro culturale e professionale, che le caratterizzi e giustifichi». L'affermazione, di cui è evidente l'estrema gravità, è pienamente giustificata: lo studente si trova di fronte, già dal primo anno, a degli insegnamenti diversissimi di cui non sa vedere le connessioni (Statistica, Economia, Storia, Diritto, Sociologia), insegnati ciascuno indipendentemente dagli altri, senza mirare a una qualche unità. Quando egli riesce a scegliere un indirizzo (se vi riesce e comincia ad interessarsi a quello, non capisce più a che cosa gli servano le materie di tipo diverso, che continuano ad essergli disorganicamente insegnate, ed è naturalmente portato a ritenerle inutili e a trascurarle.

Si aggiunge, in diretta connessione, il problema della professione, che resta fino alla laurea la grande incognita per la maggioranza degli studenti: la prepara-

zione del laureato in Scienze Politiche è talmente generica che gli sono aperte prospettive professionali in numero illimitato (carriera diplomatico-consolare, libera professione di commercialista, pubbliche relazioni, sindacalismo, insegnamento, giornalismo, impieghi svariati nelle aziende private, nelle banche, nei ministeri, negli enti parastatali e locali, negli organismi internazionali di vario tipo, e così via...). Sta di fatto però che egli è ovviamente impreparato a tutto, specie se non ha saputo specializzarsi durante gli studi (cosa del resto assai difficile e in cui non viene aiutato), e che gli saranno preferiti i colleghi laureati in Legge o in Scienze Economiche, ovviamente più esperti nell'uno o nell'altro ramo.

Situazione non troppo allegra, dunque, quella dello studente di Scienze Politiche. Ma possibile che non vi sia nulla da dare? La Facoltà

ha ragione di esistere oppure no? E se la risposta è affermativa, perché non le si dà una struttura più adeguata?

Proposte per un riordinamento

Da vent'anni a questa parte le proposte di riforma si sono susseguite, ma la Facoltà continua a vivere col piano di studi di trent'anni fa (1936), da cui, per fortuna, è stato eliminato l'insegnamento di dottrina del fascismo, e dove la storia della colonizzazione è stata sostituita da storia e istituzioni dei paesi afro-asiatici e la economia coloniale dall'economia dei paesi in via di

sviluppo (ma spesso il mutamento è solo nel nome): senza giustificazione alcuna venivano aggiunti poi, nel '62, due esami (Scienza delle finanze e Istituzioni di diritto e procedura penale). Varie sono state, specie negli ultimi anni, le proposte di riforma, dicevamo. Ma il tentativo più serio e interessante, anche se vi si possono certo trovare dei limiti, è probabilmente quello fatto dagli studenti che, organizzati nell'OSISP (organizzazione degli studenti italiani di scienze politiche), hanno elaborato un documento contenente una vasta e particolareggiata proposta di riforma. A tale documento rinviamo chi volesse interessarsi al problema, limitandoci a riprenderne gli elementi più importanti.

Interessante è soprattutto il tentativo di delimitare il campo delle Scienze Politiche e Sociali (tale denominazione della facoltà era stata propo-



Scienze Politiche

sta dalla Relazione Ermini e viene accettata in pieno dagli studenti: invece il tentativo della Relazione Ermini per individuare l'area di studio e la caratterizzazione era del tutto generico e inadeguato. Gli studenti dell'OSISP ritengono che il campo delle Scienze Politiche (relative ai problemi dell'amministrazione in una prospettiva sociologico-economica) e Sociali tocchi, sotto particolari angolazioni, l'Economia, la Storia e il Diritto, avendo come elemento informatore la Sociologia.

L'Economia andrebbe considerata dal punto di vista dello studio dei problemi del lo sviluppo economico e dei problemi della programmazione economica e dell'organizzazione economica ai vari livelli.

La Storia (intesa come storia recente) andrebbe studiata in collegamento stretto con le altre scienze sociali in un interscambio reciproco (quindi non più come storia diplomatica, come avviene ancora in certe sedi).

Il Diritto verrebbe preso in considerazione solo «come informazione a scopo strumentale» e prestando grande attenzione alla funzionalità dei suoi aspetti operativi nella Pubblica Amministrazione.

La Sociologia, affermata ormai come scienza autonoma, dovrebbe essere, come si è detto, l'elemento informatore del campo, essendo ormai assurdo ritenere che si possa prescindere da essa nello studio della storia recente o dell'economia.

Questo, in sintesi approssimativa, il risultato del tentativo degli studenti di risolvere il primo problema fondamentale della Facoltà: quello di definire l'area sua propria di studio, cioè il campo delle Scienze politiche e sociali. Come proposta per l'ordinamento degli studi, il documento indica la necessità della divisione in due bienni, il primo dei quali comune e il secondo suddiviso

in quattro indirizzi: Sociologia, Economia dello sviluppo, Storia sociale moderna, Studi politici (amministrativo-costituzionali). La Storia potrebbe non costituire un indirizzo a sé, se fosse risolto adeguatamente il problema della Facoltà di Lettere e Filosofia (magari creando una Facoltà di Storia).

La finalizzazione professionale della facoltà

In base a tutto ciò, è avviato a soluzione il secondo grande problema, quello della finalizzazione professionale della Facoltà.

L'indirizzo economico formerebbe gli «esperti per i vari istituti di studio collegati con la pianificazione regionale e nazionale e per i grandi organismi economici sia pubblici che privati».

L'indirizzo politico, oltre a creare la moderna diplomazia anche per gli organismi internazionali, «fornirebbe quadri moderni alla pubblica amministrazione, con una preparazione che permetterebbe loro di esplicare... una importantissima funzione nello sviluppo della politica sociale dello Stato».

L'indirizzo sociologico aprirebbe la via a molteplici qualificazioni professionali: «dal ricercatore per i vari enti ed istituti specializzati, all'esperto di organizzazione del personale, a quello di assistenza sociale e prevenzione, all'esperto in sondaggi dell'opinione pubblica».

L'indirizzo storico, se dovesse esistere, potrebbe preparare gli insegnanti di storia per le scuole secondarie superiori.

La cosa più importante, in tutto ciò, sembra la proposta di sottrarre la preparazione del pubblico ammini-

stratore alla Facoltà di Legge. Oggi infatti vi è una deformazione: il pubblico amministratore ha una preparazione di carattere meramente giuridico (e del diritto sotto un aspetto quasi esclusivamente formale), mentre dovrebbe avere una formazione centrata su discipline storico-economico-sociologiche per poter essere sensibile alle spinte e alle esigenze della società, assumere e corrispondervi utilizzando gli strumenti giuridici a sua disposizione. Un tale tipo di preparazione non potrebbe essere raggiunto nella Facoltà di Giurisprudenza.

Queste sono, nelle linee di massima, le soluzioni che l'OSISP ha cercato di dare ai problemi più grossi della Facoltà: e si tratta di un tentativo molto serio, anche se bisogna notare che altri danno delle soluzioni assai diverse. C'è infatti ad esempio chi (ma lo diciamo solo per generici accenni) non riconosce l'opportunità dell'esistenza stessa della Facoltà di Scienze Politiche, e vedrebbe più volentieri la creazione di vari indirizzi all'interno della Facoltà di Giurisprudenza, perché altrimenti si avrebbe un distacco degli studi giuridici dalle realtà sociali e politiche, con una loro conseguente involuzione in senso formalistico; o chi, fondandosi sul dato di fatto che la Sociologia è ormai una scienza autonoma, vorrebbe che fossero istituite facoltà di Sociologia, estendendo gli esperimenti già attuati.

Anche da questi semplici accenni risulta che esistono tesi molto diverse e talora contrastanti. A noi basta aver ricordato il problema dell'esistenza, della caratterizzazione, della finalizzazione professionale della Facoltà di Scienze Politiche (senza dimenticare anche gli altri problemi accennati all'inizio), indugiano sulla proposta di soluzione che ci sembra fondata su un'analisi e uno studio più seri.

Antonio Lazzarini

recensioni

La rivista di storia della Chiesa in Italia

E' una rivista nata nel dopoguerra (il primo numero porta la data del gennaio 1947) allo scopo di colmare una lacuna che la cultura italiana risentiva da tempo. In Italia mancava infatti un periodico che si occupasse esclusivamente di storia ecclesiastica, mentre iniziative di tal genere erano da anni in atto presso nazioni anche più piccole dell'Italia, come il Belgio con la sua «Revue d'histoire ecclesiastique» di Lovanio, alla quale sostanzialmente si sono ispirati i fondatori della «Rivista di Storia della Chiesa in Italia».

La struttura che la rivista italiana ha assunto fin dall'inizio è stata mantenuta, coi miglioramenti suggeriti dall'esperienza, fino a oggi, nel diciassettesimo anno di sua vita. E' una pubblicazione quadrimestrale: ogni anno escono tre fascicoli, per complessive 600 pagine circa; è diretta da Mons. Michele Maccarrone, Presidente del Pontificio comitato di Scienze storiche e Ordinario di Storia Ecclesiastica alla Pontificia Università Lateranense, il quale è affiancato da un Consiglio di Redazione che comprende alcuni fra i più autorevoli studiosi italiani nel campo della storia ecclesiastica e, fra gli esteri, il prof. Jedin, il noto autore della non ancora terminata Storia del Concilio di Trento.

Perché si comprendano esattamente le caratteristiche della Rivista, credo opportuno premettere che non è un periodico di divulgazione storica, come ne sono sorti in questi ultimi anni, e che assolvono una funzione utile fra le persone di media cultura; né si propone la trattazione di argomenti generali, che potrebbero interessare chi è in cerca di una cultura storica di base necessaria per gli studi universitari o per la preparazione di concorsi a cattedre di scuola media. Essa presuppone senz'altro nei suoi lettori questa informazione generale, e potrei aggiungere che per apprezzare in pieno i contributi che essa offre occorre essere a conoscenza della problematica che presen-

tano i vari secoli di storia della Chiesa e saper valutare l'importanza delle fonti. Anche gli studenti delle Facoltà di Lettere, Legge e Scienze politiche, se intendono preparare una tesi che abbia attinenze con la storia ecclesiastica e vogliano macchiare qualcosa di propria iniziativa senza attendere passivamente tutta l'imbecillata dal professore, troveranno nella Rivista di Storia della Chiesa in Italia pane per i loro denti.

Siccome i criteri della rivista sono di offrire unicamente contributi di carattere scientifico agli studiosi, occorre appena ricordare che da essa sono banditi scritti d'intonazione propagandistica, encomiastica e anche apologetica e polemica; è invece aperta alla collaborazione di studiosi non cattolici o d'ispirazione laica, alla sola condizione che il loro contributo sia onesto e criticamente valido.

