

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXII - 30 agosto 1966 - N. 15-16

Direttore: Marcello Reynaud - **Condirettore:** Gino Giraldi - **Direzione e Amministrazione:** Via della Conciliazione, 4-d (Telefoni: 655.621 - 561.948) - **Conto corrente postale numero 1/11870** - **Spedizione in abbonamento postale Gruppo II** Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma - Abb. semplice L. 1.000, speciale L. 850, estero L. 1.300, un numero L. 50, arretrato L. 80. **Autorizz. del Trib. di Roma, n. 4938, Dec. 5-12-1955.** La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Il fondo è da inquadrarsi nella linea celebrativa del settantesimo anno di vita della FUCI. A pag. 3 un contributo per il prossimo convegno di Facoltà. Pubblichiamo a pag. 4 una lettera sugli OO.RR. pervenuta al nostro giornale in risposta all'articolo apparso su Coscienza nel giugno scorso. A pag. 5 un resoconto del congresso mondiale di Pax Romana tenutosi a Lione. A pag. 6-7 pubblichiamo uno studio sui finanziamenti destinati all'Università nel quinquennio in corso. A pag. 9-10-11 la relazione tenuta al convegno di zona del Nord-Est sulle responsabilità del cristiano intellettuale nel periodo post-conciliare. L'editoriale vuole presentare alcune considerazioni sulla rivoluzione culturale dei giovani in Cina. Il servizio fotografico ha ad oggetto delle strutture e vuole essere un contributo « culturale » di « Ricerca » alla riforma statutaria...

La Cina, la "rivoluzione culturale" ed i giovani

E' cosa senza dubbio di notevole difficoltà riuscire a cogliere il vero significato politico di ciò che sta avvenendo in Cina: i commenti dei cosiddetti esperti occidentali di cose cinesi, gli stessi giudizi che tentano di dare i comunisti italiani sono molto diversi e sono la conseguenza, il più delle volte, del rilievo maggiore che si pone su un aspetto della vicenda piuttosto che su un altro.

Lotta di potere, situazione economica negativa, rivalità tra la città e la campagna all'interno; e sul piano internazionale: il ruolo che la Cina vuole giocare in Asia per affermarsi nel mondo dunque lo scontro eterno — su un piano sempre bellicoso — con gli Stati Uniti cioè con il massimo rappresentante dell'imperialismo, la sua polemica con l'URSS — polemica che in questo ultimo periodo ha toccato punte tali da suscitare la irritazione degli stessi dirigenti del PCI — nel contendersi l'ortodossia dei principi rivoluzionari marx-leninisti per la costruzione di una perfetta società comunista, la sua lotta ad oltranza nel Vietnam; sono questi gli elementi che — caratterizzando da tempo la realtà della Cina popolare — devono aver pesato notevolmente sulla scelta fatta dal Comitato Centrale Cinese nella prima quindicina di agosto. Il difficile sta appunto nel dire quale parte essi vi abbiano giocato, e proprio da qui le ipotesi, le congetture varie che abbiamo letto ancora in questi giorni sulla stampa.

Comunque sia però, un aspetto per noi, giovani ed universitari, non può passare inosservato, anzi deve richiedere tutta la nostra attenzione: il moto di agitazione che ha invaso il Paese soprattutto dopo la risoluzione del Comitato Centrale del PCC e che va sotto il nome di « rivoluzione culturale ».

La rivoluzione ha avuto inizio in effetti, qualche mese fa con la chiusura improvvisa delle Università perché diventate — si diceva — centri di « formazione borghese » e con l'invio degli studenti, lasciati liberi dai loro impegni di studio, nelle fabbriche e nei campi. Essa ha avuto e seguita tuttora ad avere delle note che vanno dalla accentuazione di un preoccupante rigurgito nazionalistico — i nomi delle strade e delle insegne scritti in caratteri latini vengono sostituiti; è stato chiesto di cambiare l'inno nazionale con il canto « l'Oriente è rosso »; sono apparsi, tra gli altri, grossi cartelli con ingiurie contro gli stranieri quali non si sentivano più dal 1949 — al rinvigorirsi delle persecuzioni contro le religioni cristiane presenti in scarsa misura nel territorio cinese — le Chiese vengono profanate; si collocano nei templi simboli e personaggi del mondo comunista; un Istituto di Suore a Pechino è stato fatto oggetto, dopo che l'autorità ne aveva ordinato la chiusura, di saccheggio da parte della « guardia rossa ». Né sono mancati aspetti che potrebbero definirsi comici e fanciulleschi se la realtà politica cinese e le ripercussioni che si potrebbero avere nella politica internazionale per un simile atteggiamento, non fossero tanto tragiche e pericolose: come d'altra parte definire la sostituzione del nome della via in cui si trova l'ambasciata sovietica da « Via del Prestigio Crescente » a « Via della lotta contro il revisionismo »? oppure l'altra richiesta che proibisce ai barbieri di tagliare i capelli secondo lo stile occidentale? o l'altra ancora che proibisce la vendita di pesciolini rossi, di uccellini e di souvenirs?

Non poche né di poco conto sarebbero le considerazioni che potrebbero derivare da una riflessione su questo tipo di rivoluzione culturale in un paese comunisticamente avanzato: non a caso, ci sembra, la stampa comunista italiana rifugge dal prendere direttamente in considerazione tale vicenda che presenta come un fatto interno della Cina, e sollecita invece l'attenzione soltanto sulle gravi conseguenze che l'atteggiamento ostile di Mao Tze-tung nei confronti dell'URSS reca alla guerra vietnamita.

Ma le considerazioni che per dei giovani e per degli universitari si impongono immediatamente sono diverse e non ci sembrano meno interessanti e degne di attenzione: la rivoluzione viene realizzata dai giovani; la guardia rossa è formata da giovanissimi; sono dei giovani che reclamano le insensate richieste volte a rafforzare il regime di Mao. Dei giovani universitari sono fatti promotori di una « rivoluzione culturale » che si scaglia principalmente contro i propri professori accusati di essere borghesi, contro gli intellettuali e contro gli artisti del proprio paese caduti in disgrazia di fronte al regime; tutti, giovani e vecchi, vengono sottoposti ad un'opera di indottrinamento su « il pensiero di Mao Tze-tung » (le virgolette chiaramente ironiche le troviamo in « Rinascita » n. 33, pag. 17).

E' chiara la strumentalizzazione che viene fatta dei giovani e della cultura: una strumentalizzazione che ci ricorda quella del fascismo e che seguita ad essere propria, in forme e tensione diverse, di tutti i Paesi a regime comunista. E' un fatto talmente connaturato con la prassi marxista, che gli stessi comunisti oggi non riescono ad avvedersene: non a caso, con molta ingenuità, ancora « Rinascita » n. 33, a proposito della vicenda Michailov in

(continua a pag. 12)

70 anni di vita della FUCI

Il 1° settembre 1966 all'Opera dei Congressi, riunita a Fiesole, veniva dato ufficialmente l'annuncio della costituzione in Federazione di alcuni circoli di universitari cattolici: Napoli, Torino, Roma, Pavia, Verona, Brescia, Padova, Parma, Bergamo e Palermo univano i loro circoli promuovendo la FUCI.

Dopo settant'anni di vita è bene riflettere sulla propria storia: e questo articolo di Monsignor Franco Costa, già nostro assistente centrale, vuole appunto invitarci a ciò, un invito che ogni circolo, la Federazione nel suo insieme devono accogliere.

Il 7 dicembre prossimo, a Roma, daremo poi carattere di ufficialità a questa nostra celebrazione incontrandoci per riflettere meglio se la FUCI, in tutti questi anni, « si sia efficacemente inserita nella storia religiosa e culturale d'Italia ».

Fa bene la Fuci a riflettere sui settant'anni della sua vita.

Non si procede felicemente verso l'avvenire se non si è consapevoli della propria storia, dello svolgersi e del mutare delle circostanze e dei fatti, del realizzarsi dei valori, dei compiti adempiuti, delle diverse situazioni, dei successi e degli insuccessi.

In questa occasione una prima osservazione è da farsi. Non sono molte le associazioni giovanili — e specialmente studentesche — che possano vantare, come la Fuci può fare, un lungo periodo di vita. Ciò indica che la Fuci risponde ad esigenze profondamente radicate e che ha avuto notevole capacità di aggiornamento e di adeguamento di fronte a realtà mutevoli.

Ci si può chiedere poi se in questi non brevi anni, in questo avviarsi al secolo di vita, ormai non più lontano, la Fuci abbia avuto una vera storia; sia stata cioè efficacemente inserita nella storia religiosa e culturale d'Italia.

Mi pare che la risposta affermativa non lasci dubbi.

Intanto — come si accennava — soprattutto nell'ambiente universitario non si sopravvive se non ci si adegua, se non ci si rinnova, se non si vive aderenti alla mentalità di generazioni scolastiche che si insegnano così rapidamente, se non si è aperti a cogliere mutazioni di atteggiamenti

e di realtà culturali, dove la sensibilità è più viva e gli sviluppi più rapidi.

Che abbia una storia la Fuci, lo dice poi da una parte la fedeltà a se stessa, alla sua origine e ragione di essere, cioè ai valori fondamentali religiosi e universitari, e dall'altra l'aver sempre attratto elementi vivi ed aperti del mondo religioso e della scuola universitaria e l'aver proposto contenuti di vita, metodi ed indirizzi capaci di formare giovani nella vita della Chiesa e della società italiana.

Osserverà qualcuno che i libri di storia italiana contemporanea non accennano spesso alla Fuci, alla sua azione, alla sua incidenza nel mondo delle idee e dei fatti.

La risposta è facile: la storia contemporanea è spesso affrettata ed incompleta, si ferma più sui fatti che sulle forze che li hanno determinati, forze che sono talvolta poco appariscenti — o non tanto appariscenti quanto efficaci — soprattutto se operano in settori ristretti e sul piano prevalentemente formativo.

Crediamo che una storia più attenta ed esatta non potrà non parlare della Fuci e proprio su i due piani che più ad essa sono propri ed ai quali essa ha sempre cercato di aderire e che ha promosso, il piano della vita

† Franco Costa

(continua a pag. 12)

Un'immagine eccezionale nei progressi scientifici per la conoscenza dello spazio: sulla sinistra la Terra, a forma di mezza luna perché coperta di nubi, fotografata dalla sonda americana « Luna Orbiter », da una distanza di 390 mila chilometri dal nostro pianeta e a soli quaranta chilometri dalla Luna; sulla destra una parte della superficie lunare con i caratteristici crateri



SCIENZA, CULTURA E VISIONE CRISTIANA

NELL'ANNUNCIARE IL PROSSIMO CONVEGNO DI FACOLTA', CHE HA TROVATO UNA SUA SOMMARIA PRESENTAZIONE NEL « BOLLETTINO DIRIGENTI » DI LUGLIO E SUL N. 12 DI « RICERCA », PUBBLICHIAMO UN PRIMO PROGRAMMA DI MASSIMA SUSCETTIBILE DI VARIAZIONI

3 DICEMBRE

LE SCIENZE, LA FILOSOFIA E LA TEOLOGIA PER L'UOMO, NEL MONDO D'OGGI

Problemi e prospettive attuali

Scienza e specializzazione come fattori determinanti della vita dell'uomo e della società.

4-5 DICEMBRE

LAVORO PER GRUPPO DI FACOLTA'

Lettere: Validità e limiti dei periodi storici: prospettive e criteri di giudizio in sede storica, letteraria, filosofica

Giurisprudenza: Valore, limiti e funzione della legalità

Scienze economiche: (il tema è in via di precisazione)

Ingegneria: Problemi dell'automazione dei processi

Fisica: Struttura noetica delle scienze formali e sperimentali

Medicina e Biologia: La dimensione tempo nei processi biologici.

(Questi titoli sono più che altro indicativi dell'ambito di discussione e verranno, appena possibile, presentati in maniera più dettagliata e con la bibliografia relativa. Il lavoro dei gruppi prenderà sempre le mosse e farà continuamente riferimento a casi, ad esempi e a problemi specifici opportunamente individuati nell'ambito del tema scelto).

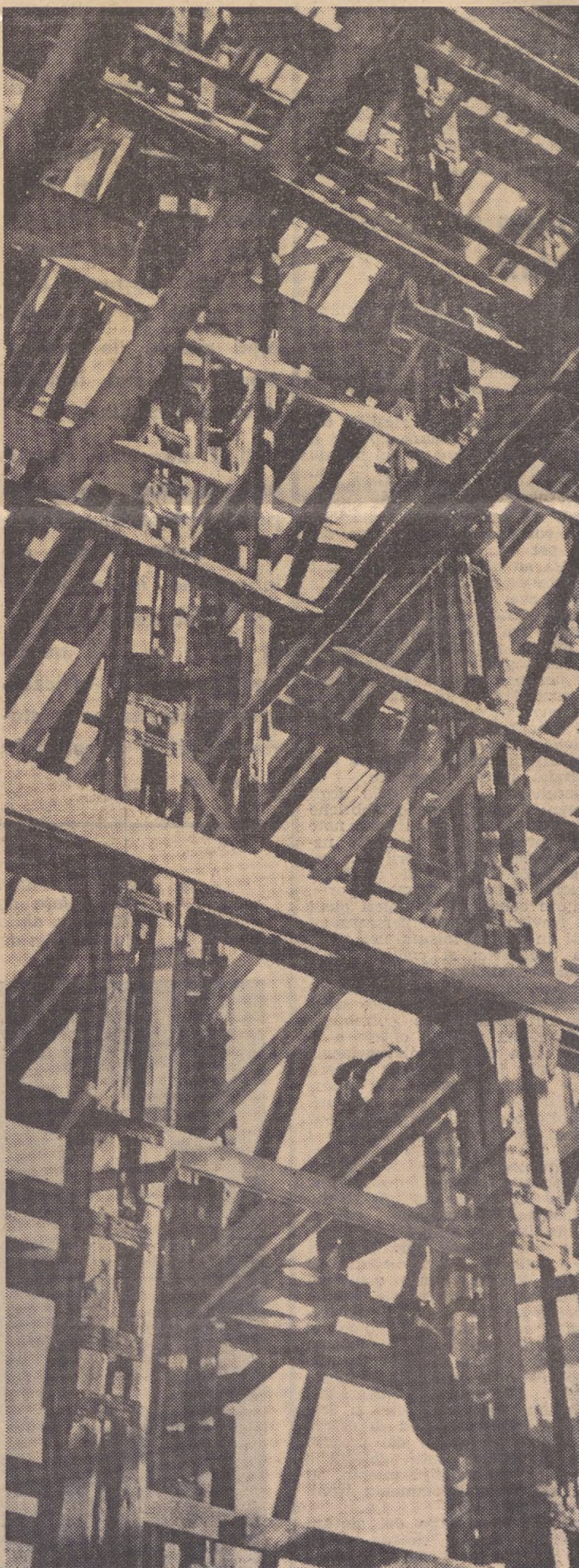
6 DICEMBRE

Relazione e dibattito sui temi:

VALORE E LIMITI DELLE ACQUISIZIONI SCIENTIFICHE

APERTURA AI VALORI CULTURALI ED UMANI

PROSPETTIVE PER UN NUOVO RAPPORTO TRA CULTURA E CRISTIANESIMO.



Il Convegno, programmato da tempo e che si terrà finalmente a Roma dal 3 al 6 dicembre p.v., si propone di riflettere sui rapporti tra scienza, cultura e visione cristiana, considerate nei problemi che esse concretamente pongono all'uomo di oggi, e nella diversità di questi rapporti a partire da discipline specializzate diverse.

Per questo i lavori del Convegno si svolgeranno parte in gruppi suddivisi per specializzazione (lettere, giurisprudenza, scienze economiche, ingegneria, fisica, medicina-biologia), parte in sedute plenarie.

Il tema generale del Convegno, che fornirà l'argomento vero e proprio di studio e di discussione delle sedute plenarie, costituirà anche il discorso unificante, la prospettiva di fondo che i gruppi di studio terranno presente pur affrontando ciascuno con il proprio metodo e sotto la guida di docenti universitari, una tematica specializzata. Ogni gruppo verrà quindi ad esaminare un argomento specifico in una data disciplina, studiandolo dal punto di vista scientifico, nelle sue implicanze culturali ed umane e nelle prospettive di una visione cristiana della vita.

Il pensiero scientifico e il destino dell'Europa

L'articolo che pubblichiamo consiste in una comunicazione presentata al Convegno L'Italia e l'Europa promosso dal Centro Italiano di Studi Europei «Luigi Einaudi», nel maggio dello scorso anno. La comunicazione, che appare nel volume L'Italia e l'Europa, Roma 1966, I, pp. 241-250, ci sembra interessante anche come contributo al prossimo Convegno delle Facoltà.

