

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - A. XXII - 15 Maggio 1966 - N. 9

Direttore: Marcello Reynaud - **Condirettore:** Gino Giraldi -
Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 4-d
(Telefoni: 655.621 - 561.948) - **Conto corrente postale nu-**
mero 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.

L'articolo che qui pubblichiamo come fondo è già apparso integralmente su «L'Avvenire d'Italia» del 4 maggio u.s. ed è stato ripreso in parte da molti altri organi di stampa rappresentando un commento della Presidenza della FUCI sui recenti avvenimenti che hanno scosso il nostro mondo universitario.

Nelle pagine centrali iniziamo la pubblicazione di un'interessante studio introduttivo allo «schema 13» di Mons. Agostino Ferrari-Toniolo. A pag. 3 ancora alcune considerazioni sul recente Congresso dell'Unauri. L'analisi delle posizioni filosofiche attuali prosegue con l'articolo «Cristianesimo e filosofia» a pag. 7.

Una riflessione sulla Pentecoste a pag. 6.
A pag. 2 si invita all'approfondimento del capitolo secondo del «De Ecclesia».

L'Editoriale prende le mosse dal dibattito svoltosi all'ultimo Congresso del PCUS per svolgere alcune considerazioni sulla libertà di pensiero e di espressione.

Sulla libertà di pensiero e di espressione

Al tempo del processo e della condanna di Sinjavski e Daniel un sincero sentimento di indignazione e di protesta si manifestò in tutto il mondo, anche non occidentale.

Le espressioni più diffuse, per vero non sempre prive di violenze ed eccessi retorici, allora furono: delitto contro la libertà dell'arte, contro la libertà culturale, delitto contro la dignità dell'uomo e la libertà e sovranità della sua coscienza. Uno Stato dittatoriale, un violento ed oppressivo stato etico assoluto con la volontà colpevole di distruggere la coscienza umana. Sono tornate alla mente le dolorose considerazioni di Sinjavski: «Perché sparissero per sempre le prigioni, ne abbiamo fatte delle nuove, perché cadessero le frontiere tra gli Stati, ci siamo circondati di una muraglia cinese, perché in avvenire il lavoro sia un riposo ed un piacere, abbiamo introdotto i lavori forzati, perché non si spanda più una goccia di sangue, abbiamo ucciso, ucciso senza tregua. In nome dello scopo ci è stato necessario sacrificare tutto quello che abbiamo avuto in retaggio e usare gli stessi mezzi dei nostri nemici, proclamare l'onnipotenza della Russia, scrivere menzogne sulla "Pravda", porre un nuovo zar sul trono rimasto vuoto, rimettere di moda le spalline per gli ufficiali e le torture...». Dietro questo processo e questa condanna si è visto giustamente un clima insieme stalinista e zarista, l'ipocrisia, la retorica, il conservatorismo.

Ma queste considerazioni, queste proteste, questi giudizi, che nessun uomo veramente libero si è sentito di non condividere, potevano anche essere niente altro che congetture, anzi ingiustificate illusioni dettate da spirito di parte; forse i giudici sovietici non avevano fatto altro che applicare una legge iniqua (l'art. 70 del nuovissimo Codice penale sovietico) che non spettava a loro di cambiare; la norma anzi poteva essere considerata addirittura legittima e giusta, si trattava di vedere con quali criteri «politici» bisognava applicarla. Quello di Sinjavski e Daniel poteva anche essere un caso sporadico, un errore di alcuni giudici, un'eccezione alla imperante regola della libertà di pensiero e di espressione.

Era dunque assennato attendere fatti più direttamente significativi, e niente di meglio del XXIII Congresso che di lì a poco si sarebbe celebrato per osservare l'atteggiamento della classe politica di fronte ai problemi della libertà dell'arte e della cultura, della libertà di pensiero in genere.

Ed il congresso ha parlato, ed ha parlato chiaro, senza le sdolcinature e le oscurità che hanno caratterizzato altri momenti del dibattito. Ha detto con il premio Nobel Scioclov, protagonista di un violentissimo intervento diretto soprattutto contro quelli che avevano protestato all'interno e all'estero per la condanna dei due scrittori, che qualsiasi critica pungente e significativa (lui l'ha chiamata denigrazione e calunnia) allo Stato comunista, è abominabile. Ha detto con il ministro della cultura Ekaterina Fursteva, in un discorso per molti versi importante, che «*intervenire nella creazione artistica è difficile (ma è necessario evidentemente; ndr): bisogna rinunciare agli interventi soggettivi, ai metodi amministrativi di direzione culturale e invece bisogna spiegare, quando è necessario, gli errori per poterli correggere. La critica deve essere benevola e convincente. Bisogna che sia chiaro che nessuno vuol dettare agli artisti cosa devono fare o quale stile adottare, ma deve essere altrettanto chiaro che non vi può essere indifferenza da parte di chi ha responsabilità precise nella direzione culturale. Gli artisti che hanno coscienza delle loro responsabilità davanti al popolo avranno sempre tutto l'appoggio necessario*» (da «l'Unità», 7 aprile 1966). Saremmo settari se dicessimo che è questo uno stile staliniano o zdanoviano: meno violenza, meno dommatismo, più apertura, più equilibrio. Ma saremmo dei pari ingenui e settari se ci fermassimo allo stile senza considerarne nel profondo la sostanza. I principi sono chiari, anche se l'abilità (o la forma mentis, perché no?) della Fursteva li sfuma sino a mettere in difficoltà chi deve interpretarli; necessità di controllare la creazione artistica, ed evidentemente ogni forma di espressione del libero pensiero; lo Stato deve essere Stato etico assoluto, deve vagliare alla critica dei suoi funzionari ogni pensiero dei sudditi che devono essere particolarmente seguiti dalla sua benevola, paterna e sollecita attenzione affinché non abbiano a cadere in fallo; non dare un compito già fatto a chi pensa, ma raffrontare ciò che questi ha pensato con un «compito ideale» già preparato; premiare infine chi è così bravo da non fare errori, mandare in Siberia gli altri.

C'è stato anche chi addirittura «ha ravvisato nella scarsa partiticità dell'arte e della letteratura la deficienza principale delle

(Continua a pagina 8)

Le responsabilità di ciascuno

Sui recenti, gravi avvenimenti verificatisi nell'Ateneo romano occorre riflettere con serietà e coraggio per individuare le responsabilità di ciascuna componente del mondo universitario e per riceverne un nuovo, più costante impegno nella costruzione dell'Università.

Ogni discorso che si limitasse alla protesta sarebbe gravemente insufficiente oltre ad essere facile strumento di speculazione.

Episodi di brutalità e di insipienza quali quelli verificatisi nei giorni scorsi all'Ateneo di Roma devono indurre ciascuno a riflettere con profondo senso di responsabilità e ad agire con coerenza di iniziative concrete.

La violenza, l'aggressione, l'intolleranza, da qualunque parte vengano, ogni tentativo di imporre con il sopruso i propri obiettivi — a maggior ragione quando tutto ciò costituisce attentato alla vita — vanno condannati nel modo più fermo. Quel che più addolora è constatare come in un momento in cui tanti giovani si sforzano di instaurare un dialogo e di incontrarsi per un costruttivo confronto, una minoranza arrogante e prepotente riesca a turbare — costringendo ad una difesa di emergenza — il quotidiano lavoro e la normale attività dell'Università.

Quotidiana attività che sola può garantire il funzionamento e la crescita della società democratica, stroncando alle radici l'antisocialità e la violenza brutale.

Perciò, dinanzi a fatti così gravi, la nostra protesta, la nostra denuncia più vibrata, la richiesta di giuste repressioni penali.

Sarebbe errato però limitarsi a questo: dopo fatti così tristi non ci si deve fer-

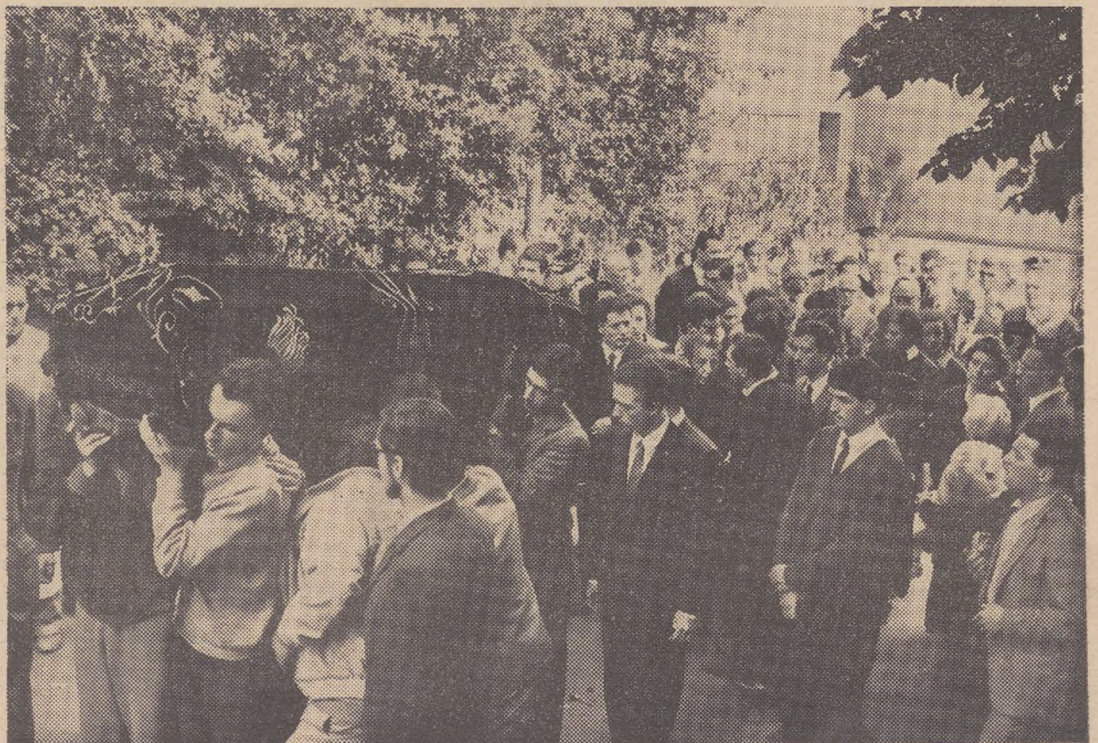
mare ai discorsi, alle deplorazioni, alle parole dettate dall'ira, dallo sdegno, dal dolore. Tanto più perché la positività o la legittimità di quelle manifestazioni che intendono richiamare l'opinione pubblica a questi sentimenti, può risultare gravemente deformata o addirittura sovvertita, da coloro che pur in simili momenti di solidarietà e di comune riprovazione morale, sono mossi da gretto spirito di parte ed abdicano alla loro funzione di condurre gli animi verso i positivi valori della concordia e convivenza democratica. Soprattutto quando si tratta di persone che hanno responsabilità politica nel Paese, di persone che non cessano di essere maestri ed educatori (al contrario lo sono nel modo più pieno) quando pronunciano un'orazione funebre, di quanti infine incidono sulla formazione di una pubblica opinione.

E' necessario passare con maggiore decisione a costruire l'Università in vista della realizzazione di quelle speranze che sollecitano, pur nella diversità di ispirazione e di mezzi, tanti studenti, quelle speranze che senza dubbio ispiravano anche Paolo Rossi.

E' non è senza amarezza che constatiamo come ci sia bisogno di tragiche circostanze (Continua a pagina 8)

L'emozione suscitata in tutto il Paese dalla morte del giovane collega Paolo Rossi, lo sdegno per le violenze romane emerse, in questa occasione, in tutta la loro dimensione, hanno sensibilizzato le componenti del mondo universitario e politico al problema dell'Università italiana.