Le duecento pagine circa di cui è composto ogni fascicolo sono così suddivise: una buona metà è costituita da lavori originali, dei quali due o tre raggiungono le 20-30 o più pagine, altri più brevi hanno la forma di Comunicazioni o di Note e documenti. Una seconda parte del fascicolo contiene recensioni e segnalazioni di libri recenti sugli argomenti che interessano la rivista, e sono analisi critiche dei libri esaminati. Seguono la cronaca, che dà ragguagli di Congressi, convegni di studio, pubblicazioni di fonti, necrologio; e la Bibliografia, che comprende circa 300 titoli di libri, opuscoli e articoli di periodici accompagnati ciascuno da una breve segnalazione.

Sarebbe forse ambizioso pretendere che la rivista sia destinata a suscitare da sé solo vocazioni alla ricerca storica, ma è giusto riconoscere che rappresenta un contributo necessario a chi vuole conoscere seriamente la storia della Chiesa nella nostra Italia.

Luciano Bertoni

La Teologia come elemento di vita religiosa in una comunità universitaria

Questa vuole essere semplicemente quasi una lezione-spunto: unicamente quindi ha la preoccupazione della chiarezza e dell'accento, lasciando poi ad una eventuale e desiderata discussione le varie possibilità di chiarificazione e di approfondimento, e lasciando all'intelligenza di chi ascolta gran parte delle cose che vengono soltanto accennate.

Il tema è «La Teologia come elemento di vita religiosa in una Comunità universitaria»: lascio però la specificazione «in una Comunità universitaria» piuttosto alla parte applicativa: sperando che qualche spunto possa venire in questo senso.

Non considererò dunque tutta la vita religiosa: considero la vita religiosa nel suo momento teologico, e cerco di scoprirne un poco il significato.

Preciso ancora che tratto della Teologia per principi generali: non faccio quindi una specie di disquisizione diretta sul contenuto della Teologia, ma piuttosto una riflessione sulla riflessione teologica: un pochino come nel momento critico si ha la riflessione sulla riflessione in filosofia, quando se ne fonda il valore e se ne studia il significato.

Do i momenti secondo i quali intendo muovermi: innanzitutto cerco di scoprire la natura della Teologia; in secondo luogo la finalità

Publichiamo la relazione tenuta da don Sandro Maggioni al Convegno Incaricati Regionali a Roma nel dicembre scorso.

E' un invito a riflettere sul valore dello studio della Teologia vista appunto come elemento di vita religiosa nella comunità universitaria.

Gli atti completi dello stesso Convegno sono a disposizione di quanti li desiderano, raccolti in un «Quaderno di Ricerca» al prezzo di L. 300.

della Teologia; in terzo luogo il dovere della riflessione teologica; in quarto luogo la modalità della riflessione teologica.

I - La natura della Teologia

Chiediamoci che cosa significhi fare della Teologia.

a) La fede soggettiva, inizio della teologia

Fare della teologia significa in primo luogo partire dalla fede considerata come principio conoscitivo. Credere non è soltanto un ammettere «altre verità» oltre quelle naturali, ma è partecipare a una super-conoscenza.

S. Paolo la chiama una «epignosis» (I Cor.) che, come principio conoscitivo, rende capace il credente di afferrare nuove verità, e le stesse verità naturali in una luce superiore: il fedele riesce a vedere tutte le cose con occhi nuovi, con una potenzialità nuova di penetrazione: partecipa alla visione dei beati e alla conoscenza umana di Cristo: partecipa cioè a quel tipo di penetrazione del reale in tutta la sua complessità, che i beati hanno e che il primo beato, Cristo, ha: Cristo considerato non unicamente come Verbo, ma come Verbo incarnato. Egli può es-

sere detto in qualche senso il primo teologo, poiché è il principio della fede: come uomo, per mezzo di una scienza che i teologi chiamano «scienza media» o «profetica», accosta la realtà in modo da riuscire a vedere il «Piano di salvezza» in tutta la sua complessità e in tutta la sua pienezza.

Ancora: fare della Teologia significa impegnare la fede che, solo su un piano astratto, o comunque in uno stato di provvisorietà può essere considerata e messa in opera senza che la vita intera vi si adegui: questa superconoscenza è legata alla carità, dipende dalla carità ed è ordinata alla carità. In questa fase della vita in cui la carità supera la possibilità di mettere in concetti ciò che raggiunga- mo amando, la fede — di-

e in noi (S. Agostino dice che le cose di Dio «magis cognoscuntur cum fuit»).

Fare della Teologia significa inoltre partire da una superconoscenza che deve diventare «mentalità», e non rimanere a puro e semplice principio conoscitivo inespresso. La fede, infatti, è una superconoscenza universale rispetto al reale: non certo nel senso di una invasione di campi naturali, profani, temporali; anzi come motivo di una salvezza e di una scoperta

nella loro origine e nella loro finalità ultima.

Inoltre — lo accenniamo soltanto — la fede dev'essere considerata come una conoscenza che non termina all'enunciabile, ma giunge alla realtà stessa: ci rende capaci di un tipo di captazione della realtà che non termina soltanto all'idea, ma dipende da e prepara a un raggiungimento della realtà sempre maggiore (S. Tommaso parla di una fides «quae non terminatur ad enuntiabile sed ad rem»).



nuova di questi elementi profani, perché vengano colti come inclusi in una dimensione soprannaturale, pur nel rispetto della loro autonomia. Diciamo anzi che dalla fede il cristiano riesce a raggiungere un motivo nuovo di rispetto di questi ambiti della profanità e della temporalità. Precisiamo, allora: la superconoscenza è universale nel senso che essa dona una generale convinzione del significato unitario delle cose — di tutta la realtà —

Vi è qui tutta una prospettiva personale e dialogale dell'atto di credere, che lasciamo allo stato di intuizione suggerita.

b) La Teologia come riflessione di fede

Fare della teologia significa partire dalla fede considerata anche come dato oggettivo: essa allora ci appare come un incontro con Dio; più precisamente, col

mistero di Dio impegnato nella storia umana e cosmica.

Il Dio cristiano non è soltanto il Dio della «ascoltata» raggiunto dai filosofi: nel Dio cristiano la «ascoltata» coincide con la «comunità»: è il Dio al tempo stesso trascendente e comunicato all'Universo. La fede appare così come conoscenza del segno di Dio centrato su Cristo. E la teologia, che è riflessione sul contenuto della fede è legata allo studio della Storia di salvezza che è totalmente ordinata al Redentore — il Redentore che unifica e sunteggia: che dà senso ad ogni uomo, ad ogni azione, ad ogni cosa —: una storia che ha Dio e l'uomo come protagonisti, e il cosmo: Dio che inizia e persiste ad amare; l'uomo che risponde tentando di portare con sé tutto il creato nelle sue potenzialità: una storia finalizzata alla comunione universale in Cristo.

La Rivelazione — il fatto del «Dio presente tra noi» nel mistero della Chiesa —

ta dalla fede, ma deve penetrarla così da farne una sintesi profonda e unitaria quanto è possibile. Il teologo si pone in tal senso come colui che tenta di comprendere sempre più chiaramente e sempre più unitariamente il mondo del divino rivelato, la Storia di salvezza nel suo elemento essenziale e nel suo rapporto con il mondo delle realtà temporali a partire da Dio. Tutto ciò avviene — lo ripetiamo — nella fede ispirata dalla carità, che utilizza una capacità razionale e l'intera ricchezza psicologica derivata dalla originalità propria e dall'influenza accettata — non subita — dall'ambiente.

Ciò significa che per fare della Teologia, per riflettere sulla fede, si utilizzerà una capacità metafisica che è di tutti, anche se pensata e presentata sotto angolature diverse. Ciò significa ancora che per fare della Teologia occorre entrare in questo tentativo di penetrazione con tutta una ricchezza psicologica derivata dalla propria originalità e dall'influenza degli interessi ambientali.

II - Le finalità della Teologia

a) La Teologia come scienza

La fede riflessa tende in primo luogo ad essere scienza: oggi diremmo tende ad essere «mentalità» (ci si permetta di riprendere il termine da un altro punto di vista): una «mentalità» ampia, profonda e riflessa — non tanto nel significato di immediatezza di utilizzazione di un certo cliché conoscitivo nelle situazioni pratiche — quanto piuttosto nel significato di ricchezza di approfondimenti, di sviluppi e di applicazioni poi.

«Scienza» è analisi in un primo momento: una analisi che deve prendere in

considerazione quanto è possibile ampiamente il dato rivelato a partire dai dati vitali — razionalità compresa — che la situazione concreta presenta.

Ancora: l'analisi deve essere attenta a precisare razionalmente i dati preoccupati di cogliere il senso eterno delle realtà storiche.



mente attuate, tesa a ripartire quanto è possibile il diverso motivo fondante delle realtà stesse e delle riflessioni che le raggiungono. «Scienza» è sintesi poi: una sintesi che pretende (è la pretesa — umoristica se si vuole — a cui la Teologia non può rinunciare) di essere comprensiva di

tutte le realtà presentate dalla rivelazione e di tutte le realtà naturali considerate nel rapporto con la rivelazione per quel tanto che questi rapporti sono chiari- ficabili; una sintesi che si spieghi a partire da un centro attorno al quale si coordina il tutto; ma sintesi la cui strutturazione può —

tata ad un determinato «centro» nella vita della Chiesa. Se è vero che alcuni risultati sono raggiunti per sempre (cioè che si incontrano nella «filosofia perenne» avviene a maggior ragione nel campo teologico) la canonizzazione dommatica di alcune verità non dissecca la teologia, la quale sarà sempre da rifare poiché queste stesse verità raggiunte definitivamente non hanno mai rivelato totalmente se stesse e non saranno mai da concepire come degli elementi isolati: devono essere sostanzialmente integrati e proprio da questa integrazione essi acquisteranno via via più profondità — e in questo senso: «nuovi» — significati.

La Teologia, come ogni riflessione di persone che tendono a unificare il reale, non progredisce mai per pure aggiunte: è una rimessa in discussione del tutto ogni volta: si rifà per possibilità di unificazioni costantemente cangianti durante il progredire della Chiesa e all'interno dei vari tentativi operati nella Chiesa stessa.