La caratteristica della cultura europea è la stessa del pensiero scientifico: la conoscenza delle relazioni. Dal pensiero intuitivo il pensiero scientifico nasce enucleando e correlando tra loro termini distinti; dal pensiero pratico il pensiero scientifico nasce, invece, unificando la prassi nell'intuizione, e procedendo dall'intuizione come prima si è detto. Tutto è un solo ente — tutto è l'ente — nel pensiero intuitivo; tutto è a sé e per l'uomo nel pensiero pratico; ogni ente è correlato a tutti gli altri nel pensiero scientifico.

La possibilità del costituirsi uno spazio logico mediante relazioni estese tra gli enti dipende, però, dal costituirsi relazioni profonde tra taluni enti e tutti gli altri: tra principi e conseguenze, tra categorie e principi subordinati. Il concetto stesso di relazione, da cui dipende la struttura del pensiero scientifico, viene a porsi molto al di sotto della superficie, sulla quale affiora l'ente logico qualsivoglia: mentre tale o tal altra relazione si colloca a una profondità mediana. Di là della relazione sta, invece, il concetto dell'ente, che qui non è necessario esaminare, una terza dimensione, e l'area superficiale è tanto minore, quanto più profondo è il punto, in cui lo spazio stesso è intersecato. Pensiero scientifico e pensiero intuitivo sono due diverse vedute su uno spazio cosiffatto. Il pensiero intuitivo contrae gli enti nell'ente, il pensiero scientifico dilata l'ente in enti, distinti e correlati tra loro.

Come si può affermare che il pensiero scientifico sia caratteristico della cultura europea? Soltanto in sede storiografica si può affermare questo: ma in tale sede l'affermazione è certa, sebbene si tratti della certezza constatativa, vorremmo dire empirica, della storiografia. Non tanto l'incompleta conoscenza delle fonti della cultura europea, quanto la scoperta di nuovi documenti in altre aree geografiche, costituiscono, nel caso particolare del giudizio sulla cultura europea, il limite della certezza storiografica. Ma il fatto che la seconda circostanza abbia maggior peso della prima, significa che più probabilmente potrà essere revocata in dubbio l'unicità della cultura europea nella storia: unicità, che non è un postulato necessario al presente discorrere, e, intesa assolutamente, impedisce il corretto sviluppo dell'argomentazione, quando essa voglia rivendicare alla cultura europea un universale significato umano.

Caratteristica della cultura europea è, ripetiamo, quella stessa del pensiero scientifico: a dirla in breve, è il pensiero scientifico. Dalla esplicitazione dei termini di essere e di non essere, e dalla loro correlazione nel *principium contradictionis* ad opera di Parmenide, la scienza europea procedeva con Euclide a risolvere nell'intuito, e a dedurre dall'intuito,

l'esperienza dello spazio. Con Socrate, Platone e Aristotele la logica si era, intanto, ampliata di là dal principio, scoperto da Parmenide, e costituiva l'altra, preliminare conquista del pensiero scientifico. Scienza e pensiero scientifico già cominciavano a distinguersi, però, sebbene non per caratteristiche essenziali, con l'Autore degli *Elementi*: la distinzione era implicita nel contrasto tra quella prima vittoria — esauriente, e da tutti convalidata — del pensiero scientifico applicato alla conoscenza della natura, e il faticoso, discorde procedere del pensiero scientifico applicato alla conoscenza di sé medesimo. Nel corso dei secoli, la prima applicazione si sarebbe posta senz'altro come la scienza. Ma il significato dell'umanesimo, precedente Euclide e seguito a lui, consiste in quel movimento dall'esperienza all'intuito dell'uomo, che era ed è preliminare alla deduzione di tutto l'uomo — non del solo dato logico — nella forma relazionale del pensiero scientifico. Da Platone ad Agostino, attraverso la mediazione della latinità, avveniva così la scoperta intuitiva dell'*internum aeternum*, ed era posto il primo assioma di una scienza integrale dell'uomo. Ma prima che Agostino formulasse l'assioma dell'*internum aeternum*, un'intuizione ricchissima dell'uomo aveva espresso da sé

rava il tempo negli assiomi della natura; ma la forma concettuale della nuova disciplina, la meccanica, rimaneva identica alla forma della geometria. Da Euclide a Galilei, attraverso Archimede, il pensiero scientifico applicato alla conoscenza della natura si era mostrato, così, idoneo a subire uno sviluppo accrescitivo.

Dopo aver trascritto in assiomi l'esperienza dello spazio e l'esperienza del moto, la scienza non poteva non chiedersi se altri concetti, oltre al geometrico-meccanico, fossero necessari alla comprensione della realtà parvente. La meccanica divenne meccanicismo, dichiarando i propri concetti sufficienti a tal fine, mentre da una disciplina non ancora confermata «more geometrico», dalla biologia, nasceva l'opposizione al meccanicismo in nome d'una teoria strutturale dell'ente fisico. Espressa già da Leibniz, ma da lui sottratta alla prospettiva del pensiero scientifico applicato alla conoscenza della natura, con Goethe e con la kantiana *Critica del giudizio* tale teoria prevalse nell'interesse della scienza contemporanea. Trattasi, secondo la veduta strutturale dell'ente fisico, di determinare il modo — unico e, quanto al concetto, irripetibile —, in cui le parti sono connesse nel tutto. Solo un tutto, nel quale le parti siano connesse in un modo determinato, può essere causa di effetti determinabili univocamente dall'osservazione scientifica.

Da Linneo a Jung questa scienza dell'individuale e dell'individuazione si è venuta svolgendo lungo le due princi-

ipotesi, o, quando si fu ampliato l'orizzonte dell'osservazione, dall'esigenza della semplicità descrittiva.

Divenne allora inevitabile il sorgere di due domande radicali dal seno di quello che sembrava il sapere più certo: dal pensiero scientifico applicato alla conoscenza della natura. Che cos'è quel di più, presente in un tutto rispetto alla somma delle parti? E come può la scienza determinare la struttura dell'ente fisico? Le due domande sono la premessa alla teoria dei modelli: il momento più originale della scienza contemporanea, di una scienza che ha dovuto rifarsi teoria della conoscenza scientifica.

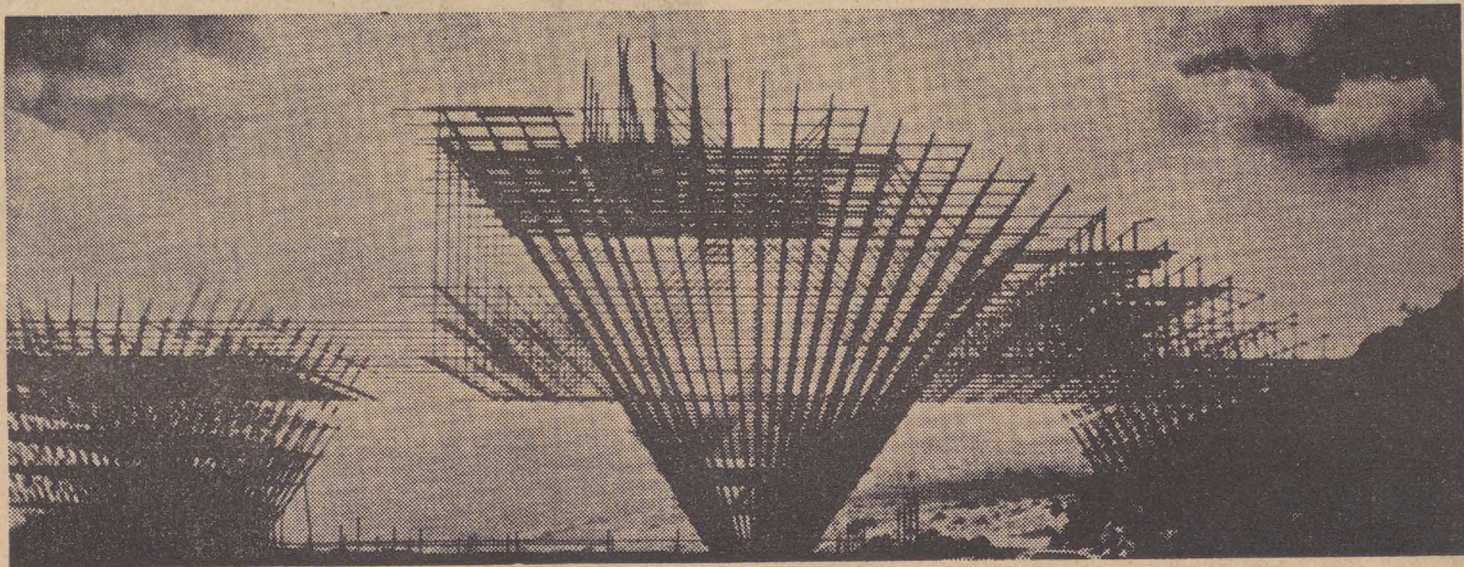
Ecco il dato saliente della cultura europea, oggi: l'implicarsi vicendevole di applicazioni del pensiero scientifico, spesso indistinte nell'età antica, distinte ma estranee l'una all'altra nella coscienza scientifica dell'età galileiana. L'implicazione tra scienza della natura e scienza del pensiero — logica —, è più stretta che non sia quella tra scienza della natura e scienza sistematica della realtà — metafisica: ma in quanto esiste un'implicazione tra logica e metafisica, si trovano correlate anche la metafisica e la scienza.

Il destino della cultura europea è lo stesso della scienza europea: e dipende dal suo sapere accettare l'attuale responsabilità del pensiero scientifico, comunque determinato. Scienza della natura, logica, metafisica in tanto hanno un significato per l'uomo contem-

poraneo, o, quando si fu ampliato l'orizzonte dell'osservazione, dall'esigenza della semplicità descrittiva.

Ma non è così. Almeno un rapporto tra termini esplicitamente distinti, quello tra la prassi e il pensiero, e tra gli ambiti dove l'una e l'altro si esplicano, s'impone all'uomo: il quale null'altro fa nella vita, se non cercar d'illuminare quanto più possa il rapporto tra il visibile e l'invisibile, tra la Natura e l'Idea. La scienza, è, dunque, profondamente inserita nel dramma umano: e la perdita della scienza significherebbe, per la storia dell'uomo, una menomazione irripetibile.

La scienza ha bisogno dell'Europa, perché ha bisogno dell'uomo europeo. La kantiana *Critica della ragion pura* ha definito, una volta per tutte, il rapporto tra l'antropologia e l'epistemologia. E' vero che non ogni connotato della psiche umana può divenire strumento d'una funzione trascendentale, ma è vero altresì che almeno al più generali connotati della sensibilità corrisponde una struttura trascendentale: lo spazio e il tempo. La *Critica* di Kant contiene solo il germe di quell'antropologia filosofica, i cui sviluppi ulteriori si trovano nella *Psicologia fenomeno-*



con Plotino, sull'orma di Platone, un sistema della realtà universale. La pretesa conoscitiva del pensiero scientifico giunge, infatti, ai confini ultimi del reale. Così, superando difficoltà maggiori di quelle che sono fraposte al movimento del pensiero in qualsiasi altra parte dello spazio logico, si è mossa la metafisica: il pensiero scientifico applicato al sistema della realtà. La storia della metafisica si dispiega da Platone a Hegel, attraverso Plotino, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza, Kant. Ma la mancanza di univocità nelle soluzioni della scienza non naturalistica divenne più evidente quando il pensiero scientifico applicato alla conoscenza della natura riuscì a dedurre il movimento. Per ottenere ciò, la scienza con Galilei incorpo-

pali direttive della biologia e della psicologia, ed ha fatto nascere nella logica un crescente interesse per le premesse formali dello strutturalismo. Anche la storia della scienza risentiva del nuovo orientamento, e dava una nuova interpretazione delle due vittorie ottenute, con Euclide e con Galilei, dal pensiero scientifico applicato alla conoscenza della natura. Euclide e Galilei determinarono due strutture dell'esperienza, disponendo in un tutto organico l'uno parziali nozioni dello spazio, l'altro parziali nozioni del movimento. La integrazione delle parti nel tutto non poteva comportare, però, l'ipotesi della corrispondenza tra struttura e fenomeno: dondò la nascita di geometrie non euclidee e di meccaniche non galileiane da pure

poraneo, in quanto sappiano correlarsi, e mostrare dalla superficie la profondità, dalla profondità la superficie dello spazio logico. Collocare e dilatare se stesso nello spazio logico, riconoscendosi natura con la Natura, idea con l'Idea, coscienza con lo Spirito, è l'unico modo che l'uomo abbia di comprendersi. L'origine della scienza, della logica e della metafisica è nel bisogno umano di proiettare l'immagine dell'Uomo — tutta o una parte — su uno schermo che la mostri ingrandita e illuminata.

Anche al pensiero intuitivo è presente lo spazio logico: e nasce allora la domanda, quale particolare significato abbia la proiezione che il pensiero scientifico fa dell'Uomo. Non si può rispondere a questa domanda senza invocare la differenza ori-

logica di Husserl e nell'*Epistemologia* genetica di Piaget: ma in Kant c'è, ripetiamo, un chiarimento preliminare a ogni altra affermazione.

E' possibile, dunque, continuare nell'ambito dell'antropologia il discorso sulla scienza, e non ricadere sulle posizioni del naturalismo: anche se occorre, qui, passare ogni asserto al vaglio d'una critica particolarmente rigorosa. Esiste, e qual è, un dato fisico dell'uomo europeo, che possa essere trasposto sul piano dell'epistemologia, e considerato come un presupposto della fioritura scientifica, che si osserva nella storia della cultura europea? Tratterebbesi, in tal caso, non d'una caratteristica strutturale del

Vincenzo Cappelletti

(continua a pag. 8)

Sono un equivoco gli Organismi rappresentativi?

Brescia, 5 agosto 1966
Carissimo Gino,

un doloroso stupore mi ha colto nel leggere l'articolo del prof. Gabrio Lombardi sugli Organismi Rappresentativi universitari, pubblicato sul numero 6 di «Coscienza».

L'argomento è vecchio; e le posizioni possono sembrare note; ma vale la pena di rifletterci sopra continuamente perché l'impegno nel temporale, l'adempimento dei doveri del proprio stato, la nostra stessa responsabilità sociale esigono anche una certa lucidità storica.

Tu sai che io non sono un entusiasta degli usuali strumenti e modi politici, e neppure di quelli della politica universitaria. Ma ne riconosco l'esigenza; ne vedo le difficoltà; e ne apprezzo, spesso, gli sforzi.

In questa sede vorrei sottolineare due cose:

a) la colpa dei gravi episodi di Roma è piuttosto dell'insensibilità delle strutture universitarie che non del preteso equivoco degli Organismi Rappresentativi;

b) quello della «Rappresentanza» è un problema di cultura piuttosto che di politica.

a) Il prof. Lombardi dice, almeno mi pare: gli Organismi Rappresentativi dovrebbero essere una commissione interna per organizzare l'assistenza, lo sport, la ricreazione e cose affini; invece sono politicizzati, addirittura strumentalizzati dai partiti. Qui starebbe il loro equivoco. In ogni caso le elezioni (praticamente politiche) dovrebbero essere presidiate dalle forze dell'ordine. Da ciò l'autore conclude che la colpa dei disordini nell'Università, addirittura la responsabilità della morte di Paolo Rossi tocca agli Organismi Rappresentativi.

Al che mi pare necessario notare:

1) I compiti che ragionevolmente competono agli studenti, nell'ambito della collaborazione al «governo» dell'Università, paiono essere molto più estesi ed essenziali di quelli sopra citati, nell'interesse della capacità culturale e formativa dell'Università.

2) E' naturale che questa partecipazione sia non puramente tecnica, ma anche ispirata a qualche prospettiva più ampia d'ideologia. E' pure naturale che sovente il problema venga ponendosi a riguardo del criterio di scelta di fini e di mezzi. Ed è infine evidente che i «problemi universitari», seppure distinti, non possono essere separati dal complesso dei problemi della società. Per cui sono facili — e potrebbero risultare anche feconde — alcune connessioni tra politica universitaria e politica «generale».

3) Peraltro il maggior contributo che gli studenti pos-

sono dare all'Università va senza dubbio riconosciuto sul piano della collaborazione, il cui grado di sincerità e di libertà venga garantito dalle strutture. Collaborazione quotidiana, «feriale», concreta alle scelte, agli approfondimenti, all'aggiornamento degli essenziali contenuti culturali dell'Università.

Oggi l'Università — più chiaramente: le persone che la governano — non pare disposta (tranne le ovvie, rare e ammirabili eccezioni) ad accettare una effettiva collaborazione. Approfondire il discorso sarebbe penoso e offensivo. Di fatto gli studenti si rendono conto che una loro presenza più viva e più responsabile nelle strutture dell'Università è un'esigenza culturale e sociale.

L'Università, oggi, resta

pacità, sovente anche le scelte dei giovani possano entrare in modo corretto e costruttivo nell'organismo della scuola superiore. Non si tratta di elemosina; è una chiara esigenza storica: e va risolta fuori di ogni paternalismo o, peggio, di ogni ricorso sistematico alla forza.