Il ricordo di quelle tristi giornate, non deve svanire troppo facilmente; sia esso di amara lezione per noi studenti, per i professori, per i politici. Ed è a questi ultimi che con maggiore insistenza chiediamo di rinnovare il dialogo con l'Università attraverso una sincera disponibilità che non trovi il suo limite nel testo del disegno di legge già presentato al Parlamento.



Continuiamo nel proporre ai nostri lettori un approfondimento della Costituzione dommatica sulla Chiesa.

Dopo aver pubblicato una serie di articoli volti a centrare alcuni aspetti di fondo del capitolo I, con questo articolo affrontiamo il II capitolo su «Il Popolo di Dio».

LA Costituzione *Lumen gentium* si apre con due capitoli «Il mistero della Chiesa» e «Il popolo di Dio»; è solo dopo questa visione generale che passa a considerare in particolare la gerarchia, i laici, i religiosi, per contemplare infine la Chiesa celeste e fermarsi sull'immagine della Madre di Dio, icone escatologica della Chiesa. Cominciare con il mistero della Chiesa, prima di dare una definizione, significa attirare l'attenzione sulle condizioni particolarissime, supra-razionali, nelle quali una definizione è possibile. La definizione stessa, mediante la quale la Chiesa prende coscienza del suo essere misterioso, lo insegna ai suoi figli e lo presenta al mondo, trova dunque il suo centro nell'idea del Popolo di Dio.

Questa idea non era frequentemente messa in rilievo nell'insegnamento cattolico, sino alla vigilia del Concilio. Essa non è tuttavia una scoperta sensazionale, e fa certo l'effetto, a prima vista, di essere piuttosto di una grande banalità, di dire troppo poco; al Concilio stesso, le si è rimproverato di mancare di precisione e, da questo punto di vista, di segnare un regresso in rapporto alle definizioni già in uso. Prima di parlare del suo contenuto, conviene dunque richiamare a cosa essa succede, e di cercare perché i Padri hanno fatto ricorso ad essa.

Occorre osservare anzitutto che, normalmente, niente sfugge più all'attenzione e all'analisi che le realtà più ovvie, alle quali si è così abituati che non si vedono più. Non si prende coscienza del bisogno di aria da respirare che abbastanza tardi, molto dopo aver gridato per ottenere da mangiare e da bere; questo, perché si mangia solo quattro o cinque volte al giorno, mentre si respira continuamente, anche dormendo.

La presenza vivificante della Chiesa è pure un dato così oggettivo che va da sé, e non entra facilmente nel campo di osservazione del cristiano. Così è solo recentemente che la teologia ha elaborato un trattato *De Ecclesia*; lo si cercherebbe invano in una sintesi così matura come quella di San Tommaso, mentre egli trova naturalmente cose interessanti da dire a proposito del Cristo e della sua grazia di Capo, a proposito del battesimo o dell'eucaristia. Nella Scrittura stessa, soprattutto negli Atti e nelle Lettere, si partecipa alla vita della Chiesa più che non la si osservi dall'esterno, la qual cosa spiega come i riformatori protestanti, decisi a tutti i sacrifici per ricreare la Chiesa apostolica, hanno corso il rischio, partendo dai testi scritti, di dimenticare una sola cosa, la presenza dinamica degli Apostoli.

La prima cosa che una società offre all'osservazione, sono le sue assemblee: la liturgia, la predicazione. Dentro a questi momenti isolati, quello che è più visibile è l'autorità competente per agire in nome della massa, così la gerarchia è stata

troppo presto l'oggetto dell'attenzione dei giuristi, in occasione di conflitti verso degli insubordinati, poi tra sedi differenti, e tra sacerdozio e principi. Le lotte contro la Riforma, contro il regalismo, il giansenismo, il laicismo, hanno completato, ai tempi moderni, la definizione mediante i suoi quadri istituzionali di questa società *sui generis*; l'unione al Papa diventa infine il punto essenziale dell'appartenenza alla Chiesa. Una battuta anglicana, un po' caricaturale, riassume questa concezione; essa paragona la Chiesa romana a un piatto su cui è inciso un punto; questo piatto è detto uno e infrangibile in tanto in quanto, per definizione, lo si identifica al pezzetto in cui si trova il punto «Roma».

Questo sviluppo storico della nozione di Chiesa è irreversibile, non fa che esplicitare, di fronte a crisi molteplici, la realtà fondamentale istaurata dal Signore dal tempo della scelta dei Dodici e della confessione di Pietro. Ma senza pensare di tornare indietro, si può sentire il bisogno di integrare questo sviluppo istituzionale nelle prospettive bibliche, di arricchire così la teologia dei manuali e dei controversisti, per ritrovare la sua piena

e ogni uomo in stato di grazia, e sottolineare anche la complementarietà dei doni diversi, ordinati l'uno all'altro. Questo tema del corpo e delle membra era classico già nell'ellenismo per spiegare agli individui (di preferenza alla plebe, che si riteneva sacrificata!) che il loro interesse ben inteso risiedeva in una collaborazione generosa al bene della comunità. Questa sociologia rudimentale, Paolo l'aveva rinforzata e trasformata riattaccandola alla realtà eucaristica del Corpo al quale tutti comunicano, e con la rinascita battesimale, resurrezione con il Cristo; essa acquista così un realismo trascendente.

Questa teologia del Corpo del Cristo, che si era sviluppata su un piano diverso dall'istituzionalismo giuridico, fu assunta da Pio XII in una grande enciclica (*Mystici Corporis*). Approvando ufficialmente l'opera spirituale dei teologi attaccati a questa tradizione, il magistero insisteva sull'identità del Corpo mistico con la Chiesa romana, come la aveva precisata la controversia bellarminiana, per evitare di perdere qualche cosa sotto pretesto di ritorno alle fonti.

Ci si sarebbe potuto aspettare che la medesima linea,



neare sempre più chiaramente questo doppio elemento di amore, che condusse infine l'alleanza a disimpegnarsi dai suoi limiti razionali. Quando all'opposizione alle «genti», che urta tanto la coscienza moderna, non se riuscì a farli comprendere. Gli stranieri non erano normalmente considerati, nell'antichità, nella loro personalità, nel loro valore di creature di Dio (ci sono eccezioni: Ruth, Giobbe, Ninive salvata da Giona...). Li si considera dall'esterno, come tipo di forze opposte a Dio (il Faraone, Babilonia...). Non si deve dunque riconoscere in essi gli antenati dei popoli attuali di Siria o dell'Egitto, nella loro realtà umana. Occorre invece scorgere il loro ruolo simbolico, di importanza immensa; perché nel mistero delle realtà profonde, il simbolo è un mezzo di espressione e di conoscenza tra i più indispensabili. Senza pretendere di identificarli sul piano umano, è possibile maledire questi avversari e godere della loro confusione.

Di fronte a queste nazioni, il popolo è l'oggetto della libera scelta divina. Noi lo sappiamo oggi, questa scelta si estende a tutti e a ciascuno; non cessa per questo di essere un amore di predilezione, in ogni caso — per un paradosso che si fonda nell'onniscienza e nell'infinito del cuore divino. E le innumerevoli formule dei salmi e dei profeti per cantare l'*Urbs Jerusalem beata* vengono qui a convincerci di una relazione intima che un concetto troppo intellettuale renderebbe a fatica, e meno ancora un concetto giuridico «E sarò il loro Dio, e saranno il mio popolo...».

Sulla stessa linea, si potrebbe usare l'immagine di Sposa del Cristo; ed essa è appunto una delle componenti della teologia del Popolo di Dio (v. Osea, Ezechiele, il Cantico...). Ciò che può avere di femminile, di sentimentale, e che non si adatta a tutte le situazioni né a tutti i temperamenti, le rende difficile soppiantare il concetto, più largo, di popolo eletto.

Il concetto stesso di Chiesa si riallaccia strettamente a quello di popolo: l'Ecclesia del deserto e dell'Antico Testamento, alla quale la comunità primitiva ha avuto coscienza di riallacciarsi e di cui ha ripreso il nome, non era nient'altro che l'assemblea effettiva del popolo, per la guerra sacra o per il culto.

Questa visione di un popolo è meravigliosamente moderna in quanto, rifiuto dal Nuovo Testamento, esso trascende le divisioni umane in razze e in nazioni. Esso include i laici (*laos* = popolo) nella loro unione organica con i quadri gerarchici. Riunendo gli individui, esso si adatta meglio che l'immagine del Corpo alla triste realtà degli scismi. Ha anche il vantaggio di sottolineare la continuità della Chiesa in rapporto alla elezione di Israele; essa non vi è limitata come razza, ma vi si fonda, e non più che l'Apostolo (Rom. 9-11), essa non può considerare come un fatto compiuto la rottura con i figli di Abramo.

Resterebbe da mostrare la inserzione di questo popolo nella storia, il dinamismo che lo spinge in avanti e costituisce il regno di Dio.

Questo studio della vita, capitale per l'orientazione dell'azione cristiana, formerà il soggetto di un prossimo articolo.

P. J. Gribomont o.s.b.

Il Concilio alla ricerca di una definizione aggiornata della Chiesa

forza religiosa, il suo mistero legato a tutta la storia santa.

In un'epoca abbastanza recente, la tendenza è stata di rimettere in valore la nozione mistica di Corpo del Signore, nozione paolina, cara ai Padri e al medioevo. Si voleva insistere con ciò sul legame vitale tra il Salvatore

in cui si univano l'ordine della grazia e quello delle realtà storiche e sociali, avrebbe guidato il Concilio. Ma già prima della *Mystici Corporis* i lavori eruditi degli esegeti, più attenti ai testi che ai «modi» teologici più giustificati, avevano ricordato che il tema del Corpo non rappresenta che uno degli aspetti sotto i quali la Scrittura considera la Chiesa; esso non appare che in qualche lettera di San Paolo, dove d'altronde è sviluppato in varie diverse maniere, secondo i tempi. Mons. L. Cerfaux, ad esempio, aveva dovuto riconoscere che il tema, più banale, di Popolo di Dio, è pure più fondamentale, e prolunga la dottrina centrale dell'Antico Testamento, quella stessa del Testamento o Alleanza, quella del Popolo eletto.

Il Concilio ha pensato che era là che doveva appoggiarsi principalmente. Questa fedeltà biblica lo ha aiutato a superare molte aporie che restavano praticamente insolubili, in particolare a proposito dei membri del Corpo mistico viventi di fede e di carità, nutriti della parola di Dio, rigenerati dai sacramenti, in una certa continuità storica con la Chiesa antica, ma separati dalla comunione cattolica. Essa lo ha aiutato a spingere più avanti il dialogo con le religioni non cristiane e con il mondo.

Questo tema sembrava tuttavia presentare, anch'esso, dei gravi inconvenienti, precisamente perché proveniva dall'Antico Testamento. Israele infatti si definisce popolo di Dio in opposizione

ai pagani che lo circondano: all'Egitto da dove la Pasqua lo libera con la morte dei primogeniti, l'affogamento del Faraone e delle sue truppe; ai Cananei, popolo di Baal, che occorre passare a fil di spada bruciando le loro città; ai Greci corruttori del tempo dei Maccabei... Come fare appello a una tale concezione, nel momento stesso in cui si pretende di promuovere il dialogo e identificare il popolo di Dio all'umanità intera?

E' vero che è proprio del Nuovo Testamento rovesciare queste barriere e dare un contenuto universale al termine «popolo». Ma non è un gioco di prestigio, un processo letterario comodo per collegarsi ai profeti e nel tempo stesso liberarsi da quanto essi intendono? Infatti, a partire dal momento in cui il Cristianesimo si distacca dai Giudei, il vocabolario si trasforma, e il tema del popolo di Dio ebbe la tendenza a scomparire.