Questo rilievo suggerisce forse anche l'esigenza di una vera comprensione per «altre» sintesi teologiche, che siano pur per poco discoste dalle «nostre» (dico «nostre» come persone o come gruppo) e l'utilità di una loro pluralità.

b) La Teologia come norma di vita

«Scienza» richiama l'atteggiamento di contemplazione: la Teologia tende però ad essere anche norma di vita: non è fine a se stessa: possiede strutturalmente anche una finalità formativa. Presenta le leggi dell'agire sul piano soprannaturale, riguardanti la vita cristiana: le propone per principi ispiratori e per applicazioni sempre più concrete. Ripropone e integra — inglobandole, pur senza sopprimerne l'autonomia di origine e di significato — nella visione cristiana le leggi naturali riguardanti l'etica puramente umana. Insistiamo: questa supervisione — se si può dire — dell'uomo «pneumatico» — come si esprime S. Paolo — non deve essere vista come compressione i valori etici umani, ma come liberante trasfigurante questi stessi valori. Il fedele, soprattutto colui che spinge a fondo le istanze «religiose» della sua vita di fede, è sempre nel pericolo di ammettere la sua esperienza come l'unica esperienza possibile, cancellando i limiti tra natura e soprannatura in un soffocamento della prima a vantaggio della seconda: dovrà badare a superare questo scoglio: egli trova i valori della natura non certo giustapposti a quelli della soprannatura (quasi un primo piano rispetto ad un secondo: un sopra); li trova dentro la soprannatura in un completamento che può fargli dimenticare le legittime autonomie. (Senza dire che il credente, se può in linea di diritto fissare i limiti raggiungibili dalle sole forze naturali, non può mai

di fatto stabilire se gli stessi valori naturali siano stati raggiunti dalle sole possibilità naturali o anche per l'aiuto della grazia che opera anche al di là della Chiesa-istituzione).

La Teologia tende a questa formazione perché rivela il senso ultimo degli atti umani e delle cose nel «piano di Dio»: il senso ultimo anche dei risultati dell'opera umana profana in se stessa conservata: almeno per linee generalissime.

c) La finalità «kerigmatica» della Teologia

La Teologia, proprio perché «scienza» e norma di azione, tende ad essere attività kerigmatica: tende all'annuncio in quanto nasce dall'ascolto della Parola di Dio e dalla condivisione dei valori e degli interessi del tempo e dell'ambiente in cui si pone: ascolto e condivisione che deve essere attuato costantemente con simpatia e chiarezza. Questi atteggiamenti denotano la possibilità e il dovere di assumere tutto il valido e di escludere tutto il non valido dell'esperienza terrena, per costituirsi così come autentico risultato di un «dialogo» i cui termini sono i valori naturali da una parte — considerati come «preparatio evangelica» — e la parola divina dall'altra.

In questo «dialogo», la Teologia è ricondotta costantemente a ripensare il nucleo essenziale del cristianesimo, svincolandolo a volte dalle incarnazioni storiche in cui è stato ripensato per ridarlo nella sua essenzialità, ma al tempo stesso è sempre risospinta a porsi come nuovo tentativo di incarnazione del nucleo essenziale del cristianesimo in un determinato tempo e in un determinato ambiente.

Ciò perché essa non ripensa astrattamente il «mistero», ma ripensa e lo annuncia a partire dall'ascolto di determinati valori assunti o comunque da assumere.

(Continua a pag. 10)

La teologia come elemento di vita religiosa in una comunità universitaria

Continua da pag. 9

III - Il dovere della riflessione teologica

Chiediamoci a questo punto: a chi spetta fare della Teologia?

Il dovere è di tutta la comunità cristiana: l'insondabilità del «mistero» può — e deve — essere penetrata da diversi atteggiamenti e da diverse capacità; e qui si scorge la vocazione personale come sorgente di grazia che si applica anche all'interno della elaborazione teologica. Lo scopo di questa applicazione è al tempo stesso quello di provocare le differenze e di prevedere l'esigenza di unitarietà all'interno della Chiesa.

La «realtà» da studiare non ha mai rivelato pienamente se stessa, lungo questa vita: men che meno, essa si rivela «pienamente» ad un singolo o ad un gruppo, se l'intera Comunità è chiamata a questo sforzo di penetrazione a partire dalle varie «esperienze».

La Chiesa intera deve così essere vista e vissuta come «teologia»; deve provocare in seno ad essa le differenze di accostamento del dato rivelato unico: deve non soltanto rispettare, quasi tollerandole, le varie originalità, ma provarle — dicevamo — nella convinzione che ognuna di esse darà un aspetto dell'identico insondabile «mistero» di Dio, e prevedere poi l'esigenza di unitarietà: prevederla non soltanto per una ragione di equilibrio esteriormente considerato, ma per la esigenza di compenetrazione dei diversi punti di vista a cui si è accennato. Il venire a mancare di questa preoccupazione unitaria condurrebbe a considerare lo studio della teologia come preparazione all'eresia: la *aire-sis*, infatti, altro non è che una «specializzazione»: una scelta particolare ad esclusione del tutto: un «impazimento» di un aspetto vero ma incompleto.

Il cattolicesimo, da questo punto di vista, è sempre un poco «impuro», diceva Guitton: è molto più «pura» — entusiasta, se si vuole, almeno inizialmente — l'eresia, più avvincente.

In secondo luogo il dovere della riflessione teologica è imposto alle singole «Comunità particolari»: qui si può pensare soprattutto alle diocesi o ai gruppi etnici che — sotto diversi profili e per diversi aspetti — creino delle «tradizioni» di sottolineature dell'unico dato cristiano. Occorre essere molto attenti a cogliere non soltanto il senso del complesso delle singole comunità e delle singole «tradizioni teologiche», ma la natura di esse.

Il loro «limite» non è da pensare e da accettare come una umiliazione: il «limite» è condizione necessaria per raggiungere il tutto

all'interno del dato rivelato, purché si tenga presente la esigenza di unitarietà. Il rilievo può valere in parte anche per quelle «Comunità» che potremmo chiamare «ambientali», specialmente se esse sono formate da persone che S. Tommaso chiamerebbe i «maiores» nella vita della Chiesa: persone cioè che sono chiamate non unicamente ad accettare quel dato minimo rivelato necessario alla vita più elementare e a interpretare quel generico «ambiente» che è la vita quotidiana in tutti i suoi aspetti.

A queste «comunità ambientali», ci pare, meno è dato il compito di specificare «tradizioni locali» o «spiritualità» determinate, a meno che queste «tradizioni» e queste «spiritualità» non siano originate da motivi su cui queste comunità ambientali si fondano. Assai più invece — ci pare ancora — a queste «comunità ambientali» è affidato il compito di assunzione dei valori che l'ambiente presenta e il compito di mediazioni culturali da operare entro i limiti richiesti, in quella chiave problematica che è esigita dal momento storico e dalle esigenze concrete in cui si opera.

E' un'esigenza quella di incarnare il dato rivelato in un determinato ambiente, ma al tempo stesso occorre rilevare la aleatorietà, la incompletezza, la provvisorietà di una certa «sintesi» cristiana operata e comunque la necessità di una fedeltà al «tutto» che permetta di non compromettere la cattolicità con una «incarnazione» che si potrebbe ritenere definitiva o comunque sicurissima, quando forse non lo è.

Va sottolineato poi il compito dei singoli individui, secondo la loro vocazione, all'interno della Comunità universale e «particolare»: l'operare questa «sintesi» non è compito soltanto dell'autorità ecclesiale; questa potrà e dovrà portare soprattutto la sicurezza: non necessariamente porterà la genialità.

IV - Il modo della riflessione teologica

Va notata, in primo luogo, la dipendenza dal dato rivelato studiato e colto in quel grado di chiarezza e di sicurezza che la Chiesa ha raggiunto in un determinato momento su determinati problemi. E' come dire che occorre studiare i documenti del Vaticano II, nel nostro caso, prima di mettersi in approfondimenti. Gli approfondimenti, tuttavia, non potranno essere evitati (e i tentativi), se non si vuole cadere in una specie di post-vaticanicismo, come si è caduti in un post-tridentinismo, e dovranno tendere a raggiungere chiarezza e sicurezza maggiore mediante il ritorno alle «fonti»: scrittura e tradizione. Non ci si dovrà cioè, accontentare della pura e semplice lettura delle «fonti» anche se davvero la lettura che la Chiesa oggi fa di esse nel Concilio è profonda e ardita più di quanto non lo sia la riflessione di molte «Teologie», e non solo fatte dai «clerici».

Occorrerà tener presente, tuttavia, che gli stessi risultati a cui ad un certo momento la Chiesa giunge esigeranno delle «riletture» continue, che vedranno in questi documenti aspetti sempre nuovi e i limiti anche. Le «fonti» della Rivelazione sono ancora omnicomprensive, e di conseguenza devono sempre essere accostate per coglierne prospettive, idee e sistemazioni costantemente nuove.

In secondo luogo va notata l'esigenza di dipendenza dalla situazione concreta in cui una sintesi teologica si pone: questa dipendenza richiama l'esigenza di attenzione agli interessi ambientali in se stessi considerati e alla situazione sociologica in cui gli interessi stessi sono vissuti. La teologia non si pone mai come pura e semplice sistemazione astratta — lo abbiamo visto —: parte da e si costruisce in vista di una vita presa nella sua concretezza. L'immersione in tutte le realtà che costituiscono l'ambiente, considerato come il complesso degli interessi, non soltanto dona una possibilità generica di penetrazione, ma dà delle modalità diverse di penetrazione: approfondisce la stessa possibilità che il principio conoscitivo ha di cogliere la rivelazione presentata dalla Chiesa.

In terzo luogo va ricordato che la teologia dovrà essere sempre formata ed attuata come un tentativo di sintesi di tutti questi elementi a livello personale e a livello comunitario: pensiamo alla «comunità particolare» in cui ci si pone e per mezzo della quale ci si inserisce nella Chiesa. Qui è da studiare tutto il significato che le varie «Comunità» potrebbero assumere

nel loro compito teologico all'interno della Chiesa universale: rimane vero che la «Comunità particolare» non si può identificare senza precisazioni con la Chiesa: essa ne è soltanto una «partecipazione». E' vero però che anche questo limite può diventare un valore autentico, dal momento che l'azione della «comunità particolare» lascia una libertà di manovra che non può essere attribuita alla Chiesa e che indubbiamente poi rifluisce nel tutto, se viene concepita e attuata non in termini integralistici, ma come libera e pluralistica — secondo le opportunità — proposta di ripensamento cristiano. Questo è un aspetto che deve togliere molte delle inibizioni che talvolta si hanno nell'impostare la teologia in questo modo e, d'altra parte, deve avvertire di pericoli tutt'altro che illusori. Tutto questo sforzo avrà senso, se sarà compiuto all'interno di una vita religiosa autentica, globale e, quanto è possibile, ritualmente espressa in modo adeguato.