Cioè, in sintesi, gli O.O.R.R., oggi, fanno quel che possono; ma se c'è disordine e confusione la colpa è, chiaramente, di chi non intende le esigenze del momento presente. Se l'insensibilità genera una reazione esagerata la maggiore responsabilità resta di chi è insensibile, specie quando proclama di essere «educatore».

b) Il problema della Rappresentanza non è una bassa e sporca questione di politica spicciola, di partiti a caccia di preda a buon mercato. Certo accuse del genere sono spiacevoli perché tradiscono quell'anima di verità che loro stesse portano. Soprattutto simili accuse sono controproducenti.

E poi dimostrano una certa incomprendenza di un essenziale problema culturale che vi è connesso.

Mi pare che il punto nodale della controversia sia il contrasto tra una visione statica e sistematica della cultura e l'esigenza di una cultura dinamica, problematica, «evolutiva».

Il prof. Lombardi sostiene che gli studenti sono gli utenti di un servizio culturale fornito loro dall'Università. La loro posizione è essenzialmente passiva; il loro compito è di digerire puntualmente i bocconi del budino culturale che viene pazientemente som-

ministrato. Si tratterebbe di un budino «prefabbricato», notoriamente ben poco sapo- rito. A questo punto ci domandiamo se esista educazione (alla cultura e nella cultura) che non sia anche educazione alla corresponsabilità; ci domandiamo se esiste — o, almeno, se merita di esistere — una cultura che può essere distribuita come una ricetta (exemplum ad usum fucinarum) o come una scatola di montaggio (ex. ad usum fucinarum), una cultura che desidera essere soltanto una tecnica; o, nel migliore dei casi, una cultura che pretende di essere un sistema pressoché immutabile.

Già: il punto essenziale è proprio questo. Sono due concezioni della cultura quelle che si scontrano oggi nell'Università (e non solo qui): «scegliere» se la cultura sia essenzialmente sistematica, apodittica, deduttiva, oppure problematica, dialettica, induttiva.

Nel primo caso la produ-

zione della cultura è questione di specialisti (gente che conosce il «sistema»); il margine per l'opinabile è piuttosto ristretto; il «progresso» è essenzialmente questione di corollari o di sottolineature discrete; le rivoluzioni culturali sono ovviamente sconosciute; il linguaggio ha una marcata tendenza a mantenersi esoterico, a rendersi incomprensibile per gli uomini; la cultura tende a divenire, o a restare, una cittadella, seppure dello spirito; i problemi vengono selezionati e giudicati come veri o falsi a seconda che siano inseribili, o meno, nei nessi deduttivi del sistema o nelle sue sempre scarse, talora assenti disponibilità dell'assunzione delle voci del reale «storico»; e, dunque, la sensibilità storica si spopola; l'inserimento nel contesto sociale è sempre difficile e spesso infecondo; fatalmente si crea una pluralità di sistemi, ciascuno egualmente incomprensivo della realtà degli altri; e il «dialogo» vuol dire scambio d'informazioni.

Non è chi non veda come questa posizione sia la dominante nell'ambito della cultura, universitaria in ispecie, oggi, in Italia.

E quando gli studenti (tra essi i più sensibili, non solo i più inquieti) chiedono una vera partecipazione al «governo» dell'Università, essi si battono per la prevalenza di un nuovo stile di cultura, di cui essi stessi hanno da essere artefici non meno dei rappresentanti della cultura costituita. Il fondamento mi pare questo: la cultura non esiste se non negli uomini. E perciò dev'essere assunta attivamente, per non dire «co-

struita». E ognuno ha diritto, e dovere, di apportare il suo contributo, di arricchirla con la sua specificazione, di averne una responsabilità. Anche se non possiede tutti i segreti del sistema, anche se è «giovane». Anche se una verità, anche se uno stimolo pare non inserirsi facilmente nel sistema dobbiamo avere la fiducia che tutto ciò che sale converga.

Anche se gli studenti vivono, di solito, pochi anni nell'Università, il loro contributo è insostituibile; certo più prezioso di quello dei tecnici dell'amministrazione; e più onesto di quello di coloro che vendono danaro in cambio di «scelte culturali».

E poi non ci sembra mostruoso che alla guida dell'Università partecipino anche coloro che ne sono i maggiori interessati; e che, per lo più, sono in età di ragione. Ricordo con quale rispetto e ammirazione Jean Guilton mi

Angelo Bertani

(Continua a pag. 8)



chiusa a queste esigenze.

E se, allora, gli studenti assumono una posizione rivendicativa e polemica, di chi è la colpa? Se qualche volta prevale il tono tribunitario, la speculazione partitica, se si crea scontento e tensione, non toccherà forse all'«Università» fare un lucido e onesto esame di coscienza? Certamente, e come sempre, ognuno deve fare il suo esame di coscienza: ciò è dato per scontato; cento piccoli equilibramenti di questo discorso sono ovvii, sottintesi.

Ma resta vero che ci domandiamo quali torti particolarmente gravi e distinti spettino agli Organismi Rappresentativi; diremmo che essi sono vittime di quelli stessi che li accusano.

4) Certamente anche le elezioni universitarie dovrebbero svolgersi senza intemperanze. Ma non ci sembra che le forze dell'ordine risolvano in radice i problemi. Tocca all'Università, lo ripeto, permettere che le energie, le ca-

Libertà e responsabilità dei cristiani nella Chiesa post-conciliare

Si è tenuto a Lione, nel luglio scorso, il Congresso mondiale di Pax Romana il quale aveva per tema: «Libertà e responsabilità dei cristiani nella Chiesa post-conciliare». Le personalità della cultura che hanno trattato in ampie relazioni il tema di fondo provenivano da varie parti del mondo, di differente storia e civiltà, ed hanno così offerto interpretazioni e spunti originali e indipendenti.

Riassumere qui, anche brevemente, tali relazioni è impossibile. Ci limiteremo a segnalare alcuni spunti che ci sono sembrati interessanti.

La prima relazione del francese Padre Yves Congar, che aveva per titolo «Una nuova relazione fra la Chiesa e il mondo?», dopo aver tracciato un rapido panorama storico del rapporto spirituale-temporale, ha sottolineato alcuni fatti nuovi del mondo moderno: la laicizzazione, il pluralismo, l'impegno nel temporale inteso come sforzo umano per ordinare la vita sulla terra.

Il Concilio, a detta del relatore, ha tenuto in massimo conto questi fatti nuovi e ha segnato per i cristiani una linea d'azione ad essi adeguata. Si tratta di assumere un nuovo stile nei rapporti Chiesa-mondo, non sotto il segno dell'autorità ma sotto quello dell'influenza attraverso la mediazione di persone e di coscienze.

La Gerarchia ha in questa nuova visione, il suo posto ma essa è ricondotta soprattutto alla sua natura profonda di «servizio».

I laici hanno ora il compito di fare da tramite tra la Chiesa ed il mondo. Scaturisce da ciò il concetto di Popolo di Dio, un popolo la cui presenza è di testimonianza, di rispetto della libertà degli altri, di influenza non d'impostazione.

Il tema Chiesa-mondo viene ampliato nella relazione: «La dinamica post-conciliare e l'esigenza di comportamenti nuovi» svolta dall'australiano prof. Vincent Buckley e dal francese Padre Varillon.

Il primo affrontando la questione sul piano temporale, parla di «comportamenti nuovi» dei laici intellettuali. Viene proposta una «teologia del lavoro», una teologia del tempo libero, del sesso, dello sport, ecc. e di tutto quello in cui si potrebbe pensare che occorra spontaneità piuttosto che coscienza di sé.

Di fronte all'abitudine cattolica di sovraistituzionalizzare tutto ciò che è impiegato nel campo in cui è indispensabile l'apertura, si rende necessaria «una liberazione dello spirito, delle emozioni e delle capacità per raggiungere una maggiore libertà». Ed è dai «comportamenti nuovi» che scaturirà tale liberazione: uomini di scienza, filosofi e

artisti da un lato, tecnici e umanisti dall'altro hanno l'alto compito di realizzare tali nuovi ideali moduli di comportamento.

Al di fuori però di ogni ricerca pragmatica e di ogni tecnica comportamentale, Dio resta sempre l'oggetto e il soggetto del nostro pensiero e lo studio della teologia deve rappresentare uno degli aspetti fondamentali della formazione dei laici.

Con proposizioni molto audaci il Buckley indica alcuni punti che ci dovrebbero aiutare a determinare i «comportamenti nuovi»:

— è impossibile per noi immaginare l'avvenire dello uomo e del mondo: esso sarà formato da Dio per mezzo di noi;

— la politica servirà la tecnologia, la quale diventerà creatrice della comunità umana;

— l'uomo sarà unificato

o sparirà: la sua unità sarà raggiunta solo su una base religiosa;

— i compiti principali incomberanno sugli uomini di scienza, filosofi, artisti;

— la nostra religione è una religione di resurrezione; l'idea di resurrezione «dovrà essere completata da un'idea di espansione»;

— la visione beatifica sarà una vita comunitaria.

«Dinamica post-conciliare»: Padre Varillon ha messo in rilievo come la Chiesa si sia riunita in Concilio in un periodo di «muta prodigiosa» dell'umanità. Si tratta ora di rendere operanti le tesi dell'aggiornamento, di ascoltare con la più grande attenzione i quesiti che il mondo pone alla Chiesa.

E sono quesiti radicali: Dio esiste? chi è il Cristo? che ne sarà dell'avvenire? ecc. Sono problemi che solo un piccolo numero si pone con coscienza; gli altri ne hanno un vago presentimento.

Pensa il Varillon che la riflessione atea è e sarà nei prossimi anni più largamente diffusa che la riflessione teologica. Come lo sottolinea la Costituzione Gaudium et Spes, il fenomeno dell'ateismo presenta aspetti molto differenti:

— alcuni pensano che l'uomo non può conoscere nulla all'infuori di se stesso;

— altri affermano l'impossibilità a priori di dichiarare qualcosa di valido su Dio;

— altri sono totalmente centrati sull'uomo che non pensano nemmeno a negare Dio; l'essenziale, per essi, è affermare l'uomo;

— altri sono incapaci a rappresentarsi Dio in altro modo che attraverso caricature: il Dio che rifiutano non è quello del Vangelo;

— molti degli stessi credenti sono tentati da un ateismo globale riguardo a dogmi precisi come il peccato originale, la presenza del Cristo nell'Eucarestia, ecc.

Tutte queste forme di ateismo riconducono ad un'unica questione che le ingloba: la questione della fede. Per gli intellettuali cattolici, la dinamica post-conciliare con sosterà nel lavorare affinché questa crisi sia salubre e purificante.

Tre cose sono necessarie:

1) Una spiritualità, fatta soprattutto di calma. La calma ha valore spirituale: è legata alla fede. Il perdere la testa è una reazione di superficie che gli intellettuali cristiani possono e debbono dominare. Inoltre bisogna avere la sensazione di dover continuamente lavorare e mutare (depaysement): ciò permette di considerare le nostre azioni come una tappa, non come qualcosa di definitivo, di strappare noi stessi alla sicurezza di orizzonti familiari.

Un altro pericolo da evitare, in questi anni difficili che

seguono il Concilio, è la politicizzazione del discorso puramente ecclesiale e teologico; il giudizio di fede è inerente alla realtà di salvezza, quello politico riguarda la realtà sociale. Il compito di tramite tra i due mondi è dei laici e si svolge come riflessione sulla situazione temporale per dedurre, alla luce della fede, le opzioni politiche e sociali. E' importante, per una piena libertà di scelta cosciente di queste opzioni, liberarsi dalle pressioni e dai condizionamenti inconsci come quelli esercitati da eredità, educazione, interesse ecc. Il ruolo degli intellettuali è di illuminare le coscienze, di educare cioè a scoprire e superare questi condizionamenti per raggiungere una umanità che sia insieme profondamente cristiana e pienamente libera.

2) Un pensiero vigoroso,

solidamente strutturato, esente dal dilettantismo e dal pressapochismo. L'ateismo, che diffonde sempre più la letteratura d'immaginazione, vieta all'apostolo che accetta il dialogo, il provvisorio, l'improvvisato, il sommario. E quando la semplicità, propria degli uomini a cui il Cristo ha trasmesso il messaggio, non è radicata nella cultura, si accoppia ad un semplicismo che la contamina. Bisogna dunque guardarsi dall'addossare al Vangelo le confusioni che rivelano più pigrizia che fede e che sovente significano non tanto santità quanto incapacità a discernere i «segni dei tempi».

3) Un'apertura ai problemi della giustizia internazionale.

La Chiesa, cioè gli intellettuali cattolici, economisti, giuristi e sociologi, ignorano i problemi della democrazia economica internazionale. Padre Varillon invita gli intellettuali a rompere con la timidezza di cattiva lega che paralizzerebbe la loro iniziativa nei compiti post-conciliari. Certo, bisogna premunirsi contro gli abusi nella libertà, ma è solo ad un livello superficiale che prudenza e audacia si oppongono. In realtà esse si integrano reciprocamente, ed è l'amore di Cristo e della Chiesa che può ottenere questa congiunzione.

Nella dinamica post-conciliare rientra pure la trattazione della polacca professoressa Morawska: «Significato del dialogo tra credenti e non credenti». In questo dialogo gli intellettuali e gli studenti, situati come sono al centro della cultura moderna, sono gli interlocutori principali con i non-credenti.

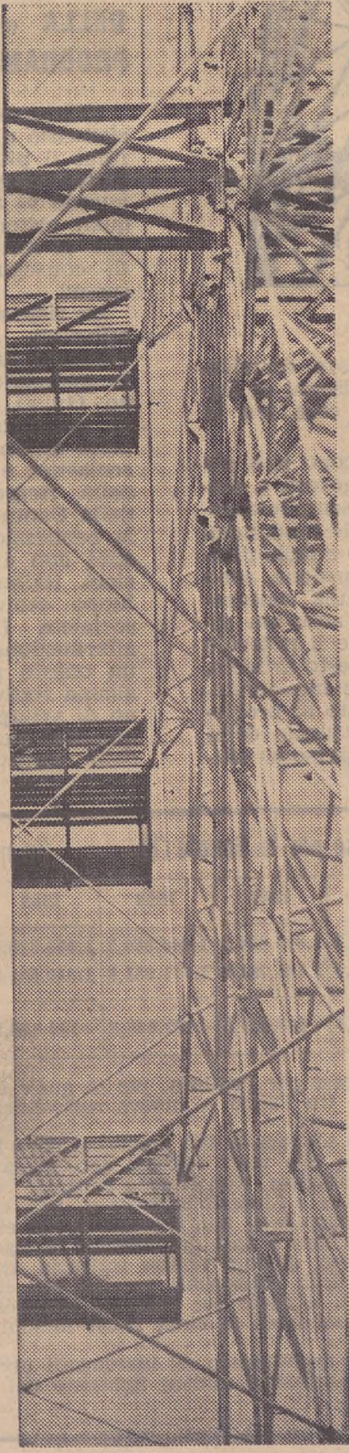
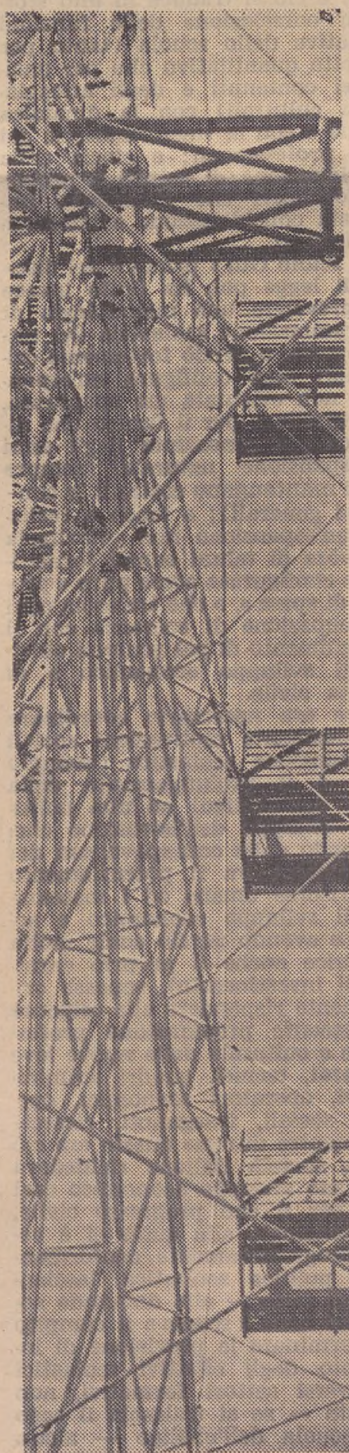
Il dialogo ci conduce, prima di tutto, ad un ripensamento, nuovo e radicale; della nostra fede; in secondo luogo, noi entriamo in uno stato di dialogo quando la presentazione della nostra dottrina ufficiale è sottoposta ad una revisione profonda. E' necessaria soprattutto una «teologia dei laici» e non una teologia del laicato elaborata da teologi professionisti: che lo vogliamo o no il dialogo ci forzerà, presto o tardi, a cessare di vivere la nostra vita individualistica senza mai curarci dei problemi che sono «all'esterno».