Lo confesso: per entrare pienamente in questa visione biblica occorre non solo una certa familiarità con l'Antico Testamento, ma anche sia una «innocenza» intellettuale di qualità rara, sia un senso storico che non è più comune. Tuttavia vediamo. L'alleanza con Abramo e Mosè concerneva la famiglia patriarcale, poi la confederazione delle tribù, ma senza riconoscere loro dei diritti acquisiti che avessero presa su Dio. Essa comportava, da parte di Dio, una libera elezione, e da parte del popolo un impegno di fedeltà, un cuore nuovo. Fu compito dei Profeti di sottoli-



In margine al Congresso di Viareggio

Il significato del recente Congresso dell'UNURI: lo scontro fra una visione del Movimento studentesco ancorata al passato, a tradizioni apparentemente nobili ma ormai prive di contenuto, e una visione nuova e dinamica, volta ad inserirsi nella evoluzione della realtà ed a conferirle un senso e una direzione.

CI eravamo ripromessi, nel nostro primo articolo sul recente Congresso dell'UNURI, di tornare ancora sull'argomento, con qualche ulteriore sviluppo di temi allora appena accennati. Assolviamo l'impegno con queste note, in cui cercheremo di cogliere — al di là di una registrazione superficiale dei risultati più clamorosi — quello che è stato il senso autentico del Congresso: lo scontro fra una visione del Movimento Studentesco ancorata ad antiche nostalgie, e tradizioni apparentemente nobili ma ormai svuotate di contenuto, e una visione nuova e dinamica, capace di inserirsi nell'evoluzione della realtà e di conferirle un senso e una direzione.

Sgombriamo subito il campo dall'accusa di manicheismo, che la nostra impostazione può prestarsi indubbiamente a provocare. Se a Viareggio si fossero scontrate due concezioni opposte, approfondite e articolate, del ruolo della Rappresentanza nell'Università e nel Paese, la netta contrapposizione qualitativa che sopra abbiamo delineato sarebbe stata eccessiva e fuori luogo. Se da una parte non vi fosse stata che la psicosi del progressismo ad ogni costo, il gusto fine a se stesso di rivoluzionare continuamente le prospettive, e l'altra parte avesse combattuto questo astratto furore illuministico, il discorso sarebbe stato diverso. Ma la realtà del Congresso dell'UNURI è risultata ben lontana da queste ipotesi, giustificando invece il nostro giudizio solo apparentemente troppo drastico.

La posizione dell'AGI

Da parte dell'AGI e delle frange ad essa parallele non si è neppure tentato di analizzare criticamente le motivazioni delle proposte avanzate dalla maggioranza, e di contrapporre eventualmente altre proposte in base ad altre motivazioni. L'AGI è rimasta ferma allo schema tradizionale, ormai superato dalla realtà: il vecchio schema parlamentaristico, adatto forse a un confronto elevato fra elaborati discorsi culturali, ma non certamente a provocare in tutti gli studenti universitari una presa di coscienza approfondita della propria situazione oggettiva, e un impegno politico costante — assunto in prima persona — per trasformarla e rinnovarla. E in base a questo schema l'AGI ha valutato le proposte altrui: giudicate non secondo il loro rapporto con le esigenze nuove della realtà presente, ma secondo la loro

rispondenza ai modelli ortodossi della democrazia di tipo anglosassone. Non è mancato il consueto condimento di appassionate petizioni di principio, per la goliardia che è cultura e intelligenza, per la democrazia che è laicismo e spirito critico, per la cultura e per il progresso: tutte corde a cui l'animo degli « agini » è particolarmente sensibile, e che valgono a placare le acute divergenze politiche esistenti all'interno dell'associazione, e a celare pudicamente verso l'esterno la mancanza di una linea coerente.

Dunque, non due prospettive politiche opposte: ma da una parte una linea politica, anche se certo non priva di carenze, e dall'altra un vuoto quasi assoluto rivestito di sgargianti paramenti, con magniloquenti richiami a Croce e a Gobetti. Resta da dire dell'altra obiezione che sopra abbiamo previsto quella secondo cui la volontà rinnovatrice manifestata dall'Intesa e dall'UGI rischi di essere nient'altro che una manifestazione della più frequente tentazione « giovanilistica »: la tentazione del continuo auto-scafcamento a sinistra, dell'esasperata smania rivoluzionaria, che poi — come sempre accade al massimalismo — non riesce a incidere sulla realtà, e quindi a trasformare nulla.

Anche questa obiezione, a nostro modo di vedere, sarebbe priva di fondamento. L'opzione per la riforma delle strutture attraverso cui si esprime la Rappresentanza, non è stata un capriccio giacobino, ma un'esigenza imposta dai fatti. Nel momento stesso in cui si è presa coscienza dei problemi reali — i problemi di una moderna metodologia per la ricerca e la didattica, i problemi del rapporto concreto degli istituti di istruzione superiore con il mondo produttivo e professionale, i problemi del diritto allo studio e delle garanzie di tale diritto — ci si è avveduti che le strutture tradizionali risultavano radicalmente insufficienti. Non conferivano al Movimento Studentesco alcun reale valore rappresentativo, perpetuando al contrario il distacco fra l'élite dei « politici » e la base. Non erano in grado di promuovere un'attività permanente di studio sui problemi di facoltà, che sono poi — come diventa ogni giorno più chiaro — i problemi centrali dell'Università. Non riuscivano, soprattutto, a costituire quell'aspetto di anticipazione di una struttura universitaria nuova, che rappresenta il significato più autentico del Movimento studentesco:

una struttura in cui tutti i membri della comunità universitaria siano resi pienamente corresponsabili della conduzione della comunità stessa, a cominciare dall'attività accademica, da svolgersi attraverso un lavoro di *équipe*.

Di qui la necessità di compiere un salto di qualità. Da una Rappresentanza concepita come ristretto arengo di elevatissime tenzioni culturali, si tratta di passare a una Rappresentanza che chiami tutti gli studenti a confrontare le loro scelte politico-culturali con i problemi della loro vita di ogni giorno. Ed ecco allora che l'assemblea di facoltà diventa il centro del Movimento Studentesco: con tutte le relative conseguenze a livello di OO.RR. e di UNURI, che abbiamo brevemente delineato nel nostro articolo precedente, e che rappresentano — a parte qualche aspetto tecnico particolare, su cui si può più o meno convenire — un coerente svolgimento delle premesse. Sicché coloro che hanno impostato la loro battaglia congressuale sulla lotta contro la riforma dell'UNURI, non respingevano soltanto questo o quel sistema elettorale, ma rifiutavano in realtà tutta la nuova logica della Rappresentanza.

La nuova rappresentanza: prospettive di evoluzione, carenze da colmare

Le proposte della maggioranza ci sono in definitiva sembrate tutt'altro che avveniristiche, ed anzi sostanziate di un notevole realismo. Qualche pericolo, tuttavia, ci sembra minacciare tale realismo. Il pericolo, soprattutto, che ci si illuda di poter affidare alla spontanea evoluzione

perché, se è vero che a Viareggio la mozione sulla riforma dell'UNURI non è riuscita a raggiungere i due terzi necessari per le modifiche allo Statuto, è altrettanto vero che quella sulla rappresentanza di sede è stata approvata con larghissimo margine; ed è quindi prevedibile ed auspicabile che la riforma stia per estendersi a gran parte degli organismi di sede. Nel momento stesso in cui le associazioni daranno vita alla riforma — è questo che desideriamo sottolineare — sarà necessario che esse sviluppino la propria vita associativa, si articolino in gruppi di facoltà, trovino i modi di un fecondo rapporto di scambio con altre componenti del mondo sociale e professionale. Si preparino, insomma, ad adempiere in pieno al loro ruolo insostituibile di elaborazione ideologico-politica, di riferimento culturale e di stimolo, senza il quale le stesse nuove strutture nascerebbero sterili e vuote.

L'Intesa fra le associazioni è senza dubbio quella più cosciente di questo nuovo ruolo per i gruppi di politica universitaria. Già nel Congresso di Trieste questo punto era stato messo in luce; e a Viareggio ha rappresentato uno degli aspetti caratterizzanti la linea dell'associazione di ispirazione cristiana. Il problema adesso è quello di tradurre questa esigenza, così acutamente avvertita, in una realtà operante, attraverso la elaborazione di un chiaro programma di riforma della struttura associativa. E' questa un'esigenza che ci sembra assolutamente indifferibile.

Per quanto riguarda l'UGI, si è registrato — e non abbiamo mancato di notarlo su queste stesse colonne — un importante progresso rispet-

ci sembra comunque che il bilancio di Viareggio risulti decisamente positivo. Le associazioni di maggioranza hanno saputo rinunciare a creare per la Rappresentanza strutture modellate su schemi precostituiti esterni, nati per rispondere ad esigenze diverse. Schemi di tipo parlamentare, inadatti a dar vita a un'autentica comunità universitaria; o schemi di tipo sindacale identici a quelli dei sindacati dei lavoratori, insufficienti per lo svolgimento di una « politica della cultura ». Si è invece saputa cogliere la realtà del Movimento Studentesco nelle sue caratteristiche peculiari e inconfondibili, e sulla base di tali caratteristiche si è elaborata una struttura originale, pienamente rispondente ad esigenze del tutto particolari. E tale elaborazione ha rivelato di essere giunta a uno stadio molto avanzato, già sufficientemente organico e già capace di far tesoro di qualche interessante esperienza di sede; ed inoltre è riuscita a convogliare una larga maggioranza di consensi all'interno della Rappresentanza universitaria.

La linea di sviluppo in cui occorre muoversi

Si tratta adesso, per le associazioni, di proseguire nello sviluppo di questa linea. Abbiamo sopra accennato alle riforme interne che a nostro giudizio dovranno realizzare le associazioni che guidano l'UNURI. Ma soprattutto sarà necessario che rivedano la loro tematica le opposizioni. Oggi più che mai è necessaria un'opposizione capace di un'efficace azione di stimolo e di critica nei confronti della maggioranza, che costringa quest'ultima a



ne delle cose la realizzazione della Rappresentanza nuova: quasi bastasse dar vita a determinate strutture, sia pure adeguatamente motivate e ispirate a una concezione coerente, perché l'elaborazione politico-culturale del Movimento raggiunga risultati adeguati, e la partecipazione della « base » studentesca sia quantitativamente e qualitativamente più ampia.

In realtà, come non ci stancheremo di ripetere, soltanto un impegno delle associazioni molto più intenso di quello attuale può garantire alle nuove strutture un effettivo compimento del loro fine. E' un discorso, questo, che oggi è di piena attualità:

to alle impostazioni precedenti, che preconizzavano addirittura una scomparsa delle associazioni. Va tuttavia osservato che questo progresso si trova ancora allo stadio di intuizione, e non ha ancora trovato spazio in un'impostazione chiara e coerente. La questione del ruolo delle associazioni, e soprattutto del metodo con cui esse devono adempiere questo ruolo, ci sembra quindi il tema più importante del dibattito post-congressuale, proprio perché da esso ci sembra di dover individuare qualche carenza.

Nonostante questa e forse qualche altra carenza, nonostante la bocciatura della riforma dell'Unione nazionale,

un approfondimento e a una precisazione sempre più chiara della propria linea politica. In mancanza di un'opposizione che sappia fare il proprio mestiere, anche la maggioranza più ricca sul piano della capacità politica e della capacità di elaborazione corre il rischio di vivere di rendita.

Per questo ci auguriamo che l'AGI lasci da parte il suo vistoso fardello di discorsi elevati ed evasivi, creato per nascondere la disperata e infruttuosa ricerca di uno spazio politico in cui collocarsi, e sappia elaborare una linea che giustifichi la sua esistenza.