Soltanto all'interno di una liturgia concepita e attuata così, come espressione religiosa di una vita totale e come ispirazione religiosa di una vita totale, nasce una teologia autentica: la liturgia spingerà alla vita — anche comunitaria — nei suoi vari compiti, e al tempo stesso la vita — anche comunitaria — ordinerà ad una liturgia che possa esprimere a fondo, che possa in qualche modo liturgizzare i vari momenti che la persona e la comunità vivono.

Sandro Maggolini

Problematicismo e metafisica

Il pensiero contemporaneo può essere visto secondo

due aspetti: quello problematicistico che rifiuta la

risposta classica e moderna del problema metafisico;

quello metafisico che da una parte conserva ed ere-

dita il fondamento classico, dall'altra lo rigorizza,

purificandolo da un certo naturalismo che quel di-

scorso accompagna, pur senza dividerlo essenzial-

mente. I compiti di una metafisica neoclassica.

La situazione filosofica contemporanea definita dal « problematicismo » situazionale, coincide col ritorno alla « domanda ontologica », che solo nella costruzione critica della risposta metafisica trova la soppressione di sé. La riapertura al problema ontologico non è un fatto episodico, attestato dalla attenzione che i filosofi contemporanei portano alla *Seinsfrage* (la « verità dell'essere » è il problema di Heidegger, di Jaspers, di Sartre, di Marcel, di Abbagnano, ecc.), ma è una nota fondamentale che individua il senso stesso della situazione filosofica contemporanea. Il riproporsi, infatti, della problematica ontologica coincide col trapassare del pensiero moderno nel contemporaneo. E' lo stesso svolgimento del pensiero occidentale che si riapre endogenamente al problema dell'essere, come questione sull'Intero. Alla grave affermazione del « venerando insieme e terribile » Parmenide che « l'essere è, il non-essere non è », fa eco, come estremo di un solo arco, la inquieta domanda di Heidegger « perché l'ente e non piuttosto il nulla? ». L'infanzia della filosofia occidentale sa che l'essere vince il nulla, ma Crono ha lentamente affievolito quella sentenza suprema del logo fino al punto da rendere problema l'antitesi originaria di essere e non-essere. Quali le pietre miliari di questa odissea?

Il pensiero greco, che nel « principio di Parmenide » (l'essere, poichè esclude il non-essere, è immobile) aveva trovato la verità, dallo stesso Parmenide fu sospinto al recupero ed alla salvezza della verità del mondo, regno della *opinione*. Eppure il mondo è. Ma come il mondo, dominato dall'effimero e dal molteplice, può essere, se il non-essere non è? Dare ospitalità nell'essere al non-essere fu la impresa e il guadagno, lucrato una volta per sempre, di Platone e del suo discepolo Aristotele. La distinzione dei due regni dell'essere, quello della trascendenza dove viene soddisfatta la sovrana esigenza della ragione e quello mondano e dell'immanenza imposto dall'esperienza, salva l'esigenza molteplice del vero che

si manifesta in contraddittoriamente nell'esperienza e nel logo. Il rapporto tra immanenza e trascendenza, tra cielo e terra, si determina, ulteriormente, nel pensiero cristiano nella verità della Creazione e della Incarnazione. Incontro profondo e misterioso tra divino e umano nel mistero del Cristo.

Il pensiero moderno che convenzionalmente nasce con Cartesio, è dominato da una istanza prevalentemente metodologica, favorita sia dal declino del discorso metafisico proprio della scolastica decadente sia dal costituirsi graduale e sicuro della scienza che comincia ad emanciparsi dal filosofico e dal magico. Trovare un cominciamento sicuro, un nucleo originario di certezza sulla quale costruire l'edificio della filosofia è l'esigenza legittima del « cogito », come ritirata della coscienza, attraverso la negazione, sul più certo, sull'incontrovertibile, sul « chiaro e distinto ». Ma proprio il « cogito » è il cominciamento più ambiguo che il pensiero filosofico abbia accettato. Tutta la speculazione postcartesiana sviluppa questa ambiguità, l'epilogo nullistico della quale costringerà poi il pensiero contemporaneo a considerare di nuovo la coscienza come apertura all'essere, come *Dasein*. Riapertura problematica, in quanto non è ancora determinata la verità dell'essere; ma pur sempre apertura. L'ambiguità del « cogito » è lo svisamento iniziale, il « parvus error in principio ». Il « cogito », infatti, come affermazione di quanto è immediatamente presente alla coscienza (il « principio dei principi » dirà Husserl), rappresenta il corretto punto di partenza del filosofare; ma il misconoscimento della presenza dell'essere (*être formel*, relegato fuori, oltre, al di là della coscienza, aperta immediatamente solo ai suoi dati immanenti (*être objectif*), costituisce il vizioso presupposto dualistico che dilacererà, in un tenace dualismo (*gnoseologismo*), il rapporto di verità tra essere e pensiero. La coscienza non è più ciò che per se stesso lascia manifestare l'essere, ma, piuttosto, ciò che, come spettacolo interno, nega

la presenza dell'essere. Donde il problema di uscire dalla immanente certezza della coscienza all'interno della quale non si riesce più a distinguere tra verità e ciò che verità non è. La coscienza è il figliuol prodigo che deve ritornare presso la casa paterna dell'essere del quale sente profonda la nostalgia.

La speculazione postcartesiana, empiristica e razionalistica, è sostanzialmente viziata da questo pseudo-problema: restituire, in nome della verità, la coscienza all'essere e viceversa. Ma i tentativi si moltiplicano invano e sempre più si acuisce la tensionegnoseologica che « esplode » in Kant (e in Fichte). « Mi ero lasciato sfuggire dall'attenzione — scrive Kant a M. Herz (21 febbraio 1772) — ...la chiave di tutto il segreto che

fin qui è occulto alla metafisica stessa...: su quale base si fonda il rapporto fra ciò che si chiama rappresentazione in noi e l'oggetto? ». Domanda tipicamentegnoseologica, che trova una ragione di essere solo nel presupposto (storico) della separazione tra coscienza ed essere. E' ancora il « problema del ponte ». Sia l'ipotesi della creatività (l'intelletto umano crea le cose) come quella della recettività non risolvono, per Kant, il problema, la prima, perchè non è il caso della situazione umana, la seconda, perchè la pura dati empirica non permette di trascendere l'ambito del soggettivo e del particolare (eredità umana). Eppure la scienza c'è.

La ricerca delle condizioni di possibilità della scienza è il problema di Kant e la « sintesi a priori » ne è la soluzione. La scoperta di una dimensione apriori (non più di contenuto a pretesa ontologica, come nel razionalismo), il riconoscimento di una struttura « pre-empirica » che possibilità, in virtù della sinteticità trascendentale del soggetto, l'esperienza, è la « rivoluzione copernicana » del criticismo, per il quale il soggetto non trova più il fondamento della verità nell'essere. L'oggetto come in sé, infatti, non è più ciò a cui il soggetto si apre. L'ambito di apertura o di contatto della conoscenza umana con l'essere in sé, con la realtà è segnato dalla « temporalità » come condizione di ogni esperienza possibile. Senza dubbio la ragione in quanto apertura alla totalità trascende l'orizzonte del tempo, ma è un trascendimento vuoto, è una apertura indeterminata e meramente problematica della ragione all'o-

rizzonte del « noumeno », che non potrà mai diventare svelamento dell'Essere, perchè questo tocca la coscienza solo nell'intuizione sensibile (*percezione*), circoscritta a priori dal tempo e dallo spazio. La indelebile tentazione di trascendere i fenomeni per « conoscere » (oltre che « pensare ») il noumeno, l'Incondizionato, è destinata al fallimento della ragione che naufraga nel mare delle contraddizioni e delle antinomie. La ragione umana può costruire validamente la matematica, la fisica, ma rimane impotente di fronte alla metafisica. La ragione metafisica è il dominio della contraddizione. Antinomicità della ragione, nascondimento dell'Essere.

Quello che segna un limite per Kant, costituisce, per Hegel, la situazione di privilegio. Nella antinomicità della ragione, infatti, si svela, attraverso il graduale svolgimento della negazione che toglie l'astratta opposizione delle determinazioni, il vero volto dell'Assoluto. La ragione non è più il luogo dove la contraddizione si pone, meglio, è anche questo, ma è soprattutto il luogo dove la contraddizione viene tolta. « Nel fatto, — scrive Hegel nella *Logica* (I, p. 281, trad. Moni, Bari, 1923) — è lo spirito che è tanto forte, da poter sopportare la contraddizione; ma è anche lo spirito quello che la fa sciogliere ». La conciliazione, quindi, di fenomeno e noumeno, di esperienza e ragione, di tempo ed essere, è per Hegel la riapertura del discorso metafisico come verità dell'Intero, che coincide con l'assolutizzazione o chiusura esaustiva del trascendentale come identità « dialettica » di tutte le determinazioni finite. Per la prima volta entra costitutivamente nel dominio dell'Assoluto il negativo. E' infranto il più che bimillenario principio di Parmenide, poichè ora alla verità dell'essere appartiene, a titolo originario, il non-essere. Ma proprio questa identità dialettica di finito e infinito, di relativo ed assoluto, di tempo ed eternità, di esperienza e ragione, di storia della filosofia e filosofia, di cristianesimo e filosofia, di singolo ed Assoluto, ecc. appare ai contemporanei di Hegel come il nodo degli equivoci. Metafisica dell'ambiguità.

Nascono, così, le « filosofie della crisi », intendendo con ciò tutte le denunce dello hegelismo e le rispettive « riforme della dialettica », da Marx e Kierkegaard ad oggi. Lo scopo è identico: salvare l'umano, il mondano, il finito, dalla voracità e dalla immanente invadenza dell'Assoluto teologico che tutto pienamente razionalizza e giustifica. Le vie sono diverse: o si tenta la salvezza dell'umano liberandolo da ogni vincolo con l'Assoluto teologico (sia questo immanente o trascendente); oppure, si ripropone la « differenza qualitativa » tra finito ed infinito nella fede in Cristo che di tale differen-



za è la Verità. La seconda via è un superamento estrinseco e, come tale, inefficace dello hegelismo. E' un superamento che paga il prezzo con la eterogeneità di ragione e fede, di filosofia e cristianesimo.