Se per dialogo s'intende lo sforzo sincero di esplicitare i motivi profondi e non soltanto discussioni riguardanti i mezzi di cooperazione pratica, occorre un nuovo linguaggio che i non-credenti e noi stessi impiegheremo senza sforzo nella vita comune.

Bisogna prima liberarsi della preoccupazione di dimostrare la continuità della nostra dottrina e di posse-

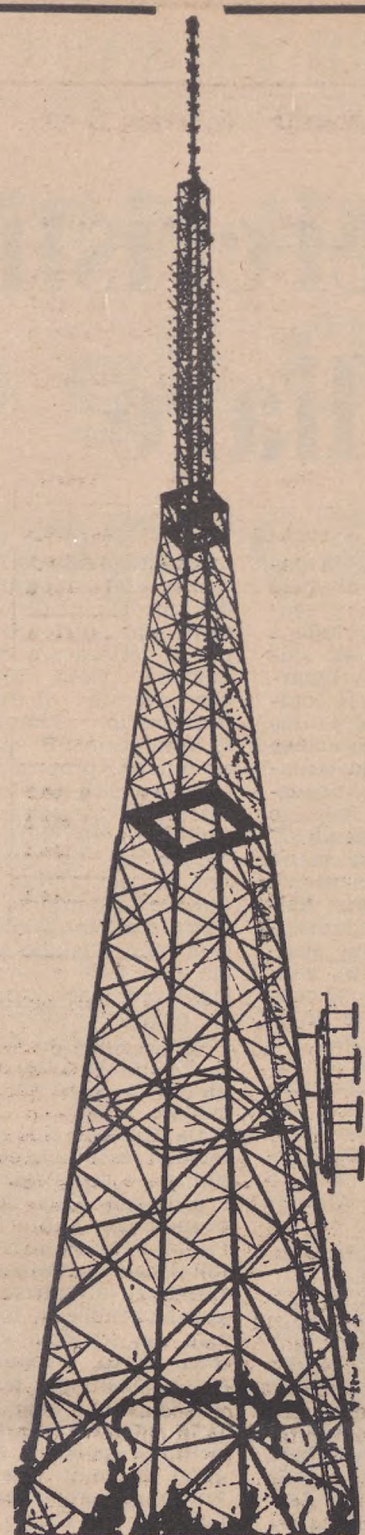
Pinuccia Daniele

(Continua a pag. 8)



Lo sviluppo dell'Università italiana nelrossimo quinquennio

E' adeguato l'impegno finanziario?



cerca» quasi due mesi fa: di questo ci scusiamo vivamente.

Va subito premesso che le nostre considerazioni saranno circoscritte al disegno di legge sul finanziamento del piano di sviluppo della scuola, recentemente approvato al Senato (1). Esso non rappresenta, com'è ovvio, che un momento della politica di sviluppo della scuola: il «momento» dell'approntamento della necessaria cornice finanziaria. E d'altronde, neppure esaurisce la normativa sugli aspetti finanziari: tutto il problema della edilizia scolastica è disciplinato a parte con un apposito d.d.l. e gli stessi problemi del personale docente, dell'assistenza scolastica, dell'assistenza universitaria (2) — per i quali sono pure determinati gli stanziamenti globali — saranno oggetto di una più penetrante e significativa disciplina legislativa. Tuttavia, esso rappresenta pur sempre una scelta politica di enorme importanza, tale da caratterizzare le linee di espansione e di sviluppo dell'istruzione in Italia per il prossimo quinquennio, e da consentire quindi di esprimere sin d'ora dei fondati giudizi critici.

ALLA RICERCA DELLA «LOGICA» PROGRAMMATRICE

Trattandosi di un piano di finanziamento pluriennale, il primo — e forse il più importante — interrogativo che viene da porsi ha riguardo al metodo: sulla scorta di quali criteri si formulano le ipotesi di sviluppo e si determinano, di conseguenza, le previsioni di spesa?

La risposta si trova nella stessa relazione introduttiva al d.d.l.: «Questo disegno di legge riflette la metodologia seguita (nel «Piano Gui»), formulando le ipotesi di sviluppo scolastico sulla base della espansione della popolazione scolastica e delle sue esigenze, pur nella ricerca attenta (perseguita dalla Commissione d'indagine) della connessione dei problemi scolastici con i fabbisogni della società italiana» inerenti allo sviluppo economico e al progresso sociale». In verità quest'ultima affermazione resta l'espressione di un onesto proposito, e non trova alcuna traduzione effettiva nel piano di sviluppo. Per individuare gli obiettivi quantitativi di espansione delle strutture scolastiche, viene

adottato un modello previsionale legato alle tendenze verificatesi nel passato nel numero degli iscritti di ogni ordine e grado di scuola: tali tendenze, rapportate al movimento demografico, vengono proiettate negli anni futuri, fornendo così i livelli di sviluppo delle strutture scolastiche da programmare, gli obiettivi di espansione della scolarità da raggiungere, la suddivisione del fabbisogno finanziario disponibile (3).

Una siffatta impostazione è improntata ad una concezione della istruzione come mero «consumo sociale», come «servizio culturale» del quale ci si limita a prendere nota che la collettività esige una disponibilità proporzionalmente più elevata in relazione ad un aumentato benessere. E' questo un radicale mutamento di prospettiva rispetto alle ricerche della Svinmez (4) ed all'opera stessa della Commissione d'indagine. In tali studi viva è l'attenzione alla scuola quale elemento propulsore e stimolatore dei fermenti che possono animare di contenuti i fenomeni dell'espansione economica, e chiamata è la coscienza dell'incidenza della politica dell'istruzione sul processo di sviluppo economico e sociale: e ciò si traduce in uno sforzo di correlazione delle funzioni formative della scuola (tanto per l'aspetto quantitativo che per quello dei contenuti e degli atteggiamenti culturali) con la dinamica sociale e con la trasformazione dei ruoli professionali; e sfocia nella individuazione di settori e problemi formativi che richiedono immediata considerazione e interventi prioritari.

Nel «Piano Gui» prima e nei disegni di legge poi, ha finito invece per prevalere una metodologia di programmazione scolastica del tutto opposta, e perciò fortemente criticabile: essa configura un'espansione non orientata ma spontanea, che riproduce per il futuro una dinamica già conosciuta negli anni dell'espansione naturale (sempre che si mantengano costanti le condizioni generali); e tende a realizzare un'espansione non prioritaria in favore di taluni canali formativi, ma configurata come puro «progetto di spesa», e che trasalca ogni preoccupazione di coerenza con il perseguimento di più generali obiettivi di sviluppo economico e di crescita civile.

Mentre era necessario coordinare dinamicamente motivazioni sociali di espansione scolastica (esempio tipico è il prolungamento della scuola dell'obbligo) ad una politica di sviluppo dell'istruzione che, muovendo dalla consapevolezza dei collegamenti fra il potenziamento delle risorse umane ed i meccanismi di sviluppo economico e sociale (e avendo perciò come molla ispiratrice anche il proprio carattere di investimento), sapesse originariamente rispondere alle esigenze di crescente preparazione professionale e culturale delle nuove leve di operai, tecnici, quadri amministrativi, operatori economici, operatori sociali, insegnanti, ricercatori; mentre dunque questo era ciò che la società italiana richiedeva per il suo sviluppo economico così come per il suo progresso civile, la metodologia alla quale si è venuta progressivamente conformando la politica scolastica, lasciando — di fatto — alla domanda sociale del bene «scuola» il compito di determinare la previsione di incremento degli effettivi scolastici nei diversi settori formativi, non consente — se si trasalca il caso della scuola dell'obbligo — alcun

riferimento ad una ipotesi seria e consapevole di crescita della comunità nazionale (5).

Questa «logica» programmatrice (ma vien davvero da chiedersi se ha ancora un senso parlare, in tale caso, di programmazione) ha i suoi riflessi anche nelle dinamiche interne del sistema scolastico. Conseguentemente ad una valutazione sociale dell'istruzione come «consumo», l'espansione delle strutture scolastiche è espressa in termini di alunni iscritti e non in termini di gettito di licenziati. Da ciò discende, ovviamente, una minore attenzione ai problemi di livello qualitativo ed agli obiettivi di efficienza del sistema scolastico. I problemi degli «abbandoni» e delle «ripetizioni», presenti in misura patologica nella scuola italiana (6), sono del tutto trascurati; non si esamina concretamente la possibilità di modificare i parametri strategici del sistema scolastico (rapporti insegnanti-allievi, livello di qualificazione degli insegnanti, dotazioni scientifico-didattiche, metodi pedagogici), al fine di migliorarne l'efficienza: si perpetuano pesanti distorsioni, inefficienze, sprechi, squilibri.

Lo stesso collegamento fra impegni finanziari e proposte di riforma

un incremento della spesa per la scuola dell'11,89%; tale incremento appare poi distribuito in maniera pressoché uniforme nell'arco del quinquennio, e ciò significa che, aggravingosi a cifre via via crescenti, esso è in realtà proporzionalmente più sensibile nei primi anni del piano.

LA PARTE DELL'UNIVERSITÀ

Di questo imponente sforzo di espansione qualitativa della scuola, l'Università non beneficia, tuttavia, che in scarsa misura.

L'esame delle voci di spesa previste per l'Università ci consente infatti illuminanti considerazioni (vedi tab. 2):

1) Rispetto al «Piano Gui», gli stanziamenti per l'Università aumentano dall'1,08%. Fa davvero strano, quindi, che il Comitato Universitario (ANPUI, UNAU, UNURI), abbia potuto affermare che il piano finanziario «...riduce nettamente (di oltre il 20%) la cifra globale prevista nel Piano Gui...» (7). L'affermazione è manifestamente infondata, e denota

per la quale v. d.d.l. 1552.

provisione complessiva la somma

incrementi previsti dal d.d.l. 1543

alla somma stanziata per l'Università nel bilancio preventivo per il 1966 (Lit. 91.621,4 milioni).

Tab. 2: Spese per l'Università (in milioni di lire)

	1966	1967	1968	1969	1970	Totale
Piano Gui (2)	101.044,6	116.334,3	129.794,2	156.714,6	170.213,4	681.101,1
d.d.l. 1543 (3)	108.406,4	120.496,4	135.446,4	152.946,4	171.346,4	688.642,0
Differenze	+7.361,8	+4.162,1	+5.652,2	-3.768,2	+1.133,0	+7.540,9

(1) Esclusi l'edilizia universitaria e la ricerca.

(2) Dati ottenuti sottraendo dalla spesa per l'Università la spesa per la ricerca.

(3) Dati ottenuti aggiungendo alla spesa per l'Università la spesa per la ricerca.

ma, vera e propria «conditio sine qua non» per un non illusorio sviluppo della scuola italiana, risultato labile ed incerto: vigoroso e fermo nelle dichiarazioni programmatiche, che (ed è in questo che nutriamo fiducia e speranza), non risulta altrettanto evidente dalle previsioni di spesa, formulate in modo da non essere necessariamente correlate a scelte di riforma.

UN APPREZZABILE IMPEGNO FINANZIARIO

Accanto a questi rilievi critici nei riguardi dell'impostazione metodologica che ha contraddistinto l'avvio del processo di programmazione scolastica, va però sottolineato con vivo compiacimento la imponenza dello sforzo finanziario complessivo, il quale conferma della effettiva scelta prioritaria operata dal Governo per la scuola. Nella ridda delle cifre, nel vigore delle polemiche, nell'acavallarsi di critiche che superficialmente (o in mala fede) lo contestavano, questo dato importante è passato inosservato, quando non si è addirittura ritenuto fosse vero il contrario.

Il confronto fra le previsioni del «Piano Gui» e gli stanziamenti contemplati dal disegno di legge sul finanziamento del piano di sviluppo è, a questo proposito, il caso di studio più significativo. Da esso risulta

esistente nel «Piano Gui». Perché questo? In base a quali criteri? Per quali finalità? Una lettura attenta del piano finanziario ci ha lasciato la netta e fondata impressione (8) di una forte dilatazione delle spese per il personale insegnante della scuola dell'obbligo e secondaria, compensata dal lieve incremento degli stanziamenti per l'Università e addirittura da una contrazione dei fondi destinati all'assistenza scolastica (esclusa quella universitaria). Non un rigo a spiegazione di questa scelta: e non è chi non veda la gravità di un ridimensionamento del già esiguo intervento assistenziale nella fascia dal 14 al 19 anni, durante la quale le condizioni socio-economiche influenzano pesantemente, ed ingiustamente, il proseguimento e il tipo degli studi.

In secondo luogo, è chiaro che viene vanificata la indicazione di un intervento prioritario per l'Università formulata dalla Commissione di indagine (e che era stata accolta nel «Piano Giolitti»), in relazione all'importanza strategica che riveste il problema della preparazione del personale insegnante — dall'Università fornito — per la espansione ed il miglioramento degli altri ordini di scuole. Da un impegno prioritario per l'Università si giunge così, passando attraverso la posizione «neutra» del «Piano Gui», ad una effettiva subordinazione dello sviluppo della istruzione superiore e della ricerca alle esigenze di espansione della scuola secondaria: il che, solo che si pensi alla grave penuria di personale insegnante che attanaglia ormai da un quinquennio la scuola italiana, appare immotivato e contraddittorio.

2) A fianco di un così poco significativo aumento dei fondi per l'Università, sta inoltre una notevole rettifica della previsione di incremento della popolazione universitaria nel corso del quinquennio: di contro ai circa 100.000 studenti in più previsti dal «Piano Gui», il disegno di legge parla — nella relazione introduttiva — di un incremento dell'ordine di 150.000 unità. Ovviamente, ciò rende più grave (verrebbe da dire, oggettivamente assai grave) la già lamentata insufficienza del quadro finanziario.

3) Se osserviamo infine la distribuzione dell'incremento delle spese per l'Università lungo i cinque anni del piano, notiamo che essa ha un andamento strano: l'incremento risulta concentrato nei primi due anni, rivela poi un andamento negativo nel terzo e quarto anno, per ricomparsi con segno positivo — ma in dimensioni esigue — l'ultimo anno.

Anche qui è incomprensibile la posizione del Comitato Universitario, il quale critica il disegno di legge perché «...elude l'efficacia stessa del finanziamento, non raccogliendo l'indicazione della Commissione d'indagine di concentrare la maggior parte del finanziamento nei primi anni del piano...» (9). Tuttavia non ci interessa tanto constatare che succede esattamente il contrario, quanto cercare di capire secondo quale logica si è proceduto ad una siffatta distribuzione nel tempo dei finanziamenti.

ALCUNE GROSSE OMBRE

Alcuni interessanti suggerimenti vengono indubbiamente dall'esame

Tab. 3: Ripartizione delle spese per l'Università (in milioni di lire)

A) PIANO GUI

	1966	1967	1968	1969	1970	Totale
Personale	65.274,7	75.208,5	88.262,4	100.699,3	108.876,1	438.321,0
Assistenza	10.998,5	13.436,6	17.021,7	20.978,4	24.153,5	86.588,7
Ricerca	24.771,4	27.689,2	31.510,1	35.036,9	37.183,8	156.191,4
Totale	101.044,6	116.334,3	136.794,2	156.714,6	170.213,4	681.101,1

B) D. D. L. 1543

	1966	1967	1968	1969	1970	Totale
Personale	73.324,1	80.614,1	88.964,1	97.764,1	106.764,1	447.430,5
Assistenza	10.666,1	12.816,1	16.216,1	20.216,1	24.816,1	84.730,5
Ricerca	24.416,2	27.066,2	30.266,2	34.966,2	39.766,2	156.481,0
Totale	108.406,4	120.496,4	135.446,4	152.946,4	171.346,4	688.642,0

C) DIFFERENZE

	1966	1967	1968	1969	1970	Totale
Personale	+8.049,4	+5.405,6	+701,7	-2.935,2	-2.112,0	+9.109,5
Assistenza	-332,4	-620,5	-805,6	-762,3	+662,6	-1.858,2
Ricerca	-355,2	-623,0	-1.243,9	-70,7	+2.582,4	+289,6
Totale	+7.361,8	+4.162,1	-1.347,8	-3.768,2	+1.133,0	+7.540,9

della ripartizione dei fondi per la università tra le voci «personale», «assistenza», «ricerca e contributi vari» (v. tab. 3).