Pietro Kemeny

La Costituzione pastorale su "La Chiesa nel mondo contemporaneo"

Una Costituzione conciliare come quella «Gaudium et Spes» ha un carattere nuovo e tale da costituire certa-

Origine e formazione della Costituzione

La costituzione pastorale «sulla Chiesa e il mondo contemporaneo» ha una lunga storia e un non facile cammino.

Si cominciò a parlare di uno schema speciale, che doveva trattare esplicitamente del rapporto tra la Chiesa e il mondo, solo durante i lavori del Concilio.

Durante la prima sessione dell'ottobre-dicembre 1962, si rischiò di perdere di vista l'obiettivo centrale — che oggi invece ci risulta così lampante — del Concilio Ecumenico Vaticano II: la Chiesa. Ancor meno era chiara la coscienza di dover parlare a parte dell'incontro della Chiesa col mondo. Immersi nei 79 schemi predisposti dalle Commissioni preparatorie, i Padri sembravano non più individuare bene l'obiettivo globale e l'enfasi tipica di questo Concilio. Solo alla fine della prima sessione gli interventi del Cardinal Suenens il 4 dicembre 1962 e il giorno successivo, del Cardinal Montini riportarono in evidenza il motivo centrale della Chiesa di Cristo e del suo rapporto con il mondo moderno. Il maturare graduale e sempre più luminoso di alcune idee cardine in tutta la Chiesa, e quindi nel Concilio stesso, è veramente il «mistero» cui abbiamo ripetutamente assistito durante gli anni conciliari.

Eppure Giovanni XXIII aveva chiarissimo questo obiettivo: lo avevo formulato già nella Costituzione Apostolica «Humanae salutis» del 25 dicembre 1961: «si tratta infatti di mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'evangelo il mondo moderno; il mondo che si esalta delle sue conquiste nel campo tecnico e scientifico ma che porta anche le conseguenze di un ordine temporale che da taluni si è voluto riorganizzare prescindendo da Dio». E nel fissare il programma di lavoro del Concilio si affermava anche che «questo ordine soprannaturale deve riflettere però tutta la sua efficacia anche sull'altro, quello temporale». Lo aveva espresso in modo sintetico ed incisivo nel suo Radiomessaggio dell'11 settembre 1962 e nel Discorso inaugurale della prima sessione l'11 ottobre 1962 quando indicava così l'obiettivo globale del Concilio: «Ecclesia Christi lumen gentium».

mente una novità per un Concilio e grandi motivi di attese e di interesse per tutti gli uomini contemporanei.

Il Concilio nella ampia e precorritrice visione del Papa Giovanni XXIII ha due grandi parti. La prima ha per oggetto il rinnovamento della Chiesa nella coscienza di sé, della propria natura di Comunità spirituale e visibile, di Popolo di Dio «nella sua struttura interiore in atto di rappresentare anzitutto ai suoi figli i tesori di fede illuminatrice e di grazia santificatrice». La seconda esprime l'ampia vita ed aggiornata coscienza che la Chiesa ha della propria ca-

pacità di essere partecipe del mondo, di esserne la forza illuminatrice: forza illuminatrice di tutte le genti — «gens» vuol indicare, appunto, un popolo con la sua specifica espressione di civiltà di tutte le genti, in tutte le diverse civiltà e in tutti i tempi della storia umana.



Ciò è stato ripreso con estrema vigoria e chiarezza da Paolo VI nell'assumere il Pontificato proclamando il suo impegno di proseguire il Concilio e precisandone gli scopi principali in quattro punti. Nel discorso inaugurale della seconda sessione il 29 settembre 1963 Paolo VI

ha parlato anzitutto di due punti (che coincidono con il primo di Giovanni XXIII «Ecclesia Christi»): la Chiesa che dà «di sé una più meditata definizione» e che «si rinnova». Nei successivi punti indica la Chiesa che diventa forza attrattiva verso la piena unità dei cristiani e la Chiesa che vuole «aprire il dialogo con il mondo» con tutta l'umanità, (due punti che sostanzialmente si possono ricondurre al secondo prospettato da Giovanni XXIII: «lumen gentium»).

Per aprire il dialogo con il mondo era necessaria una Costituzione che desse una prova patente della capacità della Chiesa di partecipare al processo autonomo di crescita e di sviluppo della civiltà umana, di rispettare la molteplice e varia problematica della vita umana, di coadiuvarla nel suo modo di affermarsi nella storia con



l'apporto della sua forza spirituale e azione illuminatrice. Le prime formulazioni che costituiscono il substrato in questo Documento conciliare sono emersi da un lavoro iniziato fin dal dicembre del 1960 con la istituzione, voluta proprio da Giovanni XXIII, di una Sottocommissione nella Commissione teologica preparatoria del Concilio, la quale doveva occuparsi dei problemi dell'ordine morale dal punto di vista sociale. Accanto allo schema di costituzione «de ordine morali» apparso nel 1961 e allo schema di costituzione «de castitate, verginitate, matrimonio, familia»

(apparso nel 1962) si giunse così alla pubblicazione dello schema di costituzione dottrinale «de ordine sociali» e allo schema di costituzione dottrinale «de communitate gentium», dato alle stampe della Commissione teologica nel 1962.

Nel frattempo la situazione era maturata. Uno slancio nuovo nella elaborazione dottrinale in campo economico-sociale era derivato dalla grande presa di posizione del Pontefice stesso con l'enciclica *Mater et Magistra* del luglio del 1961.

Molti elementi relativi all'incontro della Chiesa con il mondo contemporaneo erano frattanto venuti in luce nel vasto e continuativo lavoro della Commissione preparatoria dell'apostolato dei laici. Oltre le nozioni generali dell'apostolato dei laici erano stati precisati orientamenti pastorali in ordine alle varie specie anche di azione sociale relativamente alla famiglia, alla educazione, al mondo del lavoro e della economia, alla vita sociale, alla scienza, all'arte e alle tecniche, alla vita politica e alla vita internazionale. L'19 aprile 1962 appariva uno schema di costituzione «de apostolatu laicorum» che portava in quattro ampi fascicoli materia di grande interesse pure in rapporto alla attività nell'ordine temporale.

Fu proprio in base ad una proposta emersa nella commissione dell'apostolato dei laici che nella seconda metà del gennaio 1963 apparve nella lista degli schemi scelti per essere portati in discussione, il nuovo schema con il titolo «De Ecclesiae principis et actione ad bonum societatis promovendum».

La Commissione cardinalizia di coordinamento affidava ad una commissione mista (formata dalla commissione teologica e da quella per l'apostolato dei laici) la redazione del nuovo schema. Ad una prima redazione del febbraio del 1963 — in cui appariva un sottotitolo nel proemio che si richiamava alla idea iniziale di Giovanni XXIII «Ecclesia lumen gentium etiam quoad res morales», succedeva una seconda redazione dal titolo «De Ecclesiae praesentia et actione in mundo hodierno».

Tale progetto veniva nella seconda metà di aprile 1963 esaminato e rimaneggiato da un gruppo di esperti tra cui numerosi laici.

Nella stessa epoca veniva pubblicata la enciclica *Pacem in terris* che nuovamente costituiva con un contributo diretto del Sommo Pontefice, una apertura di prospettiva di più ampie visioni ed approfondito lavoro in rapporto ai motivi dell'ordine politico e delle relazioni internazionali e della pace. Lo schema approvato alla fine maggio 1963 nella ses-

sione plenaria della commissione mista e comunicato alla commissione di coordinamento aveva alterne vicende con una nuova redazione di Molinas durante l'estate e con il rinvio di parte del materiale prima ad «Istruzioni» e poi ad «adnexa» distinti dallo schema vero e proprio. Lo schema veniva affidato ad una «sottocommissione centrale» costituita nel novembre 1963 giungendo così ad un nuovo schema intitolato «De Ecclesia in mundo huius temporis» e inviato ai Padri nel luglio 1964. Il grosso fascicolo degli «adnexa» veniva distribuito ai Padri solo al loro arrivo a Roma per la sessione del settembre.

Nel frattempo un altro Documento Pontificio l'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, uscita nell'agosto del 1964 costituiva ulteriore contributo alla materia di cui doveva occuparsi lo schema in vista del «dialogo» con il mondo moderno.

La prima discussione in aula tenuta dal 20 ottobre al 5 novembre 1964 dava ampia materia per la revisione e comportava la decisione di rimettere nel testo in forma sintetica la materia contenuta negli «adnexa».

Oggetto e natura della Costituzione pastorale

La Costituzione stessa indica l'obiettivo finale della esposizione: «come il Concilio Vaticano II intende la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo» (GS 2).

Per giungere a definire quali siano le forme adeguate di presenza ed azione nel mondo la Chiesa si impegna ad esprimere la comprensione che essa ha del mondo, esaminato in se stesso e nel significato che esso assume nella luce della rivelazione. L'oggetto che viene anzitutto preso in considerazione è dunque il mondo ed il suo costruirsi nella storia, visto nella luce della fede.

Si delinea così il difficile compito di «mettere a contatto le energie del Vangelo e il mondo moderno» come aveva detto Giovanni XXIII o di «mettere in contatto il sacro e il profano» secondo una espressione del Cardinal Montini al secondo Congresso dell'apostolato dei laici nel 1957. E cioè di far sì che il mondo profano non venga deformato, sia effettivamente accolto e rispettato, non sia turbato nella sua autonomia e nel suo retto svolgimento ed anzi trovi un leale contributo alla sua realizzazione secondo la propria natura e le proprie leggi, ma al tempo stesso sia santificata e cioè vissuta nell'amore soprannaturale ed elevato nella visione rivelata e nella forza penetrante della Grazia.

Emerge così il duplice aspetto teologico di una dottrina formulata alla luce della Rivelazione e che da una parte accoglie e conferma ogni espressione retta dell'ordine temporale, unita e rettificata consolidandola le realizzazioni ordinate dell'ordine terrestre, dell'altra integra ulteriormente elevando all'ordine soprannaturale e consentendo una pienezza di rinnovata comprensione e realizzazione di ogni cosa creata nel piano di Dio.

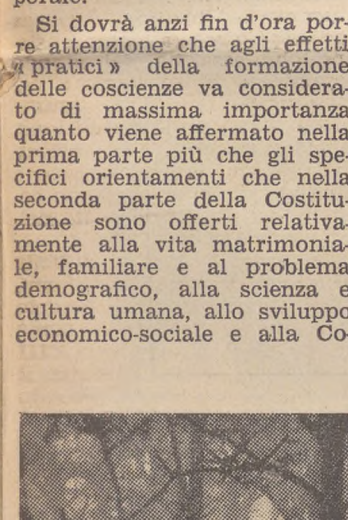
Una specifica nota aggiunta in ordine a tutta la Costituzione per la sua retta interpretazione tiene a dichiarare il valore dottrinale che ha tutta la Costituzione, sia nella prima che nella seconda parte. Ciò ad evitare che si

Un'ultima grande fonte che va tenuta presente per la comprensione della Costituzione pastorale è un documento di natura Conciliare, cioè la Costituzione dogmatica sulla Chiesa «lumen gentium» promulgata il 21 novembre 1964.

Per una retta interpretazione della Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo vanno inoltre tenuti presenti gli altri schemi conciliari maturati parallelamente e particolarmente quello dell'apostolato dei laici «Apostolicam actuositatem» di cui soprattutto dovranno essere attentamente considerati i punti sui fini dell'apostolato distinguendo tra «apostolato di evangelizzazione e di santificazione» (AA 6) e «animazione cristiana dell'ordine temporale» (AA 7).