La prima via, quella dell'umanesimo ateo, che ha come idea limite l'assolutizzazione della finitudine, incontra sempre più insistenze, al fondo di sé, l'interrogativo heideggeriano: «la finitudine del *Dasein* si lascia sviluppare, anche solo come problema, senza una «presupposta» infinità? Di che natura è, in generale, questo «pre-supporre» nel *Dasein*? Che cosa significa l'infinità «posta» in tal modo?». La radicalizzazione della finitudine e della negatività, ripropone, pena il nulla assoluto (quindi, anche la negazione della finitudine), il problema dell'essere infinito che quella finitudine inseparabilmente accompagna. E' l'inevitabilità del teologico e del problema metafisico. Ma l'assolutizzazione della finitudine è impossibile, perché il nulla, che di tale assolutizzazione è il risultato, non è. Per questo il pensiero contemporaneo deve affrontare il problema del nulla che non è la negazione assoluta, ma quel negativo che dialetticamente mostra come il finito, il tempo, sia essenzialmente legato all'assolutamente positivo. Ma cosa è il nulla? e cosa si nasconde nell'impossibilità di affermare il nulla come negazione assoluta? Si ripropone, in chiave problematica, la questione fondamentale della verità dell'essere. E' il traguardo obbligatorio che ogni domanda sinceramente e veramente filosofica deve incontrare. Esistenzialismo, fenomenologia, marxismo, prassismo, neopositivismo, ecc. sono, senza dubbio, sotto il peso della domanda heideggeriana.

L'unica posizione che sembra patire eccezione è il «neopositivismo» che toglie, semanticamente, il problema dell'Assoluto, perché destituito totalmente di significanza. Ma da tempo è stata denunciata (anche all'interno stesso del neopositivismo) la metafisica che soggiace al criterio di verificazione empirica ed a quello di verificazione logico-grammaticale. Sia il «fisicalismo» sia il «convenzionalismo» («esistono molte logiche diverse») sono ancora forme di assolutizzazione dell'esperienza oppure sono misconoscimento

di quell'unica logica (*metalogica*) sul fondamento della quale si dice, appunto, che vi sono molte logiche diverse. Se ci si vuole liberare dalla contraddittoria assolutizzazione dei criteri assunti, si deve accettare la particolarità del discorso neopositivista che, proprio per questa accettazione, trapassa nel problematicismo come apertura indeterminata all'intero semantico.

Il «problematicismo» rimane, pertanto, il denominatore comune del pensiero contemporaneo che diventa sempre più consapevole dell'impossibilità di eludere il problema dell'Assoluto, ma che, insieme, non è *situazionalmente* in possesso della determinazione veritativa dell'essere, perché si trova «storicamente» determinato dal rifiuto sia della metafisica precritica sia di quella moderna postkantiana. Donde il ritorno a Kant (ad un Kant, beninteso, purificato attraverso Hegel, Husserl, ...).

Al problematicismo si oppone la «metafisica critica», vale a dire la «risposta ontologica» fondativamente costruita. Quale il rapporto tra problematicismo e metafisica contemporanea? Il problema-



ticismo è, innanzi tutto, togliimento della metafisica immanentistica e, solo per eredità storica (cioè non per motivo speculativo), è negazione della metafisica classica. Il contemporaneo accetta lo

pseudosuperamento moderno del classico. L'idealismo è, senza dubbio, togliimento del presupposto gnoseologico, cioè della *trascendenza* dell'essere meramente presupposta al pensiero, ma è anche, in modo *dommatico*, eliminazione della trascendenza metafisica classica, la cui affermazione non è dommatica e presupposta, ma critica, cioè posta veritativamente per una *mediazione* (nel senso che la negazione della trascendenza dove l'essere regna eterno ed immobile si traduce in una contraddittoria negazione dell'esperienza). Il problematicismo contemporaneo, quindi, non accetta la metafisica immanentistica (positività del problematicismo), ma fa propria



la liquidazione moderna della trascendenza classica perché ritenuta (ecco l'equivoco) dommatica e presupposta (aspetto negativo del problematicismo).

Per chi sostiene, invece, che la metafisica classica (aristotelico-tomistica o platonico-agostiniana non importa) non presuppone la trascendenza ma la pone veritativamente (pur non misconoscendo una certa dose di naturalismo di quella stessa metafisica), il problematicismo decade e trapassa in una metafisica critica e fondata. La costruzione del discorso metafisico, che non può essere esclusa dal problematicismo situazionale, è lo

unico superamento positivo dello stesso problematicismo. Il pensiero contemporaneo, pertanto, può essere visto, appunto, secondo due spaccati: quello *problematicistico* (situazionale) che rifiuta la risposta classica e moderna al problema metafisico; quello *metafisico* che costruisce positivamente un discorso metafisico che da una parte conserva ed eredita il fondamento classico, dall'altra lo rigorizza, purificandolo da un certo naturalismo che quel discorso accompagna, pur senza condizionarlo essenzialmente. Di qui anche il compito di una metafisica neo-classica: rigorizzazione del discorso metafisico classico secondo quella impostazione metodologica che lo stesso epilogo problematicistico del pensiero contemporaneo ripropone come problema del rapporto tra esperienza e totalità.

Il problema nasce dalla indeterminatezza del rapporto tra esperienza e totalità, tra ente ed essere. L'esecuzione del compito è affidata alla



«mediazione» che deve affermare incontraddittoriamente la struttura originaria offerta, appunto, dalla totalità dell'immediatamente presente (esperienza) e dall'idea di totalità. Identità o differenza? La determinazione della differenza (come anche, eventualmente, della identità) deve essere *mediata* mostrando come

la determinazione opposta sia contraddittoria. Se l'identità di esperienza ed assoluto è contraddittoria, vale incontrovertibilmente l'opposto.

L'esperienza è caratterizzata, fra l'altro, dal divenire. Che qualcosa divenga, è un dato dell'esperienza. Ma che tutto ciò che è (cioè la totalità) divenga, è un *demonstrandum*. La ragione, però, che tale identità ipotizza, sta ad attestare come tale ipotetica identità sia contraddittoria. Infatti: asserire che tutto diviene, equivale ad affermare che il non-essere che nel divenire sottrae l'essere, si ingigantisce talmente da diventare, nella fattispecie, togliimento totale dell'essere, cioè nulla, significando, appunto, l'ipotesi della totale divenienza, lo stesso che la negazione assoluta che qualcosa permane. Ma se nulla permane, l'essere passa totalmente nel nulla. Ma qualcosa (almeno il divenire) è, attesta l'esperienza (dato incontrovertibile). L'assolutizzazione del divenire contraddice, allora, al fatto che l'essere, almeno quello del divenire, è. Vale quindi il contrario che non tutto diviene. Posizione incontrovertibile dell'indiveniente. Il divenire, perciò, è solo una vittoria parziale del non-essere sull'essere.

Non solo, però, di fatto non tutto diviene (poiché qualcosa è), ma nemmeno può divenire, cioè non è progettabile la *possibilità* dell'essere al nulla: essere=possibilità di annichilamento. Tale ipotesi, infatti, o è contraddittoria in quanto dà positività al nulla (si pensa la annichilabilità come una possibilità positiva) oppure, se si tiene ferma l'assoluta negatività del nulla, è inesistente e insignificante, poiché la possibilità al nulla, è nulla di possibilità.

Ancora una volta si sente l'eco della sentenza parmenidea «l'essere è, il non essere non è». E' la presenza originaria dell'essere come Immutabile, Identico, Eterno. Necessario che ospita il logo originario dell'uomo. Ospitante generoso e silenzioso, termine di eterno ed infinito riferimento per tutto ciò che è nel tempo. Perché l'ente e non piuttosto il nulla? Ancora una volta risponde Parmenide: perché «l'essere è, il non-essere non è». L'uomo da sempre sa questa sentenza, ma non sempre sa di saperla.

Enrico Nicoletti

La preghiera del cuore

La preghiera del cuore non è altro che l'attenzione che abbiamo verso chi amiamo, un mettersi attivamente alla presenza di Dio. Si prega come si ama

«La vita cristiana è una preghiera incessante» con queste parole inizia un articolo di F. Refoulé apparso sul numero di febbraio de «La vie spirituelle». L'autore prende lo spunto da un passo de «Il piccolo principe» di Saint-Exupéry in cui il piccolo principe chiede alla volpe di giocare con lui, ma questa rifiuta: «Io non posso giocare con te. Non sono addomesticata. Che cosa vuol dire "addomesticare"? E' una cosa da molto dimenticata, disse la volpe. Vuol dire "creare dei legami". Creare dei legami? Certo, disse la volpe. Tu, fino ad ora, per me non sei che un ragazzino uguale a centomila ragazzini. E non ho bisogno di te. E neppure tu hai bisogno di me. Io non sono per te che

reciproca, nella fede che F. Refoulé suggerisce di chiamare «la preghiera del cuore».

Con il passare del tempo l'amicizia si fa più profonda tanto da impedirci di distarci, di allontanarci con il pensiero del nostro amico. La volpe ricorda al piccolo principe: «La mia vita è monotona. Io do la caccia alle galline, e gli uomini danno la caccia a me. Tutte le galline si assomigliano, e tutti gli uomini si assomigliano. Ed io perciò mi annoio. Ma se tu mi addomestichi, la mia vita sarà come illuminata dal sole. Conoscerò un rumore di passi che sarà diverso da tutti gli altri. Gli altri passi mi fanno nascondere sotto terra. Il tuo, mi farà uscire dalla tana, come una musi-

Rilke scriveva un giorno: «L'amico è il solo che possa dirmi: Du musst dein Leben ändern - Tu devi cambiare la tua vita. Rifiutare di cambiare sarebbe rifiutare di amare».

Nello stesso tempo «la nostra preghiera non può essere pura se non testimonia un amore vero» cioè un amore capace di sottomettere la nostra volontà a quella di Dio, senza pretendere in cambio nulla da lui. Con ciò non si vuole affermare che non dobbiamo pregare per i nostri bisogni: «Dio è Padre... ma precisamente, se Dio è Padre, bisogna domandare con confidenza quello di cui abbiamo bisogno. Tutta la preghiera cristiana non può che riprendere quella

C'è dunque, all'inizio della preghiera cristiana, «il miracolo di un incontro personale con Dio». San Giovanni lo sottolinea vigorosamente: «Ecco in che cosa consiste l'amore: non siamo noi che abbiamo a malto Dio: è lui che ci ha amati» (1 Giov. 4, 10). E' lui che per primo ci ha amati (1 Giov. 4, 19) e da parte nostra, tutta la libertà di rispondere o meno a questa sua chiamata, di aprire la porta di casa nostra.