Balza subito agli occhi che le spese per il personale assorbono tutto l'incremento, e — di più — «rubano» addirittura qualcosa all'assistenza. Questo fenomeno è assai pronunciato nei primi anni del piano: facendo i conti alla fine del 1968, risulterebbe un incremento delle spese per il personale di 14.156,7 milioni, accompagnato da una contrazione dei fondi per l'assistenza e per la ricerca rispettivamente di 1.758,5 e di 2.222,1 milioni. Le previsioni del 1969, e soprattutto del 1970, tendono a «riequilibrare», ma in verità sembrano assai poco realistiche: le spese per il personale non sono certo quelle che consentano una diminuzione degli incrementi, ed hanno naturalmente un andamento opposto.

Tutto questo appare fortemente criticabile (10): non si tratta di negare che esiste un imperioso bisogno di aumento dei docenti e degli assistenti, ma se ciò va a scapito dell'esigenza di un contemporaneo ed equilibrato sviluppo dei mezzi di ricerca, dei contributi per lo svolgimento delle attività didattiche, e della assistenza universitaria, si hanno nel complesso degli effetti controproducenti e negativi. Particolarmente grave è la contrazione dei fondi per l'assistenza, che avviene — incongruamente — proprio mentre si prevede che l'incremento della popolazione universitaria sarà del 50% superiore a quello ipotizzato nel «Piano Gui».

Sembra quasi, ci si perdoni l'affermazione azzardata e forse paradossale, che nel processo di stesura del piano finanziario l'aumento delle spese per il personale abbia rappresentato una vera e propria «variabile indipendente», e che si siano poi aggiustate di conseguenza le altre voci in base al buon senso e cercando di limitare al massimo le variazioni.

ESIGENZE DI DEMOCRATICITÀ

Il giudizio complessivo che si può trarre da questa serie di osservazioni e di rilievi, è quello di una obiettiva difficoltà di decollo di una seria ed efficace politica di programmazione scolastica. Non solo l'impostazione generale è — come si diceva all'inizio — insoddisfacente, ma lo stesso apprezzabile sforzo finanziario è accompagnato da una non convincente — ed a volte contraddittoria — distribu-

zione della spesa fra i vari settori formativi e nel tempo.

Un'ultima considerazione è ancora da fare: un piano finanziario non si esaurisce negli aspetti quantitativi; è problema di rilievo anche la individuazione degli organi decisionali, consultivi e di controllo. E' motivo di preoccupazione e di rammarico dover constatare che nel disegno di legge non sono previsti adeguati organi di consulenza e di controllo democratico del programma di spesa, i quali consentano un maturo dispiegarsi del principio dell'autonomia e dell'autogoverno con la scuola, e favoriscano una più piena integrazione delle strutture scolastiche con la comunità civile in cui non inseriti.

Le barriere burocratiche e dirigerie rimangono: e sono, queste, uno dei più pesanti mali della scuola italiana.

Ugo Trivellato

note

(1) Si tratta, precisamente, del d.d.l. n. 1543, concernente il «finanziamento del piano di sviluppo della scuola nel quinquennio dal 1966 al 1970», emanato dalla Presidenza del Senato il 21 gennaio 1966 dai Ministri Gui, Pieraccini e Colombo.

(2) Nei documenti ministeriali, si continua a parlare di «assistenza»: sarebbe forse opportuno parlare di «diritto allo studio» (e può non essere questione solo terminologica).

(3) Questo non vale, ovviamente, per la scuola dell'obbligo.

(4) v. Scimez: «Mutamenti della struttura professionale e ruolo della scuola. Previsioni per il prossimo quinquennio», Roma 1961.

(5) Non può essere addotto a giustificazione del metodo di programmazione fondato sulla «domanda sociale» il principio della libertà dell'individuo nella scelta del proprio itinerario formativo. Un'espansione scolastica naturale è pluridimensionale e nei fatti — tutt'altro che rispettosa del diritto individuale alla istruzione, ed alla libera scelta della via formativa. Tale diritto si garantisce attraverso un'adeguata politica di diritto allo studio, e mediante la «democratizzazione» delle strutture scolastiche.

(6) Basta pensare alla durata media reale, e non legale, degli studi universitari.

(7) v. Comitato Universitario: «Documento sui d.d.l. 1543 e 1552», Roma s.d. (ciclostilato).

(8) Non ci è stato purtroppo possibile, per ragioni di tempo e per la complessità dei calcoli, elaborare i dati necessari per suffragare con precisione questa affermazione.

(9) v. ancora Comitato... (v. nota 7).

(10) ...a meno di non ipotizzare che le previsioni del «Piano Gui» fossero mediate, e che il d.d.l. tenda a riequilibrarle! Se anche ciò fosse (ma non lo crediamo), sarebbe comunque doveroso fornire le motivazioni sulla base delle quali si è proceduto alla necessaria rettifica nei criteri di ripartizione dei fondi: ma di ciò non vi è traccia nella relazione introduttiva del d.d.l.

Tab. 1: Totale spese per la Scuola (1) (in milioni di lire)

	1966	1967	1968	1969	1970	Totale
Piano Gui (2)	1.249.480,5	1.326.320,9	1.404.886,7	1.485.325,4	1.562.488,1	7.028.501,6
d.d.l. 1543 (3)	1.417.831,9	1.495.781,9	1.571.931,9	1.649.501,9	1.729.291,9	7.864.339,5
Differenze	+168.351,4	+169.461,0	+167.045,2	+164.176,5	+166.803,8	+835.837,9

(1) Escluse le spese per l'edilizia, per la quale è stato presentato il d.d.l. n. 1552 che — tra l'altro — innova radicalmente la normativa in materia.

(2) Dati ottenuti sottraendo alle previsioni del «Piano Gui» le spese per l'edilizia previste alle voci «edilizia, scuola materna, scuola magistrale, università, assistenza». Non si sono sottratte le spese per l'edilizia figuranti sotto la voce «educazione fisica»: tale computo, essendo le voci eccessivamente aggregate, non è possibile con esattezza. Comunque, l'entità della somma non è tale da inficiare la significatività del confronto; ed in ogni caso, qualora venisse sottratta, renderebbe più consistente l'ammontare degli incrementi previsti con il d.d.l. 1543. (N.B. Con tutta probabilità, le spese per l'edilizia comprese nella voce «educazione fisica» sono stimabili in circa 16.000 milioni nell'arco del quinquennio).

(3) Dati ottenuti aggiungendo gli incrementi previsti dal d.d.l. 1543 alla somma di Lit. 1.317.506,9 milioni figurante nel bilancio preventivo per l'anno 1966.

IL PENSIERO SCIENTIFICO E IL DESTINO DELL'EUROPA

(continua da pag. 3)

pensiero umano — una di quelle, alle quali si limita l'analisi di Kant —, ma della possibilità che si eserciti appieno nell'uomo europeo una funzione, in altri insita potenzialmente.

Le conoscenze positive non ci permettono di rispondere a questa domanda: non ci permettono, cioè, di dire se le caratteristiche non della sola cultura, ma di tutta la vita storica dell'uomo europeo, connesse con la facoltà del distinguere e del correlare — il pluralismo sociale, la dinamica operativa degli individui, infine la scienza — dipendano dall'uno o dall'altro dei fattori, che possono essere invocati a tal riguardo: il dato etnico, l'ambiente, l'esperienza di eventi particolari, la tradizione. Lo storico dell'Europa, che consideri le origini della civiltà europea, si trova innanzi a questo problema radicale: e ripetiamo che, comunque egli scelga, potrà tenersi distante dalle posizioni del naturalismo. Al più, il dato etnico dell'uomo europeo è correlativo all'integrale manifestarsi di facoltà del pensiero umano; l'ambiente naturale della storia europea è stato un fattore selettivo di attitudini; l'esperienza ha dato occasione all'intuito della verità; la tradizione è stata ed è un mezzo per orientarsi, l'arma di cui si serve la cultura contro la insidia del tempo.

In quanto desideriamo che la scienza non sia perduta dall'uomo, e per la prospettiva dell'uomo, ci sentiamo solidali con il movimento del pensiero umano; in quanto solidali con questo movimento, operiamo perché l'Europa esista, comunque.

Quale Europa? Si noti che qui consideriamo il problema dell'Europa come problema d'una civiltà, che deve conservarsi. Siamo sulla soglia della politica: al di qua di molti dissensi sulle politiche da seguirsi per l'Europa. Ma questa posizione preliminare non manca né d'un significato suo proprio né di concretezza.

Per l'uomo europeo, la civiltà dell'Europa dev'essere un imperativo della coscienza, e, in quanto tale, trascendere ogni altro dissenso. L'origine dei dissensi, e il significato di ciascuna delle divergenti opinioni sulla politica da seguirsi per l'Europa, non vietano che esista il comune imperativo di una politica per una civiltà.

Quanto alla concretezza della posizione preliminare suddetta, essa consiste nella conseguenza pratica dell'intendere il problema dell'Europa come problema d'una civiltà, e il problema della civiltà europea come problema di esistenza e di coscienza. Mentre ne prepariamo il futuro politico, l'Europa esiste, pur nella precaria situazione di oggi: e già oggi l'individuo può decidere il destino dell'Europa nel suo momento ideale. Soggetto del pensiero scientifico, l'uomo europeo, come abbiamo detto, deve restituire la scienza all'unità della ragione, e assecondare la dialettica tra la filosofia e la scienza, tra l'umanesimo e la filosofia. Nel dir questo, consideriamo l'uomo europeo già nello stadio antecedente la sua ultima convinzione intellettuale, la sua più profonda fede umana, poiché nell'ultimo stadio la dialettica cede all'attività compositiva delle parti nel tutto: scienza, filosofia, moralità in un concetto del Reale. Consideriamo l'uomo eu-

ropeo come membro di società incoercibilmente pluralistiche, conformatesi sul bisogno, per l'individuo, del colloquio intersoggettivo. A questo colloquio, la cui esistenza è correlativa all'esercizio del pensiero scientifico, l'uomo europeo è debitore, oggi, di una professione di fede nell'unità del pensiero umano.

Nella husserliana *Crisi delle scienze europee* le proposizioni precedenti trovano il termine con il quale istituire una sia pur breve continuità storica. Ancor oggi il programma della lotta per l'Europa ideale è quello consegnato da Husserl a una pagina memorabile: «Le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo sono battaglie tra un'umanità che già è frantumata in se stessa e un'umanità che è ancora radicata su un terreno, e che lotta appunto per questo inserimento o per un nuovo. Le vere battaglie spirituali della umanità europea sono lotte tra filosofie, cioè tra le filosofie scettiche — o meglio tra le non filosofie, che hanno mantenuto il nome ma che hanno perduto la coscienza dei loro compiti — e le vere filosofie, quelle ancora vive. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità. Portare la ragione latente all'autocomprendimento, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica — è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione. Solo così sarà possibile decidere se quel telos che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere una umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così — nel movimento infinito della ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento dell'autonormatività attraverso questa sua verità e autenticità umana, sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di una umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nell'umanità greca non si sia rivelata quell'entelechia che è propria dell'umanità come tale. L'umanità in generale è per essenza un essere umano entro organismi umani generativamente e socialmente connessi, e se l'uomo è un essere razionale, lo è soltanto se tutta la sua umanità è un'umanità razionale — latentemente orientata verso la ragione oppure espressamente orientata verso quell'entelechia che è pervenuta a se stessa, che si è rivelata a se stessa e che ormai guida coscientemente, per una necessità essenziale, il divenire umano. La filosofia, la scienza non sarebbero allora che il movimento storico della rivelazione della ragione universale, "innata" come tale nella umanità».

L'europeismo, generato da quest'intuizione dell'Europa ideale, ha anch'esso un suo imperativo politico, come prima abbiamo detto. Di là da tale imperativo s'instaurano divergenze, le quali conservano, però, una possibilità d'incontro nel concetto dell'Europa ideale.

v. c.

In margine al Congresso di Lione

(continua da pag. 5)

dere una tattica mirante a salvare il prestigio e l'autorità dell'istituzione della Chiesa. Una certa «democratizzazione» della teologia non è dunque un'esigenza astratta, ma un processo inevitabile che sta già avviandosi a compimento. Tale «declericalizzazione» presenta alcuni problemi: si pensa spesso che si tratti, nel dialogo, d'inventare una specie di traduzione di alcune formule in un'altra lingua, che si suppone sia quella dei non-credenti. In realtà, il nostro pensiero quando è «vero e spontaneo» è uguale a quello dei non-credenti moderni.

Ma, siamo pronti ad affrontare con fede e speranza, il dialogo e le crisi? Chi dice dialogo dice pluralismo all'interno di una Chiesa in cui tutta la pedagogia suggerisce un'uniformità nel concepire il messaggio cristiano. Siamo dunque pronti ad introdurre nel cattolicesimo una pedagogia nuova che tenda ad educare al pluralismo? E ancora: chi è, nel nostro pensiero, un non-credente? Il termine «non-credente» viene impiegato dal Segretariato «pro non credentibus», per designare «l'assenza o il rifiuto di tutta la verità religiosa».

La Morawska, piuttosto d'accordo con molti teologi moderni, tende ad interpretare la fede come un'attitudine esistenziale: dunque «essere credenti» significa avere una fiducia fondamentale nel mistero dell'esistenza, sebbene essa resti incomprendibile a noi nella sua totalità.

Si pone allora il problema

di stabilire se non sia uno dei compiti dello spirito evangelico aiutare a creare una comunità basata sui valori cristiani nel senso largo, senza esigere una partecipazione totale al cristianesimo ortodosso.

E' evidente che una parte dei giovani abbandona il cattolicesimo perché incapace di accettarlo nella sua totalità. Dobbiamo perdere il contatto con loro? Bisognerebbe continuare a rinnovare la Chiesa e nello stesso tempo tentare di scoprire il cristianesimo, a partire dalla posizione dei non-credenti.

I non-credenti si chiedono, poi, perché la Chiesa voglia dialogare: per creare relazioni umane o per «guadagnare» un maggior numero di membri? Questo «test» delle intenzioni della Chiesa viene applicato ad ogni passo o decisione delle autorità ecclesiastiche. Dunque un dialogo con i non-credenti è possibile solo se la Chiesa si mostra veramente «disinteressata» pronta a dialogare con i non-credenti è possibile solo se la Chiesa si mostra veramente «disinteressata» pronta a dialogare anche là dove — come istituzione — non ha nulla da guadagnare o dove può perdere qualcosa. Una Chiesa disinteressata vuol dire povera, molto meno autoritaria, meno centralizzata, perciò meno «forte».

Il tema: «La cultura e i nuovi mezzi di diffusione del sapere» svolto dallo spagnolo professor Ruiz Gimenez-Cortes, mette l'accento sulla diffusione della cultura come mezzo più valido per realizzare l'ideale dialo-

go tra gli individui e i popoli. Secondo la Costituzione Gaudium et Spes, diffusione della cultura è precisamente affinamento e sviluppo delle molteplici capacità dell'uomo, sforzo per dominare la natura con le scienze e la tecnica, perfezionamento delle condizioni di vita sociale e diffusione delle grandi esperienze spirituali per il progresso di tutta l'umanità.

Il primo problema che sorge è lo squilibrio tra l'enorme progresso della tecnica e l'insufficienza di formazione spirituale degli uomini perché usino in modo giusto gli strumenti del progresso scientifico.

La cultura è un bene integrale di ciascun uomo, pertanto un bene comune a tutta l'umanità.

La socializzazione e democratizzazione della cultura, come ha sottolineato Giovanni XXIII, è un «segno dei tempi». Secondo il Gimezen-Cortes: democratizzazione della cultura, movimento di elevazione intellettuale ed estetica di tutti i settori sociali, implica il passaggio da una cultura di minoranza ad una cultura di maggioranza.

Essa ha un doppio significato: l'accesso del popolo ai livelli più alti dell'educazione, possibile solo con una politica economica e sociale basata su un ideale di giustizia, e lo sforzo di far partecipare le differenti comunità nazionali ai beni scientifici e tecnici della nostra epoca.

Democratizzazione e socializzazione pongono gravi problemi in relazione all'essenza stessa della cultura e all'uomo che ne è il protagonista. E' sufficiente qui sottolineare le radici fondamentali della cultura. Essa è:

— frutto della spiritualità dell'uomo e comporta uno slancio di tutti verso l'alto, verso la propria pienezza etica;

— riflesso e causa della libertà umana; da ciò deriva il riconoscimento dell'autonomia della cultura secolare in rapporto alle credenze religiose e la necessità di garantire la giusta libertà creatrice dell'uomo nell'ordine culturale di fronte alle coartazioni e all'ingerimento delle potenze umane;

— effetto e stimolo della sociabilità dell'uomo: la cultura non è possibile che come opera comune; sotto questo aspetto la socializzazione è parte integrante della essenza medesima della cultura.