Dopo il nuovo dibattito in aula sullo schema detto XIII avvenuto dal 21 settembre al 18 ottobre 1965 si giungeva alla formulazione del «textus recognitus» su cui si votò dal 15 al 17 novembre e che dette luogo al «textus denuo recognitus» (con la revisione di tutti i «modi» cioè le proposte di modifica fatte dai Padri nell'ultima votazione) su cui venne data l'approvazione finale.

Si dovrà anzi fin d'ora porre attenzione che agli effetti «pratici» della formazione delle coscienze va considerato di massima importanza quanto viene affermato nella prima parte più che gli specifici orientamenti che nella seconda parte della Costituzione sono offerti relativamente alla vita matrimoniale, familiare e al problema demografico, alla scienza e cultura umana, allo sviluppo economico-sociale e alla Co-



munità politica interna ed internazionale con risposte che hanno un sapore di grande attualità. Nella prima parte si danno infatti i criteri di fondo per una formazione di una mentalità e di un costume di vita che conduca ad affrontare adeguatamente ogni aspetto della esistenza nel suo rapido mutare nel tempo.

Parallelamente nella medesima nota generale si afferma il valore egualmente pastorale della prima e della seconda parte della Costituzione, nel senso di dottrina orientativa dell'azione e comportamento degli uomini nel loro vivere ed agire nel mondo. Si tratta di educare a vivere ordinatamente e cristianamente ogni aspetto della vita nel mondo e nella storia.

I Padri si sono posti dinanzi due obiettivi pastorali apparentemente diversi: parlare al fedele ed educare il cristiano ad affrontare la vita facendo riflettere la pienezza del patrimonio rivelato, conosciuto e vissuto sui diversi aspetti della esistenza, per comprenderla e così valorizzarla ed impegnarsi a collaborarvi realmente ovvero aiutare ogni uomo a vivere secondo la sua dignità umana e ad aprirsi al soprannaturale.

In effetti la linea pedagogica da adottarsi nell'affrontare un oggetto come quello del mondo e della sua storia profana sembra dover essere — come sottolineava il Sommo Pontefice nell'allocuzione della sessione in cui veniva promulgata la costituzione pastorale — quella di «riproporre al mondo moderno la scala delle librerie e consolatrici ascensionali» e cioè una esposizione formativa che risponda al graduale maturare della visione cristiana, partendo dal riconoscimento del valore proprio di ogni realtà profana per ascendere alla valorizzazione dell'uomo «come primo termine verso il supremo termine trascendente principio e ragione di ogni amore». In altri termini il processo si inizia con il riconoscimento e la valorizzazione di ogni aspetto della realtà terrestre per compiersi una costante umanizzazione. Di qui «il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo» asseriva nella citata allocuzione Paolo VI. Ma l'ascensione si apre a prospettive più elevate: «il nostro umanesimo si fa cristianesimo e il nostro cristianesimo si fa teocentrico» (id. Paolo VI, 7 dicembre 1965).

La dottrina si esprime in termini pastorali quando enuncia la concezione cristiana con una riflessione sulla natura della persona e della società umana vista nella luce del Cristo. Ma poiché tale dottrina deriva pure dall'essere umano e dalla società umana in quanto tale, può essere colta e realizzata da chiunque si muova nella luce della ragione. Ciò consente di ritrovare in un comune sentire ed agire sin dagli inizi con tutti gli uomini e instaurare con essi veramente un «dialogo». In tal modo si può far sì che tutti gli uomini gradualmente esplicitino quanto essi più o meno coscientemente già accettano, apprendono gradualmente alla pienezza della visione religiosa e soprannaturale, e al tempo stesso i cristiani si pongono lealmente sul piano di tutti gli uomini per compiere un cammino insieme e collaborare lealmente in un disinteressato servizio pur essendo sospinti interiormente dalla ricchezza del messaggio cristiano che li impegna

nell'ordine temporale per un motivo religioso e li garantisce mediante la Parola rivelata e la Grazia.

Si cerchi dunque di percorrere il cammino nelle sue successive tappe avendo coscienza che la visione cristiana nella sua pienezza sin dagli inizi include nella loro autonomia e conferma gli aspetti diversi del mondo e della vita umana. Il cristiano vive costantemente nella propria interiorità — partecipe della unità di natura e soprannatura in Cristo — la valorizzazione soprannaturale di ogni cosa nella prospettiva unitaria e nella pienezza finale secondo la fede e la carità. Anche quando affronta i vari oggetti della vita del loro immediato aspetto terrestre o puramente umano e complete delle distinzioni tra l'or-

Punti per una attività formativa secondo la Costituzione apostolica «Gaudium et spes»

Autentico rispetto dei valori profani

Il primo passo, a cui sembra invitare la dottrina offerta dalla costituzione pastorale è quello volto ad una educazione all'autentico rispetto delle forze della natura e dei risultati delle scienze e tecniche (come esigenza della ragione e come esigenza della fede).

Il mondo: suoi valori propri e legittima autonomia.

Il mondo — specifica il testo della costituzione pastorale — «è quello degli uomini ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive» (GS 2.). Con il termine «mondo» ci si riferisce sia alla realtà cosmica che alla realtà umana: «le cose e gli uomini» (GS 3), a «l'universo» (GS 3) e al genere umano» (GS 1).

Con il termine «ordine temporale» (GS 4) sono indicate tutte le «realtà terrene», le «realtà profane», «realtà temporali» (GS 36). Si parla di ordine temporale con riferimento alla realtà terrena o profana, distinguendola dalle «realtà della fede» (GS 36) o dall'ordine divino» (GS 41) per la obiettiva differenza tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, non per ignorare gli intimi rapporti tra i due ordini, anzi per predisporre la piena ed adeguata comprensione e realizzazione nel disegno unitario di Dio.

Tale ordine temporale è vastamente comprensivo, come esemplifica anche il Decreto «Apostolicam Actuositatem», indicando: «tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della Comunità politica, le relazioni internazionali» (AA 7). In sostanza si richiamano così i punti di maggior rilievo che vengono ripresi nella seconda parte della Costituzione pastorale.

dine temporale e l'ordine soprannaturale (ordini che non vanno né confusi e né separati) mantiene viva la coscienza della relazione tra natura e grazia e realizza la intima unità tra realtà terrene e realtà celeste. Anzi ha coscienza che il disegno storico della Provvidenza è unico per tutti egualmente chiamati a attuare le proprie preferenze e felicità nella partecipazione alla vita di Dio nel tempo e nella eternità; che in esso tutti i valori dell'ordine temporale sono ordinati al fine soprannaturale ed ultimo; e che ogni uomo vive coscientemente o meno in questa vocazione e quindi in questa esigenza di apporto della Grazia per realizzare pienamente e costantemente ogni realtà terrestre nella specifica natura.

In tal senso il Concilio tiene a mettere in evidenza che è importante che «i laici siano istruiti sul vero significato e valore dei beni temporali in se stessi» (AA 31).

La storia profana. Il mondo non solo va accolto educandosi a un autentico rispetto della sua realtà e valore proprio, ma altresì educandosi a coglierne la complessa dinamica storica. Il mondo profano infatti ha una «sua storia» (GS 1), un suo evolversi e un suo costruirsi nella storia. L'attuale evoluzione del mondo» (GS 3) presenta caratteristicamente «profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo» (GS 4). Si pongono così nuove difficoltà nell'«identificare realmente i valori perenni e... armonizzarli dovutamente con quelli che man mano si scoprono» (GS 4). Questa storia profana è risultante sia dallo sviluppo della stessa realtà cosmica delle «cose (nella) loro mutabilità ed evoluzione» secondo le loro leggi, sia dal molteplice frutto della «intelligenza e... attività creativa dell'uomo» (GS 4). La storia del progresso terreno

bontà, e nelle loro leggi proprie e loro ordine» (GS 36). Anche la Costituzione sulla Chiesa invita a «riconoscere la natura intima di ogni creatura, il suo valore» (LG 36). Il Decreto sull'apostolato dei laici specifica con maggiore insistenza: «tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un valore proprio riposto in esse da Dio sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l'ordine temporale» (AA 7). Questa affermazione viene confermata con le parole del Genesi: «e Iddio vide tutte le cose che aveva fatto ed erano assai buone» (Gen. 1, 31).

Ne consegue l'affermazione della legittima autonomia che va rettemente riconosciuta alle realtà terrene: «per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società han-

no leggi e valori propri che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare ed ordinare» (GS 36). Si osserverà facilmente che anche in questo caso si rivela la convergenza tra l'esigenza della ragione ed esperienza umana e la indicazione che emerge dalla fede: «si tratta di una esigenza legittima che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore» (GS 36).

In tal senso il Concilio tiene a mettere in evidenza che è importante che «i laici siano istruiti sul vero significato e valore dei beni temporali in se stessi» (AA 31).

La storia profana.

Il mondo non solo va accolto educandosi a un autentico rispetto della sua realtà e valore proprio, ma altresì educandosi a coglierne la complessa dinamica storica. Il mondo profano infatti ha una «sua storia» (GS 1), un suo evolversi e un suo costruirsi nella storia. L'attuale evoluzione del mondo» (GS 3) presenta caratteristicamente «profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo» (GS 4). Si pongono così nuove difficoltà nell'«identificare realmente i valori perenni e... armonizzarli dovutamente con quelli che man mano si scoprono» (GS 4). Questa storia profana è risultante sia dallo sviluppo della stessa realtà cosmica delle «cose (nella) loro mutabilità ed evoluzione» secondo le loro leggi, sia dal molteplice frutto della «intelligenza e... attività creativa dell'uomo» (GS 4). La storia del progresso terreno

Con questo numero iniziamo a pubblicare del materiale sistemato in modo da servire ad un approfondimento nei nostri gruppi.

Sui prossimi numeri seguiranno i seguenti punti:

- ★ Scoperta del valore autenticamente umano in ogni espressione dell'ordine temporale.
- ★ Comprendere e vivere il valore pienamente cristiano che può assumere ogni espressione dell'ordine temporale.
- ★ Agire nell'ordine temporale in positivo e disinteressato servizio.

(GS 39) è storia delle conquiste della scienza, della tecnica, del pensiero umano. La storia va obiettivamente considerata nel suo dinamismo secondo la molteplicità dei fattori e degli effetti interdipendenti tenendo presente particolarmente che «l'umanità vive oggi un periodo nuovo nella sua storia, caratterizzata da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo» (GS 4). Provocati dall'uomo stesso si ripercuotono su i suoi giudizi e desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare ed agire sia nei confronti delle cose che degli uomini (GS 4).

Si parla di storia profana e terrestre distinguendola dalla storia della salvezza per sottolineare una distinzione che predisponga alla constatazione della universale vocazione del mondo alla salvezza e alla comprensione del rapporto e innesto iniziale

nella storia e della compenetrazione finale tra città terrene e città celeste ed eterna, non certo per favorire una concezione puramente terrestre della storia. Anzi la Costituzione desidera apertamente superare il pericolo crescente di una concezione ateistica del mondo e della storia e ne parla con esplicita trattazione alla fine del capitolo primo della prima parte (nn. 19-21).

Un mondo da costruire in se stesso: valore delle scienze e tecniche e della competenza ed esperienza.

Il mondo si presenta come un «mondo da costruire» (GS 93). Il compito della «costruzione del mondo» (GS 92), si realizza «nel retto uso delle cose e nell'organizzazione delle istituzioni» (AA 31). Si tratta di garantire il progresso terreno (GS 39) e di concorrere a «fare» la storia del genere umano (GS 2). Tutto ciò è affidato

IL CONGRESSO MONDIALE DI PAX ROMANA

Dal 22 al 28 luglio 1966 si svolgerà a Lione (Francia) il XXVI Congresso Mondiale di Pax Romana sul tema «Nuove responsabilità dei laici nella chiesa post-conciliare».