Inoltre, non c'è un metodo specifico per la preghiera e «tutti gli autori di spiritualità mettono in guardia il cristiano verso il danno che gli deriverebbe dall'essere schiavo di un qualsiasi metodo di preghiera» perché ciò significherebbe ridurre l'interiore libertà spirituale a



una volpe uguale a centomila volpi. Ma, se tu mi addomestichi, noi avremo bisogno l'uno dell'altro. Tu sarai per me unico al mondo. Io sarò per te unica al mondo. Comincio a capire, disse il piccolo principe. C'è un fiore... credo che mi abbia addomesticato». Tutti noi abbiamo provato che cosa accade quando si incontra un amico: la nostra esistenza prende un colore nuovo. Così, anche l'incontro con Dio, che ci chiama al suo amore, prende un colore nuovo. «Nuovo in un senso che non vale che per noi, ma la nostra esistenza si è aperta alla presenza di un altro, l'Assolutamente Altro. Dio è diventato unico al mondo per me come io lo sono per lui. E' quello che l'autore dell'Apocalisse ci suggerisce quando fa dire al Cristo: "Ecco, io resto alla porta e busso! se qualcuno sente la mia voce e apre la porta, io entrerò da lui, pranzerò con lui e lui con me" (Apocalisse 3, 20)».

E' questa presenza attiva,

ca. E poi, guarda! Vedi, laggiù, in fondo, dei campi di grano? Io non mangio il pane "e il grano" per me è inutile. I campi di grano non mi ricordano nulla. E questo è triste! Ma tu hai dei capelli colore dell'oro. Allora sarà meraviglioso quando mi avrai addomesticato. Il grano, che è dorato, mi farà pensare a te. E amerò il rumore del vento nel grano...».

Il grano dorato ricordava alla volpe i capelli del suo amico, le cose di questo mondo; la natura, la bellezza, l'intelligenza, la bontà etc. riportano a Dio e al desiderio della vita ultraterrena.

«La preghiera del cuore non è dunque altro che l'attenzione che noi abbiamo verso colui che amiamo, un mettersi attivamente alla presenza di Dio. On prie comme on aime. Si prega come si ama». Un invito, dunque, ad amare molto per pregare molto, perché solo l'amore può farci progredire; infatti ciascuno di noi desidera migliorare, diventare ciò che vuole l'amico.

del Cristo nel Getsemani: Non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi».

Il cammino per arrivare a questa preghiera incessante è lungo: solo a poco a poco noi scopriremo l'amore che Dio ha per noi e come non possiamo fare a meno di questo amore.

I mezzi che ci possono guidare sono soprattutto la Sacra Scrittura e il Vangelo; non si tratta qui, però, di una lettura scientifica e sistematica: «non si tratta, assicura Kierkegaard, di leggere la Bibbia con uno spirito critico o di ricerca, ma di leggerla davanti a Dio, come un fidanzato legge la lettera della sua fidanzata» con il cuore, cioè, sgombrato dalle preoccupazioni dei beni materiali: così saremo pronti «a essere interpellati da Dio, a capire la parola che ci rivolge nella Scrittura, più giustamente che Egli mi rivolge, e mediante la quale Egli mi dice ciò che vuole esser per me, perché è vero che Dio chiama ciascuno con il proprio nome».

schemi e modi fissi che restringerebbero il significato dell'incontro personale con Dio, di cui si diceva sopra.

«Tuttavia, nel corso dei secoli, molti metodi di preghiera sono stati proposti ai fedeli» questo perché «la nostra tentazione permanente è di confondere la libertà dell'amore con l'arbitrio dell'istinto. I metodi di orazione, che contrastano con una spontaneità troppo naturale, mirano precisamente a smascherare queste contraffazioni dell'amore autentico. La preghiera cristiana è attenzione del cuore, ma noi siamo distratti continuamente da mille preoccupazioni umane perché «viviamo sprofondati nelle cose esterne, come dice S. Teresa d'Avila».

Proprio per questo i metodi di preghiera che i Padri e gli autori di spiritualità ci hanno proposto «tendono ad assicurare la pace del cuore e il raccoglimento dell'anima, senza i quali non si potrebbe avere preghiera autentica».

Pinuccia Daniele

LA SETTIMANA SANTA A CAMALDOLI

L'Hospitium o Foresteria dei Padri Camaldolesi, sarà aperto quest'anno dal mercoledì santo sera al lunedì di Pasqua.

Quanti desiderano trascorrere questi giorni in ritiro spirituale sono invitati a Camaldoli dove possono partecipare alla Liturgia solenne.

Ci si può rivolgere direttamente al Direttore Hospitium Camaldoli - Camaldoli (Arezzo).

L'Hospitium è dotato di riscaldamento e di acqua calda.

Le meditazioni saranno tenute dal rev.do Padre Giabbani.

XXVI Congresso mondiale

PAX ROMANA

Il Congresso Mondiale di Pax Romana, si terrà a Lione dal 22 al 28 luglio 1966, sul tema: «Libertà e responsabilità dei cristiani - intellettuali e studenti - nella Chiesa post-conciliare».

Prossimamente daremo maggiori dettagli organizzativi: è bene però che fin da ora i Circoli prendano in considerazione un'eventuale partecipazione, approfittando della vicinanza del posto, della relativa facilità della lingua (comunque ci sono sempre delle traduzioni) e della data favorevole.

Congresso dei cittadini europei

Il Consiglio d'Europa sta organizzando un Congresso dei cittadini europei, dal 19 al 28 maggio. Pax Romana è stata invitata a proporre dei nomi per la partecipazione al Congresso.

Questi corsi saranno organizzati in cooperazione col Servizio di Stampa e d'Informazione nelle comunità europee e avrà luogo presso la sede del Consiglio d'Europa a Strasburgo.

Le principali linee del programma sono le seguenti:

- I - Introduzione - storia degli sforzi per l'unificazione europea;
- II - Organizzazioni europee (Il Consiglio d'Europa, la Commissione Economica Europea, l'EFTA, altre organizzazioni);
- III - L'Europa e i paesi in via di sviluppo;
- IV - La futura organizzazione dell'Europa.

Aspetto ecclesiale dei Sacramenti

(Continua da pagina 2)

menti senza la Chiesa, come è impossibile che si abbia una Chiesa visibile senza sacramenti.

I Sacramenti della Chiesa

E, adesso, venendo a considerare più direttamente i sacramenti che diciamo « della Chiesa », noi ci proponiamo esattamente di cogliere in essi quella dimensione propria ecclesiale per cui gli avvenimenti presenti della storia della salvezza si realizzano nel grande arco del Sacramento, inaugurato nel Verbo incarnato.

Abbiamo già detto che tutti i sacramenti cristiani rivelano un aspetto ecclesiale o sociale, anche se solo due sono detti sociali per eccellenza perché direttamente sono ordinati al bene collettivo della Chiesa. E ciò risulta profondamente vero perché non è la Chiesa una somma d'individui ma una comunità viva e Una in Gesù Cristo. *Mai il sacramento è un affare privato del singolo fedele ma della Chiesa, che si compie nella Chiesa e per la Chiesa.* E' all'intero Corpo della Chiesa che appartengono le azioni liturgiche, come il Vaticano II ha espressamente dichiarato nella costituzione sulla Liturgia (n. 26); e perciò, ogni sacramento per il suo rapporto con la Chiesa rappresenta sempre « una situazione nella Chiesa » che deve anche corrispondere ad « una situazione di grazia ».

In particolare, poi, i sacramenti rivelano varie implicazioni ecclesiali secondo molteplici aspetti oltre quello più comune della finalità propria di ciascun rito sacramentale.

L'intenzione della Chiesa

Difatti, se prendiamo in considerazione la natura stessa di ciascun sacramento, noi ci accorgiamo subito che uno degli elementi assolutamente richiesti perché si abbia il sacramento, è costituito nel mini-

stro « dall'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa » (Concilio di Trento). Sicché, in forza di questa intenzione l'azione del ministro diventa azione sacramentale della Chiesa, e quindi di Cristo. Perciò, quando il ministro compie un'azione sacramentale — cioè compie un gesto o usa una materia specificandola con una forma o parola — egli non agisce come individuo privato perché la sua azione non potrebbe significare e produrre realmente la salvezza; ma, inserendosi in quella azione la intenzione della Chiesa, il ministro sacramentalmente opera in nome della Chiesa e di Cristo, e infallibilmente quel segno comunica la grazia.

Non v'è dubbio allora che ciascun sacramento in quanto azione di Cristo impegna la Chiesa perché essenzialmente possa realizzarsi: ed è appunto per l'intenzione del ministro che la Chiesa interviene attualmente nella celebrazione di ciascun sacramento. Insomma, è nel cuore stesso del segno sacramentale, composto dei tre elementi innanzidetti, che noi incontriamo la Chiesa presente e operante per la potenza dello stesso Cristo.

L'effetto ecclesiale

Un altro aspetto della Chiesa insito in ciascun sacramento è l'effetto proprio ecclesiale distinto dalla grazia che è l'effetto divino e ultimo dello stesso sacramento. Tutti i sacramenti producono nelle anime tale effetto ecclesiale che, simile ad un'impronta propria della Chiesa, appare in maniera più evidente nei tre sacramenti che imprimono carattere, cioè il Battesimo, la Cresima e l'Ordine. E questa è ancora una prova che i sacramenti sono singolarmente una concretizzazione della sacramentalità della Chiesa.

Proprio in questa prospettiva, la citata Costituzione « *Lumen gentium* » considerando l'indole sacra ed organica della Chiesa la quale si attua come « comunità sacerdotale », indica chiaramente

nei sacramenti (n. 11) quella dimensione specificamente ecclesiale che determina infallibilmente una reale situazione nella Chiesa, ovvero stabilisce un rapporto nuovo o rinnovato tra il singolo e la comunità.

Infatti, risalendo alla concezione della Chiesa-sacramento universale del genere umano propostaci dal Concilio, noi possiamo benissimo individuare nel segno sacramentale della Chiesa, come organismo sociale, quella estensione orizzontale tutta propria della visibilità del mistero ecclesiale, e che si concretizza nei singoli sacramenti prima ancora della comunione di amore con Dio nella profondità verticale. In altri termini, ogni sacramento stabilisce tra il soggetto che lo riceve e la Chiesa un rapporto visibile in virtù del semplice segno sacramentale validamente posto, ma che conferisce alla persona una particolare situazione nella comunità sacerdotale con un conseguente impegno o missione. Questa missione sarà laica nella Chiesa per il carattere del Battesimo e della Cresima, e clericale o ministeriale per il carattere dell'Ordine.

Questo effetto ecclesiale che nei tre sacramenti imprime il carattere concorre direttamente a dare alla Chiesa una struttura visibile e sacramentale, è detto comunemente dai teologi « realtà simbolica » la quale non può mancare sempre che si dà un sacramento valido, mentre la grazia potrebbe anche non conseguire per mancanza di disposizioni richieste nel soggetto che riceve il sacramento. Perciò questo effetto, intermedio tra il semplice segno sacramentale e la grazia, specifica ciascun sacramento in rapporto alla concretizzazione sacramentale della Chiesa.