Compito dell'intellettuale cristiano sarà quello di stimolare in tutti gli ambienti la «presa di coscienza» di ciò che la socializzazione della cultura deve realizzare sotto il segno di una spiritualità sempre più allargata, di difendere la libertà scientifica nel rispetto dell'ordine morale e del bene comune, di partecipare con le proprie capacità di comprensione, fede e amore alla diffusione della cultura fra tutti gli uomini e tutti i popoli.

a. b.

p. d.

LETTERA IN REDAZIONE

(continua da pag. 4)

parlava dei suoi studenti della Sorbona; e, infatti, li conosce bene e li invita, a turno, a cena in casa sua.

Il problema degli Organismi rappresentativi universitari non è altra cosa da tutto ciò: ma per risolverlo occorre, mi pare, conoscenza e fiducia nei giovani; una prospettiva culturale aperta e dinamica; una lucidità storica troppo spesso calunniata; buona volontà e molto tempo. E il tempo delle proteste e delle accuse non è tempo guadagnato; neppure si può evitare che, di fronte alle porte chiuse, gli studenti ricordino che «omnia tempus habent»: anche il «tempus destruendi» (anche rompere i vetri od occupare le facoltà) ha una sua spiacevole necessità.

Spero di non essere inge-

nuo. Certo non vorrei essere polemico. D'altronde mi pare che la FUCI abbia sempre sostenuto e spesso stimolato una maggiore presenza degli universitari nell'Università. Presenza serena e costruttiva, ovviamente; ma giustificata e doverosa e, dunque, chiara e decisa.

Ho colto l'occasione per esporre dei punti di vista e per riprendere alcuni temi; quanto meno per non avallare punti di vista altrui, che sono rispettabili, ma che non mi sembra possibile condividere.

Spero che «Ricerca» torni sull'argomento; e, pregandoti di scusare il tono un po' occasionale e l'andamento un po' disordinato di questa lunga lettera, ti saluto cordialmente

Attuali responsabilità dei cristiani intellettuali nella Chiesa italiana post-conciliare

Pubblichiamo con piacere il testo di una interessante relazione tenuta dal dott. Francesco D'Arcais a Verona l'aprile scorso, durante il Convegno di zona del Nord-Est.

Mi sono persuaso, riflettendo sul tema che mi è stato assegnato, che è necessario un preambolo di ordine storico. Sento l'obbligo di esporre le linee di una tematica che rimane specifica dell'ambiente italiano. Vogliamo dunque inserirci in un particolare contesto esistenziale, in una irripetibile esperienza storica, sapendoci eredi di una singolare tradizione. I nostri problemi non sono i problemi di altri luoghi, le nostre risposte saranno le risposte che solo noi potremo dare a noi stessi. Per questo il preambolo di ordine storico è solo apparentemente tale. Esso fa corpo con gli aspetti più centrali dell'argomento, ne è la premessa indispensabile.

Poiché dobbiamo parlare di Chiesa italiana post-conciliare, dovremo chiedere alla storia, alla nostra storia, da un secolo a questa parte, qualche indicazione, qualche chiarimento.

Se per la Chiesa universale il compimento del Concilio ha dato inizio e avvio alla epoca del dopo Concilio — con tutto il pregnante significato di questo termine — per ambiti più limitati, quella affermazione potrebbe risultare meno precisa e pertinente. Il Concilio, cioè, potrebbe essere una meta ancora da raggiungere, un contenuto ancora da comprendere, non dico assimilare — che è impegno post-conciliare — ma anche solo capire, piuttosto che il punto di partenza per un nuovo cammino.

Del resto variamente consistenti ed incisivi sono stati gli stessi apporti dei Padri, e se il Concilio si è maturato con l'assistenza dello Spirito Santo, ciò non è avvenuto al di fuori di uno specifico contributo dei singoli e delle comunità. Come scriveva San Paolo ai Corinti, vi è diversità di carismi, di ministeri, di operazioni, ma « tutte queste cose le compie un solo e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno in particolare, come vuole ». E come è naturale che ogni Padre, od ogni gruppo di Padri, abbia in misura diversa cooperato alla costruzione del grande edificio conciliare, così non farà meraviglia che diversi risultino, nei singoli ambiti, i modi di passare dal Concilio al dopo-Concilio.

Perché se diversi sono i punti di partenza, diversi saranno i contenuti pastorali; se diversi gli atteggiamenti psicologici, diverse anche le attese e le speranze.

L'esperienza cattolica italiana

Il nostro tema ci colloca, espressamente, nell'ambito della Chiesa italiana post-conciliare. Diciamo meglio, anzi tutto, nell'ambito della Chiesa italiana. Questo termine è nuovo: fa parte delle novità che il Concilio ha già introdotto anche da noi; ma è un termine estraneo alla nostra tradizione. Anzi secondo quella tradizione attribui-

re alla Chiesa un aggettivo che sappia di nazionalità, se non significava una collocazione nel contesto della Riforma, non voleva dir quasi nulla. Era la stessa nostra storia che ci legava. L'esperienza cattolica italiana nasceva come polemica nei confronti dell'unità politica della nazione, e questo avveniva nello stesso momento in cui un altro Concilio riconosceva al successore di Pietro piena potestà su tutta la Chiesa. Ce n'era abbastanza per determinare molte confusioni e qualche equivoco. E fu fatale che si finisse per identificare la fedeltà al Supremo Pastore con la ripulsa di Porta Pia. Il cattolicesimo italiano — che prima era so-

lo il cattolicesimo degli italiani sudditi dell'Austria, sudditi dei Borboni, o sudditi dei Francesi, come pure il cattolicesimo degli italiani sudditi del Papa — si trovò al suo inizio impegnato sopra tutto in una posizione rivendicazionistica. E i peccati originali, anche nella storia, si scontano nelle generazioni successive. La Chiesa italiana finì per identificare la propria missione e la propria esistenza con la missione e l'esistenza della Santa Sede. Fu ancora fatale che taluni fermenti del cattolicesimo italiano finissero per acquisire contenuto equivoco o non chiaro, dando origine a momenti difficili, a situazioni delicate, a interventi dolorosi. Questo dover sentirsi i cattolici italiani — per essere considerati autenticamente fedeli — come i difensori di uno status politico

della Santa Sede piuttosto che come una comunità di fede, diede caratteristica alla Chiesa italiana che, se esistette come tale, fu sopra tutto un modo di intendere i rapporti con lo stato e con la comunità politica nazionale. Anche quando, modificatesi le situazioni storiche il contenuto risultò capovolto. Ma conta poco che i cattolici dopo Porta Pia dovessero considerare lo stato unitario come un soprafattore, e dopo la Conciliazione lo stato fascista come un alleato, e dopo la liberazione lo stato repubblicano come una conquista da mantenere ad ogni costo: l'atteggiamento è lo stesso. La presenza della Chiesa italiana è sopra tutto viva ed ufficiale laddove, come si disse, la politica tocca l'altare. Altrove, dove queste preoccupazioni mancavano, le Chiese approfondivano il significato della loro presenza e della loro iniziativa, come una realtà liturgica, culturale, missionaria, ipotizzando una autentica comunità di fedeli e non una cristianità. E mi limito qui ad indicare « la fine dell'era costantiniana » di padre Chenu come il testo che per primo organicamente propose queste riflessioni che il Concilio ha sostanzialmente recepito. Non si vuole con questo affermare che la comunità di fedeli fosse un fine estraneo alla Chiesa italiana, ma indicare soltanto che non era il prevalente. L'attenzione principale era per altre cose. L'attenzione era soprattutto rivolta a Roma, cui si guardava per ogni norma e ogni direttiva. E fu inevitabile che si isterilisse il senso dell'iniziativa e si radicasse invece quello della passività, che divenne dapprima stato d'animo, poi costume, poi elemento costitutivo. Non a caso la conferenza episcopale italiana è l'ultima nata, nata per volontà del Papa più che per sentita esigenza dei vescovi. Voglio dire che noi portiamo il peso di questa nostra storia e di questa tradizione e che per noi è più lunga la strada per passare dal Concilio al dopo Concilio.

Per la Chiesa italiana il Concilio fu una autentica novità, forse piacevole — a considerarla oggi — ma certamente scomoda. E non può allora meravigliare che una Chiesa italiana, nel senso proprio della locuzione, si sia rivelata sostanzialmente inesistente durante il Concilio. Questa constatazione rientra in quella prospettiva di tipo storico nella quale ci siamo posti e sulla quale un giudizio è possibile.

E' mancata una preparazione organica ai problemi in discussione: la Chiesa italiana è rimasta sensibilmente estranea al progresso degli studi teologici che altrove si poteva registrare e che a Roma non sempre era visto con simpatia. Ma alla fine è stata quella nuova teologia ad offrire i risultati della propria speculazione ai contenuti essenziali dei decreti conciliari, mentre da noi, per lo più, si ripetevano scolasticamente le formule apprese negli anni ormai lon-

tani del Seminario. Ma è mancato anche un modo comune di intendere i problemi posti dal Concilio e di interpretarli alla luce delle esigenze della comunità cristiana del nostro paese. Anche perché questa comunità non era stata in grado di esprimere organicamente delle esigenze. Qua e là affioravano queste esigenze e si avvertivano, come punte che improvvisamente emergevano da una situazione di tranquillità. Era la conseguenza di una apertura culturale che proveniva dai più larghi contatti resi possibili attraverso la lettura, e talora la traduzione, di alcuni testi che offrivano nuovo stimolo alla riflessione. Si comprende allora perché nell'ambito pur limitato degli interventi italiani al Concilio, quelli veramente incisivi — e che si possono ritrovare nelle conclusioni — siano apparsi come casi eccezionali. Ma è stato un buon sintomo che quegli interventi siano andati aumentando con il procedere dei lavori conciliari: era il sintomo che stava per nascere, o almeno cominciava a muoversi, la Chiesa italiana.

L'urgente necessità per la Chiesa italiana di nascere quando ad altre Chiese occorre solo divenire

Essa sorge dunque mentre comincia l'era post-conciliare, senza un'autentica tradizione che la sorregga, perché la sua tradizione appartiene veramente ad un'altra epoca della Chiesa. Nasce con l'urgente necessità di essere, quando ad altre Chiese occorre solo divenire. Il Concilio ha posto la Chiesa italiana di fronte alle maggiori responsabilità. E per essere Chiesa italiana le sarà necessario molto coraggio. Il coraggio, che chiediamo ai Pastori, ma che noi fedeli dobbiamo ugualmente possedere, di dimenticare la propria anteriore inesistenza per realizzare veramente — al di fuori di ogni preoccupazione temporalistica — una comunità cristiana italiana, il popolo di Dio nel nostro paese.

E anzitutto per fine all'illusione della nazione cattolica.

Questa locuzione ha manifestamente due significati, il primo di tipo sociologico — e sta ad indicare che la grande maggioranza, se non la totalità, di una nazione realizza una pratica di vita religiosa —, il secondo che possiamo chiamare di tipo costantiniano — e allora indica piuttosto la valorizzazione delle strutture statuali per la realizzazione di una cristianità e per conseguenza della vita religiosa.

Sul piano sociologico una indagine, ad opera di don Buralassi, pubblicata pochi giorni fa su « Orientamenti pastorali », ha dato l'esatta misura della realtà della vita religiosa nel comportamento degli italiani. Basteranno alcuni dati, ma estremamente significativi. La pratica religiosa domenicale, os-



sia il soddisfacimento del precetto festivo, è seguita, in media dal 28% della popolazione maschile, e dal 42% della popolazione femminile. Il precetto pasquale vede una frequenza che si stabilizza attorno al 50%, ma i valori relativi alla Comunione domenicale oscillano attorno al 5-7 per cento. Naturalmente l'indagine presenta molti limiti, anche metodologici, che non vengono sottaciuti, e le cifre quindi non hanno un valore statistico, ma risultano sufficientemente indicative, e in ciò sta tutta la loro drammaticità. La pratica religiosa di tipo precettuale è seguita da meno della metà della popolazione italiana. Se poi la vita religiosa dovesse essere individuata attraverso altre indicazioni meno meccaniche — e con ciò stesso forse più aleatorie — le percentuali potrebbero ancora sensibilmente diminuire.

Dunque, sotto il profilo sociologico, il nostro paese non è una «nazione cattolica». La discrasia, che non è di oggi, fra l'anagrafe religiosa, ossia il registro dei battezzati, e la realtà religiosa, ossia il numero dei praticanti, non ha stimolato l'approfondimento del fenomeno, perché si è data — con una giustificazione che vorremmo chiamare teologica — la preminenza all'anagrafe religiosa come fonte di giudizio e di valutazione. Che il battesimo non possa essere considerato alla stregua di una registrazione o di una cerimonia che si fa per abitudine o per noncuranza, ma una realtà di grazia che va resa consapevole, è problema che oggi angoscia la Chiesa francese, più sensibile alla scristianizzazione delle masse. Di qui le recenti norme emanate dall'episcopato francese sulle condizioni necessarie per il conferimento del battesimo. In Italia non ci siamo ancora posti, seriamente, il problema di un ateismo che nasce dal seno stesso della nostra cristianità. Gli atei italiani sono, in grandissima maggioranza, dei battezzati. Lo saranno sempre meno in futuro e forse, al limite, i battezzati verranno a coincidere con i praticanti, come avviene del resto, con larga approssimazione, nei paesi ove il cattolicesimo è minoranza. Ma per il momento la situazione è questa, e non la possiamo ignorare. E non si può far richiamo al battesimo quando l'incredulità è divenuta la nuova fede dell'adulto. E' posta in discussione, allora, tutta una apologetica tradizionale, ormai largamente insufficiente alle nuove esigenze, ma anche tutta una educazione cattolica tradizionale; e vanno nuovamente studiati il significato che la famiglia ha oggi, il compito che ha la scuola, il rapporto fra i due. Perché tutto è realmente messo in discussione dalla realtà sociologica che abbiamo registrato e occorrono strumenti e metodi nuovi, che partano da una rinnovata concezione della vita di fede e di grazia.

E non saranno gli strumenti e i metodi di tipo costantiniano. La fede non acquisterà nulla, né in profondità né in estensione, appoggiandosi alle strutture dello stato e della società, invocando le leggi, chiedendo particolari attestazioni o privilegi. Non si cristianizza con la coercizione o con la pressione, di qualunque natura essa sia. La strada maestra, che il Concilio ha riproposto, rimane quella della coscienza. E il primato della coscienza significherà il primato della fede.

Ciononostante siamo ancora in una fase di tipo costantiniano. L'incidenza dei cattolici è ancora affidata in misura prevalente al successo

politico e all'efficienza organizzativa, piuttosto che ad una presenza di fede e di Grazia.

Di qui la tentazione di instaurare la morale attraverso le leggi, di sollecitare la fede attraverso le cerimonie, di scandalizzarsi per tutto ciò che non rientra più nel quadro della «nazione cattolica», e invocare — ove occorra — il concordato come l'ultima trincea.

L'unità politica dei cattolici si è così trasformata da motivo di convenienza storica, estremamente mutevole, in prospettiva teorica pressoché non opinabile.

Se noi guardiamo allo sviluppo dei lavori del Concilio, potremo individuarne il crinale della dialettica non nella linea che divide i conservatori dai progressisti, i latini dagli anglo-sassoni, o gli occidentali dagli altri continenti, ma secondo il modo di concepire la comunità dei cattolici come maggioranza — con tutti i

stiani è stato dato sopra tutto, o forse soltanto, di essere il sale della terra e il lievito della pasta. Non di voler diventare terra e pasta. Di essere il grano commisto alla gramigna, non di distruggere la gramigna.

Ad Altri spetta il raccolto, e prima ancora la mietitura.

Voglio dire che noi dovremmo davvero comprendere quale più alto impegno, quale singolare privilegio, sia l'essere minoranza. Quale realtà storica, in ogni caso, rappresenti per i cristiani, ovunque, l'essere una minoranza di credenti.

Più di dieci anni fa Karl Rahner affrontava, da teologo, la previsione di una minoranza cristiana sparsa in una umanità che vivrà di fatto un effettivo pluralismo religioso, entro la diffusa e generalizzata atmosfera di una cultura e di una mentalità profane. Vorrei che il lungo saggio di Rahner, intitolato «il cristiano e l'epoca attuale» — inserito nel volume ita-

rale cristiana non si può dedurre un mondo unico e necessariamente esistente quale. In sostanza non esiste né nello Stato, né nell'economia, né nella cultura, né nella storia alcun imperativo univoco e concreto che si possa dire derivato come il solo giusto dell'insegnamento del cristianesimo... Messo di fronte a questa nuova situazione il cristiano rivela subito come egli non possa più desumere la norma del suo agire concreto e storico esclusivamente dai suoi principi cristiani. Essi lo lasciano perplesso, richiedendogli semplicemente di venir rispettati e tradotti in pratica proprio in ciò a cui egli si deciderà; ma non arrivano più a suggerirgli per che parte debba optare, poiché — come abbiamo detto — nel campo apertosi alla sua azione, improvvisamente ed in opposizione al passato, egli si trova davanti una serie vastissima di varianti possibili che il suo cristianesimo potrebbe assumere».