Programma:

Venerdì 22
Ore 18: Messa celebrata nella Chiesa di S. Martin d'Ainay da S.E. il Card. Villot, primate di Francia. Ore 20,30: Conferenza del R.P. Congar o.p.

Sabato 23, Domenica 24, Lunedì 25
Messa quotidiana; Conferenza al mattino e al pomeriggio.

Martedì 26
Ore 9,30: Escursione e visita alla comunità protestante di Talzé. Ore 20,30: Prima riunione dedicata alle differenti sessioni MIIC-MIEC.

Mercoledì 27
Gruppi di discussione «Pax Romana alla luce dell'aggiornamento post-conciliare».

Giovedì 28
Ore 9,30: Assemblea statutaria. Ore 18: Messa di chiusura al convento della Tourette.

Le iscrizioni si chiuderanno improrogabilmente il 15 giugno p.v. Indirizzare a: Centre Catholique des Intellectuels français 61, Rue Madame, Paris VI.

anzitutto a quella obiettiva conoscenza dei «beni e valori della natura... con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo, procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la sua conoscenza e il lavoro» (GS 53).

Alla obiettiva accoglienza del mondo nei suoi valori e nella sua storia segue la coerente valorizzazione delle scienze e delle tecniche: «L'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare... le cose create e le stesse società (che) hanno leggi e valori propri» (GS 36).

Si inserisce a questo punto gran parte di quanto sviluppato nel capitolo II della seconda parte della Costituzione pastorale con riferimento al «grandioso sviluppo delle scienze naturali ed umane

anche sociali» (GS 54) che si svolgono sul piano della ricerca sperimentale nei vari oggetti del mondo della natura materiale e della realtà umana, e che si elevano alla creatività nel pensiero matematico e filosofico o nell'alta creatività dell'arte (cfr. GS 57), ovvero con «le scienze storiche giovani assai a far considerare le cose sotto l'aspetto della loro mutabilità ed evoluzione» (GS 54).

Tra i «valori positivi» del mondo dunque «si annoverano lo studio delle scienze e la rigorosa fedeltà al vero nell'indagine scientifica» (GS 57).

Consequentemente anche per la ricerca umana si afferma il riconoscimento della giusta autonomia: «scaturendo dalla natura ragionevole e sociale dell'uomo, ha un incessante bisogno della giusta libertà per svilupparsi e le si deve riconoscere la legittima possibilità di esercizio autonomo secondo i propri principi» (GS 59).

Il Concilio Vaticano II si è voluto richiamare alla precedente dichiarazione del Concilio Vaticano I che «esistono due ordini di conoscenza "distinti", cioè quello della fede e quello della ragione» (GS 59). Riferendosi alle conoscenze della ragione si è riconosciuto esplicitamente la legittimità del fatto che «le arti e le discipline umane si servano nell'ambito proprio a ciascuna di propri principi e di un proprio metodo» (GS 59; cfr. anche GS 36). Riconoscendo questa giusta libertà «la Chiesa è venuta a riaffermare la legittima autonomia... specialmente per le scienze» (GS 59).

Tale affermazione dell'uso della ragione nel suo valore in ordine ai diversi oggetti del mondo terrestre da conoscere, usare, ordinare e sviluppare secondo la propria natura si allarga ai gradi diversi di responsabilità che ciascun uomo anche più semplice ha nel vivere ed agire nel mondo secondo i vari suoi aspetti e le sue diverse istituzioni. In questo senso si afferma per tutti, e non solo per l'uomo di scienza, il dovere di agire «secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità» quando si tratti di «instaurazione dell'ordine temporale» (AA 7).

Di qui il principio che «l'ordine temporale deve essere instaurato in modo che nel rispetto integrale delle leggi sue proprie... sia adattato alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli» (AA 7). Il primo impegno di coerente presenza nel mondo chiede la competenza e il rispetto degli elementi obiettivi che il mondo stesso offre. Solo così si può collaborare a costruire e condurre al suo fine il mondo.

Il richiamo al fatto che «l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze e il metodo propri di ogni singola scienza o arte», le leggi proprie e l'ordine della natura, afferma la distinzione tra il piano della «legittima autonomia della scienza» (GS 36) e il successivo elevarsi a valutazioni critiche e giustificazioni più profonde e di valore universale della cultura umana, fino ad aprirsi alla Sapienza sulla base della Parola rivelata. Anche qui si avverte che «chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà anche senza avvertirlo viene come condotto dalla mano di Dio il quale mantenendo in esistenza tutte le cose fa che siano quello che sono» (GS 36).

Agostino Ferrari-Toniolo

(Continua)

La Pentecoste continua

PAPA Giovanni chiamò più volte «nuova Pentecoste» il Concilio che fu ispirato a convocare perché sapeva bene che lo Spirito ritorna continuamente nella Chiesa e nel cristiano. Per meditare su questa presenza dello Spirito nella Chiesa non troviamo consiglio migliore da dare al lettore che quello di leggere in questo tempo gli Atti degli Apostoli, storia teologica della Chiesa appena nata. Questo libro, che qualcuno ha definito «Vangelo dello Spirito Santo» (non per nulla è la continuazione del Vangelo di S. Luca che più di tutti parla dello Spirito Santo), racconta cinque effusioni collettive dello Spirito su Apostoli e fedeli. Confrontando questi cinque racconti possiamo vedere, in qualche misura, il modo col quale lo Spirito di Dio continua ad animare la Chiesa di Cristo.

(Qui ci si limita, per ragioni di spazio, a ricordare appena per grandi linee i cinque passi degli Atti di cui si presuppone la lettura recente e attenta, ed a riferire soltanto i risultati dell'analisi di ciascuno di essi e del confronto fra i loro elementi, analisi e confronto che ognuno potrà fare anche su una buona traduzione italiana probabilmente migliorando questo studio e certamente ricevendo doni spirituali dall'esplorare ogni parola ispirata. Per le stesse ragioni si tralasciano quasi tutte le citazioni).

Capitoli 2 e 3: è il racconto della Pentecoste, la prima fondamentale effusione. Sugli Apostoli in preghiera lo Spirito scende con potenza e tutti ne sono ripieni, così da poter prodigiosamente parlare e annunciare le grandezze di Dio; Pietro spiega che questa è la realizzazione dell'antica promessa divina di una nuova alleanza interiore e che lo Spirito è dato largamente; egli continua predicando la Risurrezione di Cristo, avvenimento dal quale dipende la nuova economia religiosa. La predicazione di Cristo nello Spirito suscita pentimento e disponibilità negli ascoltatori: chi accoglie la parola ed è battezzato in Cristo per la remissione dei peccati, riceve lo Spirito Santo.

La Chiesa vive ora unita nella fede attorno agli Apostoli, nella carità, nell'Eucarestia e nelle preghiere; gli Apostoli compiono segni e miracoli; tutti i credenti vivono in comunità e mettono in comune i beni dando a ciascuno secondo il suo bisogno, sono nella gioia, lodano Dio e godono la simpatia di tutti. Uno di questi miracoli è la guarigione dello storpio della Porta Bella, che Pietro spiega come segno della forza di Cristo Risorto; egli invita poi di nuovo alla penitenza e molti, udita la parola, credono (4, 4).

4, 24-35: lo Spirito Santo scende nuovamente sugli Apostoli a rafforzarli nelle prime persecuzioni che la Chiesa deve subire. Anche ora

essi stanno pregando per avere la forza di annunciare con franchezza e coraggio la parola di Dio, accompagnati da segni e miracoli; lo Spirito viene con potenza e tutti ne sono ripieni; essi ora annunciano con franchezza la parola di Dio. Anche dopo questa effusione è descritta la vita della Chiesa: un cuor solo ed un'anima sola, tutto in comune, gli Apostoli testimoniano con gran forza la Risurrezione di Cristo, c'è in tutti una grande grazia. Anche ora seguono nuovi miracoli, nuova predicazione, nuova testimonianza a Cristo Risorto resa insieme allo Spirito Santo e nuovi credenti (tutto cap. 5 e 6,1).

8, 15-17: dopo l'elezione dei diaconi e il martirio di Stefano, i fedeli usciti da Gerusalemme per una grande persecuzione annunciano Cristo ai Samaritani i quali credono. Saputo ciò gli Apostoli inviano due di loro, Pietro e Giovanni, i quali pregano per i Samaritani affinché ricevano lo Spirito Santo quindi impongono loro le mani e quelli ricevono lo Spirito Santo. Pietro deve respingere l'offerta di denaro di Simone Mago che voleva comprare questo potere ed afferma che il dono di Dio non si può acquistare col denaro (8, 18-20).

«Dopo essere stato esaltato dalla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, Gesù ha diffuso questo Spirito, che voi vedete e ascoltate». (Atti, 2, 33).

Capitolo 10: l'orizzonte dello Spirito e della Chiesa si allarga ancora. Un giorno, Dio, che aveva fatto dire a Pietro: «La promessa (dello Spirito Santo) è per voi, per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti il Signore Dio nostro ne chiamerà» (2, 39), dispone che, mediante lo stesso Pietro, il suo Spirito si diffonda anche sopra le Genti. Cornelio è uomo che prega e lo troviamo in preghiera all'inizio di questo episodio; egli ed i suoi sono pronti ad ascoltare la parola di Dio; alla predicazione di Pietro lo Spirito Santo discende direttamente su tutti quelli che ascoltano, questa volta senza imposizione delle mani, ma per virtù della predicazione apostolica accolta con fede; anche per questi Gentili il segno che lo Spirito è in loro è che parlano e glorificano Dio.

19, 1-6: infine, lo Spirito si effonde anche su alcuni discepoli di Giovanni Battista incontrati da Paolo ad Efeso. Dopo i Gentili, essi rappresentano gli Ebrei che attendono e non conoscono ancora la nuova alleanza nello Spirito dato da Cristo. Essi hanno fatto penitenza seguendo Giovanni e credo-

no a Paolo che annuncia Gesù; essi sono battezzati e Paolo impone loro le mani e così lo Spirito scende sopra di essi; anch'essi parlano e prefetizzano.

In tutte queste «venute» dello Spirito sulla Chiesa si ritrovano alcuni elementi costanti, che devono dunque rappresentare l'iter normale attraverso cui lo Spirito viene e agisce nella Chiesa.

1. - La preghiera: fatta insieme, unanime, assidua; preghiera per ottenere la capacità di testimoniare Cristo, cioè di vivere come lui e farlo conoscere. «Se dunque voi che siete cattivi sapete dare ai vostri figli cose buone, quanto più il Padre del cielo darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono!» (Luca 11, 13).

2. - La fede, la prontezza ad ascoltare la parola di Dio.

3. - Il pentimento dei peccati, che Cristo perdona.

4. - Talora lo Spirito Santo discende direttamente. Altre volte viene per l'imposizione delle mani da parte degli Apostoli o per il Battesimo o per la predicazione di Cristo ricevuta con fede. Egli è sempre dono dato da Dio, che si comunica anche da chi lo ha ricevuto agli altri, specialmente attraverso il mistero apostolico.

5. - Lo Spirito Santo riempie coloro che visita.

6. - E' dato largamente, a tutti quelli che credono, da qualunque popolo vengano, giovani e vecchi, grandi e piccoli, apostoli e semplici fedeli.

7. - Egli dà la forza, anche di fronte alla persecuzione, di parlare e proclamare le opere di Dio e predicare Cristo Risorto, e così si comunica a chi riceve l'annuncio.

8. - Egli illumina gli avvenimenti, rivela il senso della storia che preparava questo presente, perché è l'adempimento delle profezie e delle attese.