In particolare: col carattere del Battesimo il fedele entra a far parte del Corpo visibile di Cristo, cioè la Chiesa; e come membro di essa acquista il potere di partecipare alle azioni culturali proprie della comunità sacerdotale, soprattutto al mistero pasquale della Chiesa nella celebrazione eucaristica.

Per il carattere della Cresima il cristiano non solo per-

feziona la sua situazione nella Chiesa unendosi al mistero pentecostale di essa, ma assume soprattutto l'impegno di rendere testimonianza a Cristo nella missione profetica professando e diffondendo la sua fede.

Per il carattere dell'Ordine il sacerdote è ministro di Cristo e principio generatore della Chiesa con la parola e i sacramenti.

Il sacramento della Penitenza reinserisce il peccatore innanzitutto nella comunione con la Chiesa; reinserimento che produce la riconciliazione con Dio.

Con la Sacra Unzione il cristiano si riveste nella Chiesa della certezza di trionfare sulla morte appartenendo ad una comunità escatologica.

Nel Matrimonio viene rappresentato attraverso l'unione dei coniugi lo stesso mistero di amore che unisce Cristo alla sua Chiesa; e da esso nasce appunto quella prima immagine ecclesiale che il Vaticano II ha chiamato « Chiesa domestica ».

L'ecclesialità dell'Eucarestia

Ed, infine, proprio nell'Eucarestia, apice e sorgente della vita sacramentale della Chiesa, si concretizza la pienezza dell'unità visibile di essa. L'Eucarestia è realmente il sacramento della Chiesa per eccellenza perché contiene il Corpo di Cristo, e per questo sacramento, dice S. Agostino, si forma la Chiesa nel tempo presente. Così nel sacrificio eucaristico è lo stesso sacrificio della Croce che assume una dimensione autenticamente ecclesiale attraverso i segni sacramentali della Chiesa la quale si esprime comunitariamente nell'azione del suo ministro. Mai, dunque, come quando la Chiesa celebra l'Eucarestia si può dire che Essa è il Corpo di Cristo. Nel sacramento eucaristico dobbiamo allora scorgere non un aspetto ecclesiale qualunque ma l'espressione più piena dell'ecclesialità del sacramento fino a raggiungere l'identità nella comunione all'unico Corpo di Cristo.

a. a.

Una lettera dei fucini di Agrigento

Da un po' di tempo ci è giunta questa lettera del circolo Fuci d'Agrigento in ringraziamento al valido contributo in preghiera e sottoscrizioni per il fucino Re. Informiamo ancora che il nostro amico è partito da Roma per Houston il 20 marzo in aereo con un posto-gratis offerto dall'Alitalia.

Carissimi,

La FUCI di Agrigento sente il dovere di porgere a tutti i fucini d'Italia un sentito ringraziamento per il contributo concreto che avete voluto offrire in favore del nostro caro ex-presidente, affetto da una grave forma di cardiopatia.

E' stata una prova di fratellanza che ci ha tanto commosso e che darà certo la possibilità al nostro Melino di recarsi ad Houston per l'intervento chirurgico.

Abbiamo trovato tutta quanta la federazione affettuosamente comprensiva nei nostri riguardi, e le numerose lettere che ci sono pervenute confermano questa nostra impressione.

Amici, da parte sua e da parte nostra un sentito grazie per quello che avete fatto con le vostre offerte concrete e con la vostra preghiera in un momento così drammatico della sua vita.

Il paziente è per ora ricoverato presso l'ospedale civile di Agrigento perché le sue condizioni fisiche, per il momento, non gli permettono di affrontare le fatiche del viaggio prima del giorno 20 del mese di marzo.

Vi preghiamo di essergli spiritualmente ancora vicino in questi giorni di snervante e dolorosa attesa piena di ansia, per un intervento che rimane sempre rischioso.

Un ringraziamento agli amici del Centro, per la loro premura e il loro interessamento. Cordiali saluti in Cristo.

Gli Assistenti
Sac. Giuseppe Cottone
Sac. Carmelo Pagliarello

I Presiednti
Fina Pace
Lillo Sciortino

Pubblichiamo altre offerte che ci sono pervenute in questi giorni:

Circolo di Canicatti	L. 5.000
Circolo di Nicotera	> 10.000
Circolo di Modica	> 4.000
Circolo di Agrigento	> 547.950

Totale L. 566.950

Il Congresso dell'U.N.U.R.I.

Pubblichiamo alcune prime considerazioni sul recente Congresso della Rappresentanza proponendoci di ritornare prossimamente sull'argomento.

La riconferma della maggioranza Intesa-UGI e la bocciatura della riforma della Rappresentanza proposta dalla Giunta uscente: questi, da un punto di vista esteriore, i dati più salienti dell'undicesimo Congresso dell'UNURI, programmato a Viareggio dal 21 al 24 marzo, e prolungato fino al 27 per l'impossibilità di raggiungere in tempo risultati definitivi.

Una valutazione più approfondita del Congresso non può tuttavia prescindere dal significato del dibattito che vi si è svolto, da un'analisi dei discorsi di maggior rilievo che si sono avvicendati sulla tribuna, da un esame dei documenti politici che la Giunta e le associazioni hanno presentato come supporto al dibattito. Un'analisi e un esame che su queste colonne gioverà riprendere più distesamente, al di là di queste brevi note, stilate e velocemente appena concluso il Congresso. Ma già fin d'ora è possibile mettere a fuoco le linee fondamentali emerse dal discorso di Viareggio, giudicare il grado di maturità politica che le varie forze presenti hanno saputo esprimere.

Al centro del Congresso è stato il problema della riforma del Movimento studentesco. Ed è comprensibile che sia così. I temi della riforma dell'Università, la analisi critica e la contestazione polemica dei disegni di legge governativi, sono ormai giunti, nell'elaborazione dell'UNURI, a un notevole grado di maturazione. Su questi temi, anche l'AGI ha dovuto accodarsi all'iniziativa politica della Giunta. E su di essi la collaborazione fra l'UNURI e le associazioni degli assistenti e degli incaricati è diventata sempre più stretta, al punto di provocare ultimamente un sia pur timido tentativo di apertura da parte dell'associazione degli ordinari.

Quanto si è detto non significa certo che l'elaborazione intorno ai temi universitari debba considerarsi conclusa, quasi che i risultati acquisiti siano assolutamente definitivi. Indubbiamente necessari sono i contributi a un ulteriore avanzamento del discorso; contributi che a Viareggio non sono del tutto mancati, e che forse avrebbero dovuto trovare uno spazio più ampio di riflessione. Tuttavia, va sottolineato che il proseguimento della ricerca intorno ai problemi della riforma dell'Università significa oggi soprattutto un'articolazione di quei problemi per facoltà e gruppi di facoltà, per cogliere nella sua realtà effettiva il rapporto fra Università e società, non

collegare i problemi della istruzione superiore ai problemi della vita professionale. Compito del Congresso dell'UNURI non era certamente quello di impegnarsi direttamente su questi aspetti. Suo compito era invece quello di determinare gli strumenti concreti attraverso i quali il Movimento studentesco deve affrontare e risolvere i problemi di cui si è detto.

Ecco dunque perché la riforma della Rappresentanza ha costituito il motivo conduttore di questo Congresso. Perché questa riforma appariva alla Giunta l'unico modo per far avanzare oggi l'elaborazione politico-culturale del Movimento studentesco, per rendere più puntuale e più articolato il discorso sulla riforma universitaria, per superare la tradizione parlamentaristica sostituendola con un impegno diretto di tutta la base studentesca. E poi perché le modalità di tale riforma rappresentavano il punto più controverso.

Due posizioni fondamentali si sono confrontate a Viareggio. Due posizioni che in realtà sottintendevano due modi diversi di concepire il Movimento universitario, il suo ruolo nell'Università e nel Paese, il suo rapporto con le altre forze sociali. Beninteso, non sono mancate, all'interno dell'una come dell'altra posizione, sfumature e sottolineature diverse, differenziazioni anche di un certo rilievo su questioni particolari indubbiamente non prive di importanza. L'Intesa e l'UGI per esempio, uni-

te nella proposta di riforma, hanno ovviamente messo in rilievo le differenze ideologiche e metodologiche, le impostazioni diverse che caratterizzano il loro discorso. Ma sul problema di cui ci stiamo occupando ha prevalso fra esse una sostanziale affinità di visione.

La posizione della Giunta uscente e delle associazioni di maggioranza (alle quali si è aggiunto anche un grup-

po di «indipendenti») era estremamente chiara. Secondo tale posizione, l'assemblea di facoltà, quale espressione diretta della base, deve diventare il centro di tutta la Rappresentanza. Il tradizionale metodo parlamentare, in cui la partecipazione dello studente di base si limitava a una delega periodica del suo potere attraverso il voto, effettuato sulla base della simpatia per un'etichetta ideologica e non di una motivata adesione a contenuti politico-culturali, si è rivelata infatti del tutto inadeguata a risolvere i problemi del Movimento studentesco.

In questa prospettiva il pluralismo associativo non è affatto destinato a scomparire. Le associazioni devono abbandonare il loro volto presente, quello di statiche espressioni di schemi in senso lato «confessionali»; ma nel loro ruolo nuovo risultano decisamente esaltate. Esse devono rappresentare chiari punti di riferimento culturale, precise visioni dei problemi dell'Università e del suo rapporto con la società. A loro spetta il compito di promuovere e stimolare, apportandovi un decisivo contributo, tutto il discorso del Movimento studentesco. (Anche l'UGI, che in passato è sembrata a volte propensa al superamento del pluralismo associativo, e alla sua sostituzione con un sindacato unitario sul modello francese, a Viareggio è apparsa favorevole al mantenimento di tale pluralismo, e al riconoscimento di un ruolo politico corretto alla Rappresentanza studentesca. Al di là delle remore e delle riserve ancora in parte presenti nell'UGI è questo un

dato nettamente positivo emerso dal Congresso).

A questa nuova visione deve adeguarsi anche la stessa Unione nazionale. Per questo è stata proposta la elezione diretta da parte del Congresso, quale espressione immediata dei rappresentanti della base, della Giunta dell'UNURI. Per questo si è voluto rendere più frequente la periodicità dei Congressi, per verificare la rispondenza dell'Esecutivo alla volontà del Movimento. Per questo si è voluto allargare ai Presidenti delle sedi locali e ai Segretari nazionali di facoltà il Consiglio Nazionale universitario, l'organo di controllo sulla Giunta, a cui si è riconosciuto il potere di convocare Congressi straordinari.