Tutto questo discorso è nel tema, perché neppure la Chiesa italiana potrà sfuggire — quand'anche tenti di opporsi — a questa realtà dell'evoluzione storica. Noi siamo una nazione cattolica, e questa frase sta perdendo di significato, siamo forse una nazione dove va anche perdendo di significato il senso sacramentale di alcuni momenti della vita umana, ridotti per lo più a cerimonie sacre ma non santificanti, perché avvicinati senza autentico spirito di fede. La Chiesa italiana non dovrà più contare sul numero dei battezzati, ma sulla testimonianza dei fedeli, e comprendere che la sua è una presenza in un ambito abbondantemente scristianizzato, in una terra di missione (la locuzione è già stata assunta dalla Chiesa di Francia) dove occorre tutta una apologetica nuova e una nuova pastorale.

Responsabilità passate ed attuali degli intellettuali cristiani in Italia

Avere consapevolezza di questo è il primo compito degli intellettuali cristiani in Italia. Essere innestati nella storia per uscirne e farne una nuova, e non lamentarsi delle conseguenze dell'altra storia, quella che vogliamo lasciare alle spalle, è compito precipuo degli intellettuali.

Aver individuato il quadro generale è, a mio avviso, il fattore principale. Ma il discorso non è finito. In questo quadro vanno visti i compiti dei cristiani intellettuali. E prima di tutto le loro passate ed attuali responsabilità. La maggiore è di avere inciso poco sul piano culturale italiano. So che a molti questo discorso non piace, e si può essere tacciati di alto lesionismo, ma non è neppure con un'alta apologetica o con la mancanza di senso critico che si può far marciare la storia nel senso che desideriamo. Le poche elaborazioni culturali autenticamente italiane che si possono registrare nell'ultimo secolo sono state rapidamente superate da nuove situazioni storiche e da più ampie prospettive che intanto apparivano altrove. Si è pensato che il compito essenziale dell'intellettuale cristiano dovesse essere quello apologetico anziché quello della critica. Si dà spesso una interpretazione errata a questa parola, considerata a torto come biasimo laddove è soltanto lo sforzo di approfondire un giudizio e motivarlo. Il cristiano intellettuale italiano si è mostrato più propenso, almeno nei decenni trascor-

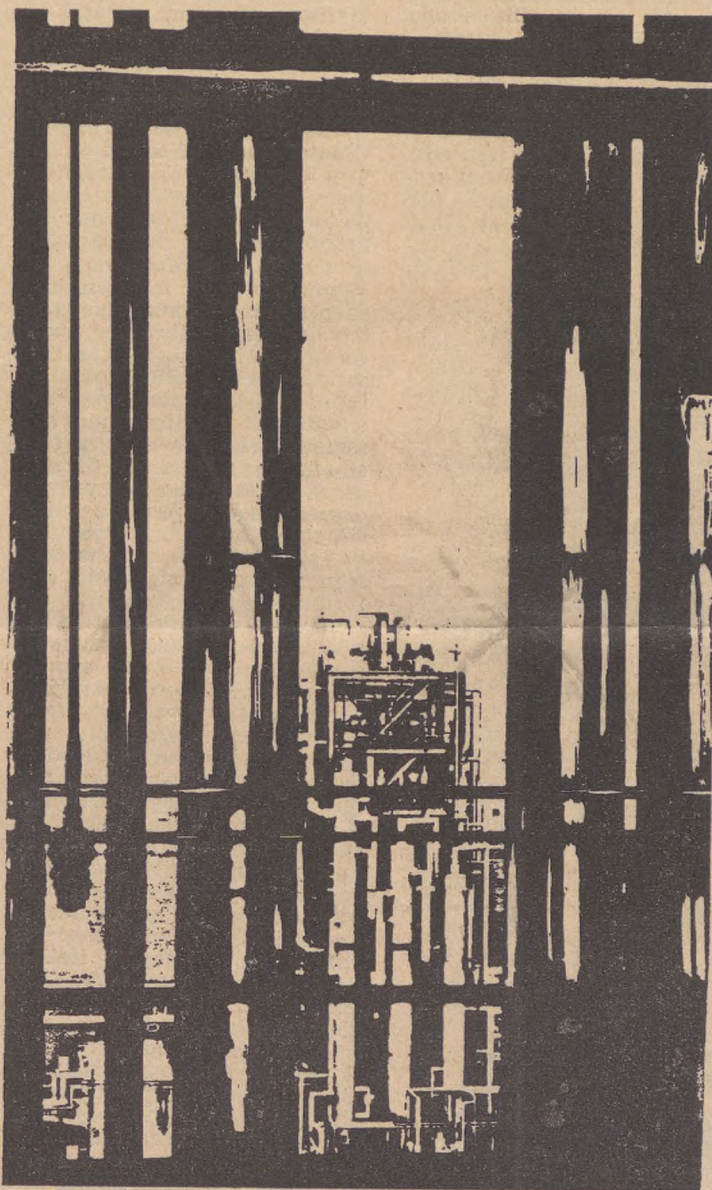
si, ad un approfondimento dell'etica professionale, dove ha pur dato qualche notevole contributo, che non ha potuto per altro sviluppare perché una deontologia disancorata dall'ontologia finisce per rimanere sterile. Era forse il periodo in cui più difficili riuscivano i contatti con i fermenti culturali di altri paesi, e forse i più vivaci ed impegnati fra gli intellettuali cattolici furono proprio coloro che attinsero maggiormente alla cultura francese (e non sembrerà allora strano che alcuni di essi, almeno, finissero quasi per sentirsi figli di quella Chiesa), come quella il cui approccio era non solo più facile a cagione della lingua, ma anche più pertinente per certe intuizioni che non apparivano estranee al nostro più autentico quadro ecclesiale. E' mancato, dunque, il confronto delle idee, quella dialettica che sola può portare, anche nel campo intellettuale, fecondità. Ma richiedeva fatica, ed era più comodo ricevere una formulazione già pronta che elaborarla, e ripeterla così come veniva data anche se il ripeterla così come veniva data non trovava riferimento alla realtà. Il cristiano subisce questa permanente tentazione di arroccarsi nella propria verità — poiché è la verità — e lanciare giudizi e sentenze, elargire condanne e assoluzioni. La verità già fatta è stata la posizione più tranquilla prescelta fondamentalmente dall'intelligenza cattolica italiana, piuttosto che la posizione più rischiosa del fare la verità. E' così mancata una elaborazione originale che prendesse l'avvio dalle premesse concrete della situazione italiana. Oppure la diagnosi era fatta, anch'essa in funzione apologetica, presupponendo la prognosi. E la prognosi, anzi che cercata e proposta con uno sforzo personale, era dedotta da un formulario già pronto.

Abbiamo avuto, abbiamo ancora, un concetto deformato dell'autorità nella Chiesa: anzi che considerarla, come è, una garanzia per tutto ciò che attiene al contenuto della dottrina, se ne fa una fonte di conoscenza e il più delle volte l'unica fonte di conoscenza. E dimentichiamo che per un ampio settore l'autorità, qualunque autorità, ha bisogno di un retroterra di informazioni e di esperienze che non le può venire che da chi vi si trova intimamente inserito e impegnato. Ricordo appena il discorso del Papa ai laureati cattolici due anni fa, il così detto discorso del ponte, un ponte che doveva essere attraversato nei due sensi, dalla Chiesa al mondo, ma anche dal mondo alla Chiesa. E questa traversata non possiamo percorrerla che noi, perché solo noi possiamo portare alla Chiesa il senso della storia, le esigenze dell'ora, le ripulse, le ansie, le speranze che si muovono attorno a noi. Se la Chiesa ha la possibilità di incarnarsi nella storia è perché noi, popolo di Dio — che questo è il senso della Chiesa — secondo il Concilio — siamo nella storia, e attraverso essa operiamo la nostra salvezza e la salvezza del mondo.

Un compito specifico: possedere una fede da intellettuali

Ma c'è un compito specifico, che è proprio dell'intellettuale cristiano, e che mi pare sia ancor più specifico nella situazione italiana, nella prospettiva della Chiesa italiana post-conciliare.

Voglio citarvi questo pas-



privilegi e le prerogative della maggioranza — o come minoranza — con tutta la carica ideale che rimane propria delle minoranze.

Maggioranza sempre di tipo sociologico o costantiniano, minoranza sempre come lievito e fermento. E si è visto che il contributo maggiore, quanto a contenuto dottrinale e pastorale, è venuto proprio da coloro che — sentendosi minoranza, nel loro ambito geografico e storico, e perciò non protetti né dalla potenza del numero né dalla forza delle istituzioni — hanno affidato la loro capacità di sopravvivenza e di penetrazione alle armi più autenticamente cristiane della fede, della preghiera, della testimonianza, dello studio, del rinnovamento morale, della capacità di essere pietra di paragone — o anche di scandalo — per tutti.

Ma noi italiani soffriamo ancora del complesso della maggioranza. Eppure ai cri-

liano «missione e grazia» dello stesso autore — fosse attentamente letto e meditato. Esso ci offre, probabilmente, la chiave più adatta per comprendere i problemi nei quali proprio noi italiani ci dibattiamo, e per individuarne una possibile soluzione. La «chiesa della diaspora» la chiama Rahner che invoca un «cristianesimo di libera elezione» in luogo di un «cristianesimo tradizionale ed ereditario». «Nel campo della vita terrena della vita profana, non esistono il tempo cristiano, la cultura cristiana e via dicendo, come entità a sé stanti. In altre parole — secondo la dottrina cattolica — esistono sempre Chiesa e Stato, storia della salvezza e storia del mondo, natura e grazia: tutte cose che non possono e non debbono mai venir fatte adeguatamente coincidere l'una con l'altra. Questo dato di fatto implica, inoltre, che dai principi della fede e della mo-

so di Henry Marrou: «Quante persone sono ossessionate da questa idea: esse si augurano di avere un vescovo che nelle sue disposizioni quaresimali, precisasse a puntino: 1) quale deve essere, signorine, la lunghezza della vostra gonna; 2) come dovremmo votare, noi uomini e donne, al referendum della prossima settimana; 3) quali sono i films che bisogna vedere e non vedere; 4) ciò che bisogna pensare di questo o di quel filosofo. E' questo lo ideale della fede del carbonaio. Ma se il Signore vi ha affidato la dolorosa missione di non essere un carbonaio, voi non avete il diritto di ripiegare su questo facile posizione. Dobbiamo essere degli intellettuali anche sul piano della Chiesa, all'interno della Chiesa».

Avrete capito, da qualche inciso, che il discorso di Henry Marrou era rivolto agli intellettuali francesi. Ma non sono gli esempi che contano — del resto potrebbero valere per noi, questi od altri — bensì le conclusioni. E cioè: che non possiamo accontentarci della fede del carbonaio: essa basta a salvare il carbonaio, non sarebbe sufficiente per un intellettuale. E' la parabola dei talenti che trova la più diretta ed immediata applicazione: dobbiamo avere, e dunque cercare e perseguire, una fede da intellettuali. Non è solo un compito che ci riguarda personalmente, ma è anche un compito che ci riguarda come membri della Chiesa e che perciò abbiamo nei confronti della Chiesa. Che cosa significa una fede da intellettuale? Significa avere coscienza che la verità ci può sempre sfuggire ma che dobbiamo correre questo rischio se vogliamo sempre più impadronircene. Significa secondo le parole di Jean Lacroix, che «ammettere Dio non è accettare un dato, ma un datore, non è supporre il problema risolto ma lavorare ad una soluzione che è possibile trovare».

Significa che «la garanzia divina non ci dà il criterio della verità: l'uomo dovrà continuare a districarsi nel campo della conoscenza naturale con le sue sole forze, ma potrà accertarsi che il suo sapere non è solo un sogno ben congegnato, poiché lo avrà rettificato a livello della ragione». E padre Daniélou ribatterà: «Dio ha donato all'uomo l'intelligenza perché ne usasse; sostituirsi a questa intelligenza, nei campi che sono compito di questa, equivarrebbe per Dio a distruggere la sua opera». Ma neppure noi dobbiamo, e possiamo, distruggere l'opera di Dio in noi, la nostra intelligenza: ecco dunque a che cosa essa ci chiama, come uomini e come cristiani. Anzitutto a sentirla il peso e la responsabilità. Capire e comprendere le cose non è mai senza fatica e senza impegno. Passare dalla specializzazione alla cultura non lo è meno. Le maggiori carenze dei cristiani intellettuali in Italia sono state forse quelle relative al passaggio dalla specializzazione alla cultura. Ottimi competenti, ottimi esperti, uomini singolarmente preparati nel loro campo, si sono mostrati — e spesso ancora si mostrano — incapaci di uscire dal loro settore per stabilire quel sistema di connessioni tra le varie attività dell'intelletto che costituisce il tessuto fondamentale della cultura. Se vi è, certamente, una presenza cristiana nel mondo che deve essere di tipo pro-

fessionale, più necessaria è oggi — e comunque quella non esclude questa, anzi in qualche modo la sottende — una presenza cristiana di tipo culturale: la capacità di offrire a noi e agli altri una visione del mondo.

Non è una cosa semplice. Possiamo credere, noi cristiani, di avere già pronta una visione del mondo, e che basti esprimerla nel linguaggio dei tempi per avere affermato una nostra presenza. Anzi tutto una cristiana visione del mondo — lo possiamo dedurre da molte cose dette finora — ha bisogno di seguire il trasformarsi del mondo: non è una ricetta che si trova già bell'e fatta, sfogliando qualche volume. E anche se ha come cardini fondamentali — dovremmo dire ingredienti, visto che abbiamo parlato di ricette — il peccato, la grazia, la resurrezione, l'Incarnazione, il modo come noi possiamo vivere e testimoniare queste cose è strettamente legato alla storia. E' uscito recentemente in Francia un denso volume di Claude Tresmontant intitolato «come si pone oggi il problema dell'esistenza di Dio?», come cioè la conoscenza dell'universo ha trasformato questo proble-

che ci riguarda da vicino, come cristiani intellettuali. La nostra preparazione teologica è andata progressivamente decadendo: nell'ambiente italiano si possono trovare delle spiegazioni storiche; le abbiamo già date. Ma riteniamo privo di giustificazione oggi — a Concilio terminato — che non sia stata ancora istituita, nella unica sede dove sarebbe possibile, e cioè presso l'Università Cattolica, una facoltà di teologia. Certo una istituzione del genere comporta alcuni rischi, ma il rischio più grande non è infine quello di non aver più una preparazione teologica adeguata ai tempi e ai problemi, una visione teologica capace di fronteggiare i tempi e i problemi, di inserirvisi, di incarnarvisi? Non abbiamo già veduto quanto poco incisiva sia stata la presenza teologica italiana nei lavori conciliari? Leggetevi quella bellissima relazione che un teologo di questa regione, don Germano Pattaro, ha tenuto alla sessione della Mendola del Segretariato Attività Ecumeniche nell'agosto del 1965, e vi renderete conto delle radici più recenti su cui è germogliata la teologia del Vaticano II. E nomi italiani non ne

cilio Vaticano II. Aggiungiamo ora che il pluralismo sottintende appunto una pluralità di concezioni del mondo, che convivono, nello stesso ambito spaziale e temporale, senza saper nettamente delimitare, in questi ambiti, i loro confini. Vogliamo cioè dire che tutte le concezioni del mondo stanno a così diretto contatto che non possono ignorarsi. E il loro contatto diviene fatalmente e naturalmente un confronto. Ci meravigliamo a torto che ci siano delle concezioni del mondo laicistiche od atee che prendono piede in questo terreno considerato *naturaliter* cristiano. Ad esse non serve contrapporsi con la sola denuncia, e in nome appunto dei principi cristiani. Lo sappiamo già che i principi sono diversi. L'unico atteggiamento possibile, se non vogliamo rinchiuderci in un ghetto che da culturale-ideologico diverrà presto religioso e spirituale, l'unico atteggiamento possibile è quello del confronto, e quindi del dialogo. Ma il dialogo è, appunto, il grande compito degli intellettuali cristiani, il loro rischio, ma anche la loro responsabilità: la loro precisa, autentica responsabilità.

Il dialogo è la necessità

ne e neppure derivare da essa.

Ci competono in via diretta, come membri coscienti della Chiesa.

Potremo agire in gruppo, vivere in comunità, ma solo dopo e solo quando avremo risposto in modo singolarmente personale ad un nostro impegno.

Voglio dire che l'iniziativa deve partire da ciascuno di noi, e ciascuno di noi secondo il proprio temperamento, le proprie capacità, le proprie possibilità.

Non tutti debbono fare le stesse cose, ma ciascuno deve fare qualcosa. Senza attendere che l'ordine e lo stimolo vengano dall'alto o vengano da altri.