9. - Lo Spirito Santo non si manifesta solo in potenza, in segni prodigiosi che fa compiere agli Apostoli, ma dà luogo a quella quotidiana intensa vita della Chiesa che è «sommario» degli Atti (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16) ci delineano rapidamente: unità profonda in tutto, serenità, lode di Dio, ammirazione da parte di tutti.

E' così che anche oggi Dio, specialmente nella Pentecoste, vuole trovare la Chiesa per riempirla del suo Spirito e realizzarne sempre più pienamente la vocazione che è di essere comunità profetica nello Spirito. Comunità raccolta nella carità e nell'ascolto di Dio che parla in Cristo. Profetica perché loda e magnifica Dio e annuncia al mondo la salvezza in Cristo Risorto. Nello Spirito perché la sua unica virtù è in Lui, vita forza amore di Dio.

«La Chiesa... aveva pace e si edificava e camminava nel timore del Signore ed era piena della consolazione dello Spirito Santo» (9, 31).

«I discepoli erano pieni di gioia e di Spirito Santo» (13, 52).

Enrico Peyretti

Cristianesimo e filosofia

SE il rapporto tra cristianesimo e filosofia è un problema di ogni momento della storia, oggi, in modo particolare, tale rapporto è diventato il problema, proprio in conseguenza della attuale situazione filosofica contemporanea (problematicismo o filosofia della crisi) che dissolve e denunzia quanto di cristiano il pensiero moderno ha ereditato, sentenziando, finalmente, il «tramonto della civiltà cristiana». Quel residuo teologico e cristiano che ancora pervade, più o meno, gli epigoni del romanticismo, è caduto. In altri termini il cristianesimo è oggi coinvolto nella medesima crisi che avvolge il pensiero moderno che della verità cristiana si è fatto erede ed interprete autentico.

Ma, vedremo, proprio in questa presunta eredità cristiana è tutto il problema e l'equivoco del pensiero moderno e del tramonto del cristianesimo, decantato dal pensiero contemporaneo. A tal proposito valgono qui, pur analogamente, i rilievi spesso avanzati circa l'equivoco dell'antimetafisicismo contemporaneo che, denunziando la morte della metafisica, ha barattato la critica della metafisica razionalistica come critica tout court ad ogni metafisica, quasi che questa fosse rappresentata essenzialmente dal tipo razionalistico. Similmente si ammette che la critica al cristianesimo (ra-

la progressiva mortificazione del cristianesimo il passaggio hegeliano. Per Hegel la filosofia è la celebrazione e il potenziamento pieno della religione. Ma proprio in questo trionfo si consuma il «superamento» del cristianesimo. Dio muore, e una volta per sempre. La ragione pervenuta alla piena espansione di sé è la liberazione dal momento religioso, come tale da superare. La eliminazione della religione è la soppressione insieme della trascendenza e del sacro e la negazione del mistero dell'essere e, quindi, dissoluzione di ogni mistero cristiano. Non rimane che la trascrizione, in termini razionali della dommatica cristiana secondo l'imperativo metodologico della teologia razionalistica: «dogmata fidei in veritates rationales convertenda sunt». La filosofia diventa sempre più radicale eliminazione dalla alienazione religiosa e teologica, momento meramente antirazionale, dommatico della coscienza umana.

Ma la superba razionalizzazione hegeliana della storia e dell'universo ha nelle

nalmente proclama, ma che nulla di positivo sentenzia sul senso totale dell'uomo e della vita. Quindi crisi del pensiero moderno e, con questo, crisi del cristianesimo.

Ma qual è il significato di questa crisi? Definitiva morte di Dio e del cristianesimo oppure epilogo nullistico di un cristianesimo razionalistico e di una religiosità secolarizzata? Questo interrogativo è diventato ineludibile perché costitutivo della nostra situazione storica la quale deve decidere in rapporto a Cristo. Il problema «cristianesimo o anticristianesimo» è il dilemma fondamentale del nostro tempo.

La risposta, credo, è implicita nel significato stesso del problematicismo come denuncia e crisi del presupposto immanentistico-razionalistico moderno. Il togliimento di questo presupposto è insieme la liquidazione del cristianesimo razionalistico, che viene così liberato dalla corrosiva secolarizzazione e restituito alla sua vera ed originaria trascendenza sul mondo e sull'uomo. Questa liberazione presuppone la distinzione tra cristianesimo autentico e cristianesimo razionalistico, distinzione che il problematicista o il pensatore moderno in genere, non concede, ritenendo assorbito dalla filosofia moderna quanto di valido il cristianesimo premoderno conteneva.

Ma qual è la posizione del pensiero contemporaneo di fronte all'epilogo problematicistico? Innanzi tutto, lo stesso problematicismo che accetta la dissoluzione dialettica del cristianesimo tradizionale operata dall'idealismo, sviluppa l'esigenza dialettica fino a coinvolgere la stessa metafisica idealistica che della carica teologica cristiana ancora vive. Ma in questo dissolvimento dell'immanentismo teologico si riapre il problema del senso del tutto e dell'uomo, anche se, per il problematicista, non se ne intravede ancora soluzione alcuna.

Quali sono le filosofie contemporanee che si pongono come superamento della situazione problematicistica? E quale il nuovo rapporto tra queste filosofie e il cristianesimo? Due ci sembrano le proposte fondamentali: la «filosofia nella fede» e la «filosofia verso la fede».

a) Già Kierkegaard aveva opposto alla dissoluzione hegeliana del cristianesimo la superiorità di questo nei riguardi della filosofia che nulla può circa la fede e il cristianesimo. Questa impotenza della filosofia nei riguardi del cristianesimo è dovuta alla originarietà della stessa esperienza cristiana che si pone su di un piano qualitativamente diverso e, meglio ancora, eterogeneo rispetto a quello filosofico e razionale. La via della ragione e della filosofia speculativa non può non concludere ad Hegel. Ma il cristianesimo e la fede sono su di un piano essenzialmente irrelato e disparato. Questa posizione, che ha precedenti storici di

primo piano, ritorna, nel pensiero contemporaneo, come via di uscita dalle impasse problematicistiche. Possiamo schematizzarla in due momenti fondamentali: uno negativo (*pars destruens*) che affida alla ragione il compito di pensare all'interno ed alla luce della fede e della esperienza cristiana.

In primo luogo, il filosofo cristiano non può porsi seriamente la «domanda filosofica» che, in quanto radicale, porta con sé la totale «messa in questione» del questionante e conseguentemente se questo è credente, della stessa fede. Il cristiano non può ricercare e dubitare di tutto se non con una finzione (*als ob*, come se non credesse). In secondo luogo, la ragione metafisica non può costruire una risposta criticamente valida perché cade, nel voler risalire al senso originario dell'essere, in un delirio analitico senza fondo oppure si illude di attingere il fondamento con un discorso metafisico definito da una dialettica inferenziale puramente formalistica ed astratta.

Il cristiano non può partire che dalla propria esperienza religiosa ed attuare, nei riguardi di questa, quella penetrazione noetica che la tradizione cristiana ha riassunto nell'atteggiamento della *fides quaerens intellectum*. All'interno della fede, il cristiano, può sviluppare la penetrazione razionale della propria esperienza sacrale attraverso lo strutturarsi di una autentica *filosofia della storia*, di una *logica della testimonianza*, di una *fenomenologia della esperienza religiosa*. Di fronte al problematicista il cristiano può opporre la sua esperienza religiosa (che il problematicista non può escludere) e, di conseguenza, comprendere, pensare, penetrare tale esperienza nella quale si manifesta all'uomo nel tempo la presenza soprastorica del sacro. Al credente, che pensa la propria fede, spetta, appunto, tradurre neologicamente ed esprimere, secondo il proprio tempo tale presenza meta-storica. In questa prospettiva la filosofia è quanto mai essenzialmente ed intrinsecamente cristiana, tanto che se non è cristiana trapassa nel problematicismo, cioè in una non-filosofia, se filosofia è posizione radicale del vero.

Tale prospettiva filosofica, che nel problematicismo come esclusione di una risposta metafisica ha un presupposto condizionante, può porsi come impegno della ragione all'interno della fede, ma non può assolutizzare il proprio presupposto problematicistico, senza cadere in una contraddittoria posizione di problematicismo trascendentale o definitivo. Il problematicista può dire solo «non so», giammai, senza autoeliminazione, «non posso sapere». Questa «impossibilità» di sapere sarebbe già una definizione assoluta e metafisica della ragione umana. L'impegno, pertanto, della ragione all'interno della fede, non

può essere esclusione di una prospettiva metafisica (anche se di fatto ancora la si ignora), ma solo scelta di una via che persegue colui che fede ed esperienza religiosa possiede.

L'esperienza religiosa della fede non può porsi come assolutamente eterogenea ed irrelata a quella fondamentale religiosità costitutiva dell'umano in quanto essenziale apertura al trascendente. Problematicizzare definitivamente la ragione vuol dire precludere anche la funzione positiva di questa all'interno stesso del sacro, non essendoci più alcun ordine tra i due piani, ma soltanto assoluta dicotomia. Non si vede infatti, in tale posizione, come la ragione sia potente nei riguardi del sacro quando questo attinge la sfera del fondamento circa il quale la ragione nulla può. Come ospitare all'interno del sacro qualcosa che ne è completamente al di fuori o al di sotto?

Non si vuole escludere il ruolo e il compito della ragione che pensa all'interno della fede (che è poi la situazione della «teologia»), ma solo escludere, perché contraddittoria, la asserita assoluta incapacità della ragione a risolvere il problema metafisico. La ragione, al più, può assumere coerentemente solo un atteggiamento di sincero «non so», che non esclude, in quanto situazionale, il «posso sapere».

b) L'impossibilità di assolutizzare il problematicismo sollecita la ragione a costruire criticamente una risposta alla «domanda radicale», una risposta che, dopo la lezione fallimentare dell'immanentismo razionalistico moderno, deve evitare sia la astrattezza naturalistico-razionalistica sia l'angustia problematicistica che della prima, poi, è la logica conseguenza e porsi come apertura essenziale al mistero ontologico a sua volta aperto al mistero cristiano. E' la risposta di una filosofia aperta alla fede.

Una filosofia autenticamente razionale deve sollecitare il pensiero ad una rigorosa affermazione della trascendenza metafisica dell'essere e, nello stesso tempo, ad un linguaggio che rispetti tale trascendenza. «Linguaggio ed essere» rimane il problema fondamentale della rinascita metafisica contemporanea, che è sospinta, in forza della crisi contemporanea, verso un antirazionalismo e un antinaturalismo. Innanzi tutto, antirazionalismo. L'essere non si risolve in un concetto né la mediazione metafisica è un processo noetico puramente formale. Ma sia la comprensione dell'essere come la mediazione operano su un apparire originario dell'essere all'uomo (*Dasein*) che diviene il luogo di una riflessione radicale dove il senso di tale apertura estatica a l'essere viene ricompreso. Questo darsi originario dell'apertura è la «verità», come svelamento che l'uomo vive (anche se non sempre ne diviene consapevole) nella sua esistenza. La verità, dal punto di vista apofantico o giudicativo è incontrovertibilità. Ma il momento predicativo rimanda a quello antepredicativo dove la verità è lo stesso originario manifestarsi dell'uomo come apertura all'essere in quanto essere. Ma affinché

Enrico Nicoletti

(Continua a pagina 8)



zionalistico) rappresenti la critica al cristianesimo come tale. Ma proprio qui si vede l'equivoco e qui sorge, pertanto, la domanda essenziale: il cristianesimo, che nel pensiero contemporaneo è caduto in crisi, è espressione del vero logo cristiano oppure si deve pensare che è in crisi qualcosa che cristianesimo non è, ma, piuttosto, solo contraffazione razionalistico-naturalistica scaturita dall'immanentismo del pensiero moderno?