La posizione contrapposta è stata sostenuta dall'AGI, che peraltro si è rifugiata in un atteggiamento sostanzialmente evasivo, rifiutandosi di elaborare una chiara concezione alternativa intorno alla visione della Rappresentanza proposta dalla Giunta. Al di là di generici discorsi sul valore della cultura e del dialogo, al di là di appassionati riferimenti ai massimi luminari del pensiero laico e liberale italiano, l'AGI non ha saputo andare. Il no alla riforma dell'UNURI è stato violento e deciso. Ma la mancanza di una linea politica misurata puntualmente sui problemi attuali si è rivelata con altrettanta chiarezza. E' stata una occasione perduta: un'opposizione capace di un valido discorso di contestazione avrebbe notevolmente arricchito il Congresso che ora si è concluso.

L'AGI è comunque riuscita ad evitare che la maggioranza di due terzi necessaria per far passare la riforma riuscisse a realizzarsi. Dunque l'inquadramento istituzionale, sul piano nazionale, della riforma della rappresentanza non è stato ancora raggiunto. Si tratta ora, da parte delle associazioni di maggioranza, di verificare se per sede la volontà politica delle altre associazioni intorno alla strutturazione per assemblee del Movimento studentesco: ristrutturazione che almeno in teoria neppure l'AGI respinge. La riforma dell'UNURI, che avrebbe dovuto essere un elemento catalizzatore della riforma, ne sarà invece probabilmente soltanto il coronamento.

Ecco, in termini numerici, i risultati del Congresso, a cui prendevano parte 300 delegati. Sulla riforma dell'UNURI: 179 sì, 116 no, 5 fra schede bianche e astenuti. Sulla riforma della rappresentanza di sede 196 sì e 107 no. Per il Consiglio nazionale universitario: 7 seggi all'Intesa, 5 all'UGI, altrettanti all'AGI, 2 al FUAN e 2 all'UNAI. Al momento in cui scriviamo il C.N.U. non ha ancora eletto la Giunta.

Pietro Kemeny

Il telegramma della F.U.C.I. al Congresso

Il presidente del Consiglio Superiore della Fuci ha indirizzato a Nuccio Fava, presidente dell'UNURI, il seguente telegramma:

«SPIACENTE NON POTER PARTECIPARE INVIO PER TUO MEZZO, NOME FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA SALUTI XI CONGRESSO U.N.U.R.I. E FERVIDI AUGURI BUON ESITO LAVORI SERVIZIO STUDENTI UNIVERSITARI ET COMUNITA' UNIVERSITARIA TUTTA. RICONFERMO PIENA PARTECIPAZIONE STUDENTI FUCI PROBLEMI RAPPRESENTANZA UNIVERSITARIA. DIBATTITO SUA RIFORMA VEDE FUCI TUTTA PARTICOLARMENTE ATTENTA ET DISPONIBILE OFFERTA CONTRIBUTI STUDIO, COSCIENTE NECESSITA' GARANTIRE MAGGIORE ADESIONE STUDENTI PROBLEMI RAPPRESENTANZA UNIVERSITARIA. VEDIAMO SUA POSITIVA EVOLUZIONE PIU' PIENA PARTECIPAZIONE VITA PROPRIA FACOLTA' LUOGO SPECIFICA PREPARAZIONE SCIENTIFICO-PROFESSIONALE. RISOTTOLINEAMO RUOLO FONDAMENTALE ASSOCIAZIONI POLITICA UNIVERSITARIA MEDIAZIONE IDEE ET VOLONTA' STUDENTI CCN STRUTTURE RAPPRESENTATIVE, NONCHE' UNICO MODO GARANTIRE EFFICACE ET DEMOCRATICO CONFRONTO APPORTI DIVERSI VITA UNIVERSITARIA - MARCELLO REYNAUD ».

L'unità dell'Azione Cattolica

(Continua da pagina 1)

essere di formazione e di azione è quello di non rinunciare a questa indagine e di confrontarsi continuamente con i dati della realtà. Sarà allora facilitato il lavoro comune ed anche la ricerca degli strumenti e dei metodi.

In quest'ordine di idee credo di poter vedere come utile, frutto del Convegno della Fuci, la considerazione del necessario servizio che la Fuci, come Azione Cattolica, rende alla diocesi. L'apostolato verso un ambiente universitario ha necessariamente delle dimensioni che superano quelle della parrocchia (anzi superano quelle della stessa diocesi, e qui interviene il problema delle iniziative interdiocesane di apostolato raccomandate dal decreto sull'Apostolato dei laici), e la Fuci partecipa, come associazione di apostolato di ambiente, alla crescita della comunità diocesana, proprio attraverso la sua missione nell'Università. Credo però occorra ancora un lungo lavoro perché la Fuci possa appieno rispondere a questo suo compito, individuando i problemi per una pastorale universitaria, e collaborando all'inserimento nel quadro di una pastorale unitaria diocesana ed interdiocesana. Non si tratta infatti solo di offrire un servizio alla diocesi, attraverso la maturazione di una sua

porzione, quasi che fosse avulsa da tutto un contesto geografico, sociale, culturale e religioso. Non è da dimenticare quanto l'università influisce su tutta la vita della comunità in cui è inserita e quindi contemporaneamente ne risenta gli effetti come dal particolare profilo di un'azione che si sviluppi nell'ambiente universitario, è possibile una visione ben più ampia del proprio apostolato.

Credo che questa sia allora la vera via con la quale la Fuci possa inserirsi nell'opera unitaria della Azione Cattolica: perché «l'armonia nasca dal confluire delle diverse esperienze e delle diverse esigenze in relazione al piano pastorale d'insieme della comunità e sappia valorizzare la ricchezza specifica e la stessa differenziazione di ciascun gruppo».

Ritengo che la necessità di una maggiore adesione alla realtà in cui opera, non sia però solo in funzione di una più efficace azione a servizio di tutta la comunità. Interviene qui il problema del rapporto tra formazione e azione apostolica, connesso con quello dell'apostolato d'ambiente. Il Santo Padre richiamava tra i principi costitutivi della Azione cattolica la formazione e l'azione: sono inscindibilmente uniti, perché se è vero che talvolta vi sono responsabilità diverse in ordine ad ambe-

due i compiti e vi sono mezzi diversi, è però vero che nell'azione si completa dinamicamente la formazione della persona e la formazione stessa è già in sé un'azione. Vorremmo intendere soprattutto che l'azione non è necessariamente presenza in un ambiente, partecipazione fisica nel luogo dove certe realtà sono vissute; è anche questo, ma è soprattutto l'assunzione piena dei problemi di quell'ambiente, l'accettazione di ogni valore, l'impegno a farlo emergere e a vederlo come indispensabile alla crescita della persona. Se il nostro compito è la maturazione della coscienza cristiana, ci rendiamo però conto come questo implichi una crescita totale della persona, perché sia possibile una continua sintesi tra la realtà umana e la visione cristiana della vita. Il nostro impegno non può prescindere dall'aiutare le persone a maturare in entrambe le componenti, e giustifica pertanto

ogni sincera attenzione all'ambiente, purché sia veramente rispettosa di ogni autonomia degli ambiti e orientata alla formazione delle coscienze.

Direi che si risolve allora, almeno in questa prospettiva formativa, il dissidio tra un apostolato generico e apostolato d'ambiente: nel senso che ogni apostolato non può non essere insieme formazione di persone, nello sviluppo di tutto ciò che promuove una maturazione totale della persona stessa. Solo così sarà possibile che la nostra azione apostolica sia formazione di uomini che «riescano ad impregnare dello spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti».

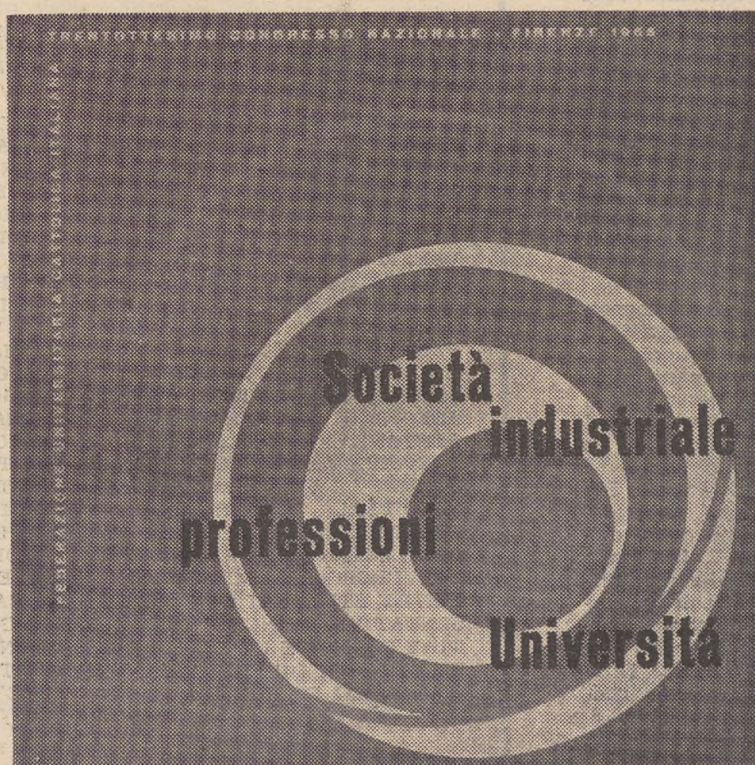
Questi problemi accennati brevemente, si impongono forse oggi con una forza maggiore. Credo che la Fuci abbia molto da studiare e da riflettere in questo senso, per ritrovare una linea unitaria che eviti sottolineature solo parziali e rifiuto di responsabilità che se pure pesanti impongono una rinnovata risposta. Ed è attraverso questo approfondimento che la Fuci pensa e si impegna a contribuire nel ritrovare l'essenza più autentica di una azione cattolica nella vita della Chiesa, così come il Concilio l'ha voluta e l'ha affidata a noi laici.

m. r.

I dirigenti centrali della Fuci, quanti si impegnano in «Ricerca», redattori e tipografi, sono particolarmente vicini a Mario Vedaldi, loro amico e valido aiuto in tutto il settore della stampa fucina, nel momento in cui gli sono venuti a mancare i cari genitori.

A lui e a sua moglie, Emma Cavallaro ex segretaria centrale, assicuriamo il ricordo dei loro cari nella preghiera.

Abbiamo pubblicato, in elegante veste tipografica, gli atti del 38° Congresso Nazionale della FUCI, tenuto a Firenze dal 31 agosto al 4 settembre 1965



**SOCIETÀ' INDUSTRIALE
PROFESSIONI
E UNIVERSITÀ'**

pag. 100, formato 23x21, L. 600

Indirizzare le richieste a:
Segreteria FUCI, Via della
Conciliazione, 4-d - ROMA