Questa rivendicazione della responsabilità e dell'iniziativa personale mi sembra più necessaria che mai quando si fa parte di un gruppo o di una organizzazione.

L'organizzazione è ancora forza; lo spirito di povertà di cui la Chiesa del Concilio vuol rivestirsi è ancora un atto di fede nella povertà dei mezzi. Non è vero che occorrono i grandi mezzi, la accurata organizzazione, per realizzare qualcosa. In una epoca in cui tutto sembra affidato ai mezzi di comunicazione di massa, che sono mezzi ricchi, un atto di fede nei mezzi poveri — la capacità della parola, la fecondità della testimonianza — mi sembra estremamente necessario. In fondo il Cristianesimo ha preso le vie del mondo, fin dal giorno dopo la Pentecoste, per la fede degli Apostoli nei loro mezzi poveri, anzi poverissimi.

Ma la parola di Dio aveva una capacità di penetrazione ben più ampia di ogni propaganda.

E la testimonianza dei martiri e dei confessori era ben più valida di ogni organizzazione.

Ecco. Avete qualche spunto anche per i vostri lavori di commissione.

Il compito degli intellettuali cristiani — in quanto tali — nella Chiesa italiana post-conciliare è di dare lo avvio a questa Chiesa, non come espressione geografica, ma come realtà viva incarnata nella storia attuale e futura del nostro paese, interprete dei bisogni del nostro popolo, consapevole della sua condizione e delle sue possibilità.

La mia generazione non ha forse del tutto la capacità per assolvere pienamente a questo compito. Per molti di noi il Concilio è qualche cosa che ci ha strappato da una posizione di tradizionale sicurezza, e non ci piace d'essere portati d'improvviso al vento e poi abbandonati alle nostre forze. La nostra pigrizia mentale l'ancora più forte di ogni altra ansia, di ogni altro impegno. La mia generazione ha vissuto il Concilio largamente impreparata.

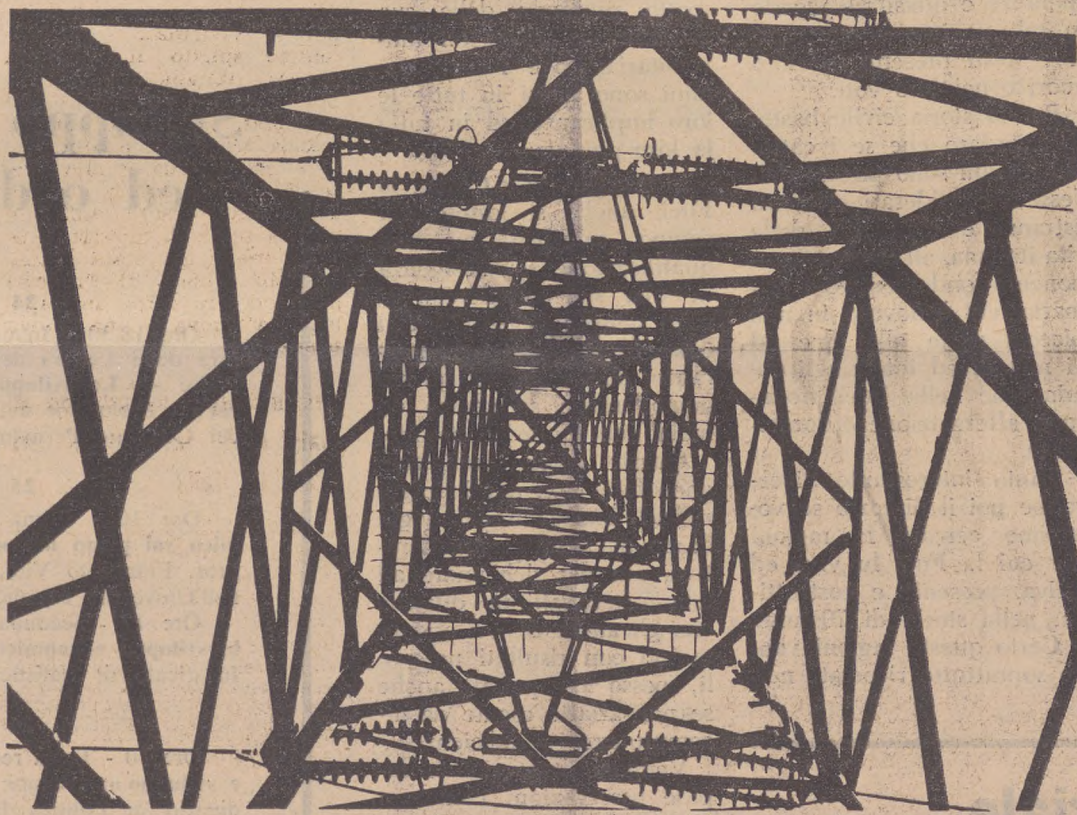
Non stupitevi se procederà un po' stanca e spaurita.

Ma la vostra generazione è nata con il Concilio, ne ha respirata l'aria mentre si apriva consapevolmente alle proprie responsabilità.

Sarà la vostra generazione, non la mia, a far nascere davvero in Italia la Chiesa del dopo-Concilio. Radicatevi nella nuova realtà storica senza appesantirvi della vecchia che il Concilio ha lasciato dietro le spalle.

Una nuova generazione di cristiani, un rinnovato popolo di Dio, sarà domani la realtà della Chiesa italiana post-conciliare.

Francesco D'Arcais



ma. Solo da parte di Dio il problema di Dio si pone in termini immutabili ed esaurienti. Per gli uomini il problema di Dio è sempre un problema nuovo, che chiede termini nuovi, spiegazioni nuove, dimostrazioni nuove, nuovi approcci al problema di sempre. Gran parte dell'ateismo contemporaneo trova probabilmente spiegazione nella mancanza di un aggiornamento — nel senso giovanneo, fatto poi proprio dal Concilio — sui grandi temi della fede. Si è pensato piuttosto a criticare a condannare, che non a costruire offrendo nuovi motivi di credibilità. Forse ci si è collocati troppo in una fede-evidenza o in una fede-dimostrazione, illudendosi che si potesse far leva veramente su una evidenza di Dio o una dimostrazione di Dio. Ma la razionalità della fede è un'altra cosa, ed oggi probabilmente il discorso teologico deve trovare altre strade.

La teologia: ecco una cosa

compagno: bisogna risalire indietro, ad almeno un secolo fa, a prima dell'altro Concilio Vaticano; e si troverà, con qualche altro, anche il nome di Rosmini

Il dialogo come unico atteggiamento possibile, come necessità dell'epoca contemporanea soprattutto per degli intellettuali

La teologia non può essere argomento estraneo al laicato, lo deve essere ancor meno all'intellettuale cristiano. Essa sorregge quella concezione del mondo — non aprioristica né sentimentale, né pietistica, né aridamente razionale o giuridicistica — che è così essenziale oggi, in un mondo pluralistico. Abbiamo già detto che il pluralismo è stato recepito, come realtà storica, dal Con-

dell'epoca contemporanea. Non è un lusso, ma una esigenza. Una base irrinunciabile. Oltre tutto non è più neppure una nostra scelta, ma una condizione obiettiva, alla quale possiamo sottrarci soltanto sottraendoci al dovere di una presenza nel mondo. Si potrebbe discorrere a lungo del dialogo, del suo contenuto, dei suoi fini, dei suoi metodi. Ma in questa sede sarà sufficiente avere accennato come alla conseguenza naturale del pluralismo (che significa fra l'altro rinuncia ad ogni forza e ad ogni pressione per far prevalere la propria concezione del mondo), come la condizione naturale è dell'uomo d'oggi, come la responsabilità più autentica dell'intellettuale cristiano. Perché il dialogo sottintende cultura, si sviluppa attraverso la cultura, si arricchisce di cultura.

E un'altra cosa va detta. Le responsabilità sono personali. Non si possono delegare ad una organizzazio-

70 anni di vita della FUCI

(continua da pag. 1)
della Chiesa e del rapporto tra Università e Società.

Paolo VI nel discorso tenuto ai dirigenti diocesani dell'Azione Cattolica di tutta Italia il 20 marzo scorso ha dato atto all'Azione Cattolica di essere tra le forze che hanno preparato il Concilio. Tra queste — in suoi modi anche specifici e talvolta, a suo tempo, discussi o non del tutto capiti — vi fu certo, accanto alle associazioni sorelle, la Fuci. Appare a questo proposito significativo che il supremo moderatore del Concilio sia stato l'antico assistente della Fuci, colui che negli anni forse più significativi e difficili ne fu l'ispiratore, il rinnovatore, l'animatore.

Il discorso qui non può farsi che per accenni estremamente sommari, ma meriterebbe più attento studio.

Basterà un attimo riferirci al discorso sempre fatto nella Fuci in ordine alla realtà misteriosa della Chiesa, alla centralità del mistero di Cristo in tutta la vita e l'azione cristiana, all'azione dello Spirito Santo (in un certo momento i fucini, proprio in riferimento all'insegnamento del loro assistente, furono chiamati « pneumatichi »); al discorso in ordine all'esigenza intrinseca alla vita cristiana della santificazione, comune a tutti ed insieme qualificata secondo la vocazione di ognuno ed in specie dei laici e degli intellettuali. Basterà pensare al movimento liturgico e allo studio della Scrittura sempre proposti e promossi; alla vocazione all'apostolato, all'atteggiamento di presenza e di testimonianza nel mondo; all'apertura ai valori della cultura e della vita civile, all'accoglienza dei

semi di verità ovunque presenti; all'atteggiamento di incontro e colloquio, di movimento dall'interno di ogni realtà di valori umani e cristiani, caratteristiche tutte dell'azione della Fuci, per comprendere la gioia con cui fucini di ieri e di oggi hanno accolto i testi conciliari, trovando così alta conferma di pensieri e di

la forza ed essenzialità dei valori religiosi che ebbero in essa primato e più forte impegno, nella sua cristiana ricerca di accogliere e promuovere valori culturali e nella sua volontà di apertura e di partecipazione al mondo universitario ed alla società italiana, cioè nel ri-



speranze e quasi rileggendo in tali pagine — commossi — testi presenti nei loro cuori e nei loro voti.

Per la storia civile basterà ricordare che se i cattolici italiani sono passati dall'essere considerati elementi estranei e marginali della vita italiana, all'esserne componente fondamentale e primaria, ciò è dovuto in non piccola parte alle idee ed ai metodi ed infine agli uomini che nella Fuci trovarono affermazione e formazione.

Tanto interessante diverrebbe poi il discorso se volessimo cercare le ragioni per cui la Fuci fu viva ed attiva, presente e costruttiva, nella storia di 70 anni.

Certo queste ragioni vanno soprattutto ricercate nel-

petto profondo della sua vocazione religiosa ed universitaria, dove i due termini sono intesi in tutte le loro implicanze ed in tutta la loro pienezza.

Si sentì sempre Chiesa la Fuci, anche se difese nel campo cattolico una sua qualificazione e l'esigenza di una sua autonomia; si sentì sempre Università con tutte le esigenze e le speranze che sono in questo nome, anche se spesso da molti non capite ed accolte.

Queste osservazioni vengono fatte non per indulgere ad una facile apologia di un discorso commemorativo, ma per richiamare ad una responsabilità difficile che gli amici di ieri affrontarono con risultati notevoli, spesso insospettiti, anche se non affatto esenti da incompiutezze e deficienze.

Vengono fatte queste rapide osservazioni come un invito a continuare una storia di fedeltà e di novità, un impegno religioso e culturale, una volontà di unità di vita nel rispetto di tutti i piani e di tutti i valori, un proposito di incontro di cattolici con la storia del loro tempo, conforme a quanto fu l'intento e la sofferenza, la tensione interiore, la ricerca ed il risultato di non pochi decenni di vita della Fuci.

Questo passato, questa storia aprono alla speranza di nuovo lavoro e di non inutile presenza — per i decenni che verranno — di forze culturali nella vita cattolica italiana e di autentiche forze religiose nella vita del nostro paese ad opera anche — accanto a tante altre forze fraterne e diverse — della Fuci che celebra il suo settantennio, guardando insieme al passato e all'avvenire.

XXXVIII SETTIMANA SOCIALE
DEI CATTOLICI D'ITALIA
Salerno - 24 - 29 settembre 1966

Sviluppo economico ed ordine morale

24 SETTEMBRE

Ore 18,30 - Inaugurazione della Settimana - Lettura della Lettera della Segreteria di Stato del Santo Padre - « Lo sviluppo economico esigenza di giustizia » - Prolusione del Card. Giuseppe Siri, presidente del Comitato Permanente delle Settimane Sociali.

25 SETTEMBRE

Ore 10 - Prima relazione: « Lo sviluppo economico sul piano nazionale ed internazionale », relatore: prof. Francesco Vito, Ordinario di economia politica nell'Università cattolica del Sacro Cuore.

Ore 17 - Seconda relazione: « Modi e tempi dello sviluppo economico », relatore: prof. Silvio Golzio, Incaricato di Statistica nell'Università di Torino.

26 SETTEMBRE

Ore 10 - Terza relazione: « Risparmio, investimenti e sviluppo », relatore: prof. Giancarlo Mazzocchi, Ordinario di Politica Economica nell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Ore 17 - Quarta relazione: « L'impresa e lo sviluppo economico », relatore: prof. Anacleto Benedetti, Capo Ufficio Studi dell'UCID.

27 SETTEMBRE

Ore 10 - Quinta relazione: « I lavoratori nella politica di sviluppo », relatore: prof. Vincenzo Saba, Capo Ufficio studi e formazione della CISL.

Ore 17 - Sesta relazione: « I poteri pubblici nello sviluppo economico », relatore: prof. Eugenio Minoli, Ordinario di procedura civile nell'Università di Torino.

28 SETTEMBRE

Ore 10,30 - Settima relazione: « La partecipazione degli interessati allo sviluppo economico », relatore: prof. Guido Baglioni, Incaricato di Sociologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Ore 17 - Ottava relazione: « La politica economica internazionale per lo sviluppo », relatore: prof. Oscar Garavento, Incaricato di Economia Politica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

29 SETTEMBRE

Ore 10 - Nona relazione: « Sviluppo economico ed elevazione morale », relatore: Mons. Pietro Pavan, Ordinario di economia sociale nella Pontificia Università Lateranense.

Ore 17 - Chiusura della Settimana Sociale - Lettura delle conclusioni e sintesi dei lavori.

Editoriale

(continua da pag. 1)

Jugoslavia, poteva definirli come « sostanzialmente marginale e che ha più eco all'estero che in Jugoslavia »; lo stesso è avvenuto per tutti gli intellettuali che, nei regimi comunisti, non si sono lasciati strumentalizzare: Daniel e Siniavski fanno ancora parlare di sé all'estero e non è possibile pensare che l'unica ragione risieda in finalità strettamente politiche.

Ma questa attenzione che i dirigenti cinesi pongono nella gioventù mettendola penosamente a capo di un tale moto, forse ha una ragione molto precisa, difficile a cogliersi proprio perché stranamente contraddittoria, ma che rende ancora più penosa la loro posizione. E' di qualche settimana fa un interessante articolo di Gino Nebiolo su « L'Avvenire d'Italia » (n. 188, martedì 23 agosto): il grande problema che i dirigenti cinesi devono risolvere è appunto quello di « trasformare » il pensiero dei giovani i quali « siccome non sono vissuti nelle prove della lotta rivoluzionaria, non riescono a capire la complessità e le esigenze della rivoluzione. E' così che, sotto l'influenza corruttrice della ideologia borghese, elementi borghesi e revisionisti sorgeranno fra i giovani. Sbaglia e rischia chi s'illude che i giovani nati nella nuova società e educati sotto la bandiera rossa siano "nati rossi" e possano automaticamente ereditare la causa rivoluzionaria senza una educazione marxista-leninista senza una cosciente trasformazione del loro pensiero » (Hu Siao-pang, Segretario Generale della lega della Gioventù Cinese). E la prova di questo stato di cose sta forse nella considerazione che nonostante i trecentoventi milioni di giovani cinesi, i dirigenti al vertice siano tutti dei vecchi (tra i 60 e i 75 anni). L'unica figura che fa eccezione è Lin Biao, il nuovo delfino di Mao che certo non è tuttavia un giovane; mentre lo stesso segretario della Lega della Gioventù supera i 50 anni.

L'articolo del Nebiolo che prosegue, documentato, nel precisare il « problema delle nuove generazioni in Cina », offre dunque un nuovo elemento che certo deve aver giocato una parte non piccola almeno nel modo con cui Mao ha voluto si realizzasse questa rivoluzione. Un elemento che, a rifletterci bene, non è per nulla di secondaria importanza trattandosi di una questione vitale per l'esistenza della « Cina rivoluzionaria ».

(g. g.)

f. c.

RICERCA