Fondamentale rimane nel

proprie viscere il tarlo della dialettica che irresistibilmente corrode ogni residuo intellettuale. Comincia a cadere, così, quella trascrizione razionalistica del cristianesimo che nello hegelismo aveva trovato la più grandiosa e suggestiva versione secolarizzata. La progressiva riforma della dialettica hegeliana condurrà sempre più al superamento della componente teologico-cristiana della filosofia di Hegel e delle posteriori filosofie criptoteologiche fino al problematicismo che tale liberazione fi-

Le responsabilità di ciascuno

(Continua da pagina 1)
costanze per sentire più viva la doverosità di un impegno serio e continuo da parte di tutti coloro, uomini politici e di cultura, professori e studenti, che hanno responsabilità di promozione e di direzione della vita degli Atenei. E non ci sembra giusto né serio ricordarsi solo in queste circostanze che i gravi problemi della nostra scuola, sono ancora irrisolti, che esiste un progetto di riforma dell'Università presentato da oltre un anno al Parlamento. Così pure è segno di una non sufficiente maturità il ricordarsi da parte di tanti che esistono gli Organismi Rappresentativi solo quando si promuovono agitazioni, scioperi, occupazioni di facoltà. E sono ugualmente da criticare le carenze della Rappresentanza nell'offrire occasioni che sollecitino all'impegno di riflessione e di azione tutti gli studenti.

Ma occorre raccogliere la lezione.

Gli avvenimenti di questi giorni ci manifestano l'urgenza di rendere effettivamente autonoma l'Università, giungendo alla responsabilizzazione di tutte le componenti del mondo universitario attraverso un autogoverno che consenta a ciascuno di svolgere attivamente il proprio ruolo. Tale autonomia e tale autogoverno sono strettamente connessi e condizionati alla realizzazione di una sostanziale democratizzazione delle strutture, della vita e del costume delle nostre Università: questo non solo per consentire agli studenti di essere presenti in tutti i momenti di vita dell'istituto universitario (dunque anche in quelli di gestione) ma per permettere ad ogni studente di formarsi in una comunità di studio che sia effettivamente scuola di vita civile e democratica, luogo ed occasione per la formazione di una retta coscienza sociale.

Questa è un'occasione triste, ma che non va perduta per un serio esame di coscienza soprattutto da parte di chi ha funzioni di primaria importanza: così in particolare per l'Ateneo romano il corpo accademico (e non il solo Rettore dimissionario) dovrebbe chiedersi fino a che punto ha creduto (non diciamo neppure «ha favorito») ad una presenza attiva degli studenti nell'Università o fino a che punto invece ha guardato ad essa con occhio scettico come a qualcosa di velleitario e di inutile.

E' ancora dagli avvenimenti di questi giorni che vediamo riconfermata la necessità di un impegno della Rappresentanza, libero dalle strumentalizzazioni partitiche, nell'approfondimento e nella autonomia, serena ed obiettiva presa di posizione sui problemi centrali dello istituto universitario: l'adeguamento dei piani di studio alle richieste della società odierna per il conseguimento di una nuova vitalità culturale; il rinnovamento delle strutture di fronte al crescente numero degli studenti ed alle moderne esigenze dell'insegna-

mento e della ricerca scientifica; il problema del diritto allo studio. Su queste cose, su questi contenuti bisogna richiamare l'impegno di tutti e in base ad essi valutare l'opera di chi in questi giorni ha parlato, manifestato, deplorato, perché certo se l'impegno mancasse o se fosse insufficiente, dovremmo stimare poco sincero il dolore, o almeno poco profondo.

Ma in questi giorni, dalle molteplici iniziative prese dagli universitari di Roma e di tutta Italia (pacifiche ed ordinate occupazioni di facoltà, dibattiti, documenti, manifestazioni varie di solidarietà) si può trarre conferma di una certa sensibilità e di una certa attenzione degli studenti verso i problemi della vita universitaria. Risulta chiaro, però, il limite intrinseco di un'azione di emergenza che nasce in circostanze eccezionali.

In realtà la sensibilità e

re occasioni e contenuti di formazione per gli universitari di fronte ai problemi fondamentali dell'istruzione superiore, della preparazione professionale, di fronte ai più grandi problemi della nostra società.

L'associazionismo universitario è oggi per una serie di ragioni in una profonda crisi, ma ora più che mai si sente la necessità di garantire agli studenti momenti di riflessione, di formazione e di impegno concreto che debbono complementare ed animare di ideali quella preparazione scientifica e professionale che essi ricevono nello studio universitario.

Le associazioni sono momento insostituibile, accanto agli altri della vita delle nostre comunità universitarie, per la formazione delle coscienze e non possono abdicare a cuor leggero a questa loro responsabilità, o peggio in qualche maniera favorire occasioni diseducative di comportamento anticulturale, antidemocratico ed incivile.

Assolvendo al loro proprio



«In faccia alla morte l'enigma della condizione umana diviene sommo... Ma l'istinto del cuore lo fa giudicare rettamente, quando aborrisce e respinge l'idea di una totale rovina e di un annientamento definitivo della sua persona. Il germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile com'è alla sola ma-

teria, insorga contro la morte» (Costit. pastor. n. 18).

Queste parole del Concilio ci sono venute quasi spontaneamente alla mente dinanzi alla tomba da poco apertasi per custodire, nell'attesa della resurrezione finale, il corpo esangue di un giovane, di un nostro compagno, che come noi ha vissuto nella Università e per l'Università. E ci sono sembrate le uniche capaci di interpretare ed esprimere la nostra commossa partecipazione al profondo dolore dei genitori e dei familiari, all'universale cordoglio di tutti gli uomini di buona volontà che hanno sofferto per il triste avvenimento. A tutti ricordiamo le parole paoline: «Fratelli... non abbiate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza» (I tess. 4, 13).

Ed è, nel fondamento della Fede e nella luce della Speranza cristiana, che auspichiamo che il sacri-

l'attenzione che in tali circostanze si manifestano rimangono fatti episodici e forse senza grande incidenza se non sono valorizzati ed indirizzati dall'attività degli organismi rappresentativi e delle associazioni che con diversi compiti operano in Università. Attività che deve essere continua e seria; preoccupata di offri-

compito, i vari gruppi daranno un indispensabile contributo alla costituzione di una effettiva comunità universitaria, in cui la convivenza sia caratterizzata dal rispetto vicendevole, dalla volontà di dialogare e di crescere insieme, di promuovere i valori della cultura e della democrazia.

Cristianesimo e filosofia

(Continuaz. dalla 7. pag.)

il termine di questa apertura non rimanga una espressione puramente formale e vuota di significato, il pensiero umano deve riflettere sul proprio esercizio totale (giudizio, scelta, creazione artistica, tecnica, scienza, ecc.) e risalire alle condizioni ultime di possibilità che in queste operazioni sono implicite. Risultato ne sarà la ricomprensione dell'uomo come apertura alla trascendenza e, insieme, svelamento del senso stesso di questa. Questa analisi trascendentale è insieme fenomenologia e mediazione; fenomenologia che implica mediazione e mediazione immanente al fenomenologico.

L'altro pericolo da evitare è il naturalismo per il quale l'esperienza integrale umana viene impoverita, falsata e declassata ad una certa forma di esperienza che ha come oggetto il mondo fisico e materiale. Anche qui il rispetto adeguato dell'esperienza umana è il punto di partenza corretto del filosofare

mo in un linguaggio eclissante, puramente formale, naturalistico, cosistico, nozionistico, nel quale il verbalismo riveste la mancanza di un autentico contenuto di verità.

Altra conseguenza del razionalismo nel pensiero filosofico e teologico cristiano è l'assolutizzazione dei concetti astratti e la caduta della tensione tra esperienza e concetto, tra divenire ed essere, tra storia e verità, ecc. Donde una tipica mentalità integralista e conservatrice che accompagna sempre ogni forma di razionalismo, come, d'altro canto, la frenesia dell'innovazione e dell'effimero è l'inevitabile atteggiamento di chi ha la inquietezza per il divenire. Atteggiamento astratto quanto il primo. La tensione di storia e verità, di tempo ed eterno è la situazione dell'uomo, prima che del filosofo e del teologo, che è consapevole della propria natura come essenziale riferirsi all'eterno nel tempo.

Il riconoscimento della trascendenza dell'essere come mistero (impossibilità di una assoluta identità, nell'uomo, di essere e pensiero, di essere ed amore) è già anche implicita affermazione del sacro il quale nell'esperienza cristiana si approfondisce e si determina come rapporto a Dio Trinità nel Verbo Incarnato. Determinazione che si iscrive nella precedente, elevandola ad un rapporto più intimo col Mistero.

L'esperienza cristiana del sacro non è più, come nella «filosofia nella fede», qualcosa che non ha alcun rapporto con l'esperienza religiosa umana, ma è una nuova e più originaria determinazione di quella esperienza fondamentale, già per sé sacrale. Anche i rispettivi linguaggi, non sono più eterogenei, ma analoghi. I valori naturali non sono irrelati a quelli soprannaturali e viceversa, ma complementari e ordinati.

Evidentemente è facile la tentazione razionalistica di attenuare le distinzioni oppure quella naturalistica di cosalizzare e fisicizzare ogni contenuto sacrale. Qui veramente si afferma l'impegno del filosofo cristiano (e, sulla fede, del teologo cristiano) di autenticare l'esperienza del sacro liberandola o, come si suol dire, demitizzandola da espressioni e rappresentazioni che non le corrispondono o, ancor più, le si oppongono alterandone la presenza e il significato. E' il perenne ed inevitabile compito storico di rapportarsi autenticamente alla Verità, al Bene, liberandosi dal peso di una tradizione non poche volte inautentica e deviante, perché non più attuale. Questo proiettarsi del cristiano nel futuro è un liberarsi dalla falsa tradizione e un liberare quella vera da ciò che originario e immutabile non è.

Il ritorno a pensare e ad amare autenticamente l'Essere, è il destino di ogni momento della storia e di ogni persona. Vocazione umana ed insieme cristiana che si consuma nell'incontro con Cristo.

c. n.

poteri non devono che assicurare «le condizioni e i sussidi atti a promuovere la vita culturale, senza stornare la cultura dal proprio fine costringendola a servire il potere politico o quello economico» («Gaudium et spes» n. 59).

Ma si deve altresì avere la consapevolezza che non è questa l'unica libertà da difendere, che molti altri mali minacciano la libertà della persona. Dunque le circostanze considerate, lungi dall'essere ragione di farisaici orgogli, di retorica e di ipocrisia, devono servirci come uno stimolo per la ricerca nella nostra società di ingiustizie patenti o latenti nella struttura dello Stato, nell'assetto sociale, nel costume e nelle mentalità, soprattutto nel mondo della cultura e nelle nostre università. La libertà di ogni persona e la giustizia nei rapporti umani sono realtà così difficili da conseguirsi pienamente in concreto che per esse bisogna lottare in ogni momento con costante intelligenza, senza debolezze ed apriorismi, con lucidità e sincero amore. (p. b.)

Editoriale

(Continua da pagina 1)

lettere sovietiche» («l'Unità» 2 aprile 1966, resoconto dell'intervento di Bodul).

Ed ancora sarebbe particolarmente interessante analizzare alla luce del dibattito congressuale l'altro principio, non si sa se più oscurantista o farsesco, della partiticità della scienza.

Di fronte a questi principi ed ai fatti che inevitabilmente ad essi seguono, si deve opporre la protesta più decisa e ragionata, nella radicata convinzione che la libertà del pensiero e della sua espressione non può essere per nessuna ragione messa in discussione (non certo per la ragione del bene comune che richiede un giusto ordine di beni morali spirituali e materiali, che è violato ogni volta che si priva di spazio vitale la persona) e che i pubblici