

RICERCA

Nuova Serie di Azione Fucina (gruppo II - 70%)

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXVII - N. 9 - 15 maggio 1971

Nell'interno

A pag. 2: Meditazione: La presenza del Padre e del Figlio mediante lo Spirito e la rubrica Ascolto della Parola. - A pag. 3: Due recenti letture atee della Bibbia a firma di G. Benoni. - A pag. 4: A. Ferrari parla del Manifesto quotidiano. Per «Fatti dell'università»: Polonia e Jugoslavia: l'università nelle società in transizione. In documentazione alcuni appunti sulla Lex Ecclesiae di Vittorio Peri. - A pag. 12: Che cosa sono le classi differenziali? di A. Albanello. - A pag. 13: la recensione de «La maggioranza deviante». - A pag. 15: «Città violenta» di Pio Cerocchi.

Due temi per il sinodo: sacerdozio ministeriale e giustizia nel mondo.

La prossima Assemblea della Conferenza Episcopale Italiana e il Sinodo dei Vescovi avranno come temi: il Sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo. Le vicende ecclesiali e politiche di questi anni affermano chiaramente l'attualità e l'importanza pastorali di entrambi gli argomenti. Essi sono stati causa di riflessioni, prese di posizione e, spesso, fratture e divisioni all'interno delle comunità cristiane e ci pare lecito avanzare, in questa circostanza, alcune linee di sviluppo inerenti i problemi che sollevano.

1) La crisi di identità del prete è prevalentemente di natura sociologica e pastorale. Il prete non riesce ad individuare un suo ruolo all'interno della collettività civile e della comunità cristiana e queste, a loro volta, si interrogano sul senso e sul ruolo della figura del prete. Una nuova formulazione dei rapporti interni alla Chiesa (vescovi - preti - laici) avvenuta dopo la svolta ecclesologica del Concilio affermando il sacerdozio comune dei cristiani originato dal sacerdozio di Cristo e ponente in crisi il tradizionale tipo di prete autarchico ed accentratore; le trasformazioni avvenute in seno alla società politica che hanno spezzato l'immagine del prete come persona colta e appartenente ad uno status privilegiato; la necessità di inventare nuovi modi di incarnazione e di evangelizzazione per la comunità cristiana nel processo della storia; tutte queste motivazioni impongono alla Chiesa lo sforzo di riproporre modalità diverse di attuare il ministero sacerdotale.

2) Va detto che il problema non è più tanto teologico quanto pastorale. La teologia ha forse effettuato il suo cammino nel tentare di definire il prete come ministro della Parola nella comunità, ordinato all'annuncio, alla celebrazione dell'Eucarestia, al servizio per l'unità. Tocca ora alla comunità cristiana (ed ai suoi vescovi) reinterpretare, contestare il ministero della Parola in forme e modelli di vita fedeli a Cristo e, al tempo stesso, storicamente vivibili e comprensibili.

I problemi della comunione tra preti e laici, dell'attività politica o professionale del clero, dello status economico dei preti, del celibato etc., attendono dalla dinamica missionaria della vita delle comunità ecclesiali, tentativi o abbozzi di soluzioni che, senza essere date per definitive, sono tuttavia da misurarsi costantemente sulla fedeltà delle comunità alla loro adesione originaria a Cristo, e sulle esigenze di radicarsi, in maniera evangelicamente autentica, nel contesto storico-politico.

Crediamo necessario pertanto che i Vescovi non vogliano tutto prevedere e sistemare, ma si limitino a suggerire prospettive essenziali che sollecitino e non imprigionino la sperimentazione e la sottomissione fiduciosa allo Spirito. I gesti liberatori, oggi, nella Chiesa, hanno il potere di rafforzare speranze deluse, di convogliare energie spesso frustrate. Confidiamo che, anche ora, come nel Concilio, i vescovi sappiano compiere tali gesti liberatori che — è bene affermarlo, seppure con amarezza — all'interno della Chiesa si vanno rarefacendo sempre più, riducendo progressivamente lo spazio della provvisorietà e della libertà.

3) Anche la giustizia nel mondo è tema di rilevante importanza. La costruzione del mondo nella giustizia è compito che i cristiani sanno essere componente essenziale del piano di salvezza di Dio. Necessità che essi prendano concreta-

(continua a pag. 16)

Marco Ivaldo

Nasco uomo come ogni altro uomo...

Nasco *uomo*, come ogni altro uomo, fra altri uomini. Soltanto in seguito mi qualifico come *cristiano*, un *uomo cristiano*, nell'onda del battesimo.

Uomo, nasco alla ventura ed al compito di tutti gli altri uomini. Un compito *politico*, nel senso largo del termine. In quanto mi trovo, appunto, a vivere con gli altri uomini, ad avere rapporti con loro, ad operare insieme con loro. E in questi rapporti e in questo operare insieme contribuisco io pure a dar vita alla *polis*, alla città della quale sono compartecipe e corresponsabile. Una *polis* che non posso eludere e che mi porto dentro anche se mi ritiro, temporaneamente o irrevocabilmente, in eremitaggio. Dacché anche l'eremita nel suo ritiro, con la sua scelta stessa, influisce poco o tanto, e talora anche notevolmente, sulla mentalità e sul costume della *polis* dalla quale si è staccato spazialmente.

I libri della Rivelazione confermano la ventura politica e il compito dell'uomo. Alla coppia umana emersa di fresco nell'avventura della evoluzione creatrice il Creatore dice appunto: «Siate fecondi, moltiplicatevi, popolate la terra e assoggettatela (...)» (*Genesi*, 1, 28). Lo dice ad una coppia umana che egli stesso ha voluto «a sua immagine» (*Genesi*, 1, 27), nello sviluppo senza sosta della creazione.

Perché fatti «a sua immagine» gli uomini collaboreranno con lui a diffondere e perpetuare la vita umana sulla terra. Perché fatti «a sua immagine» collaboreranno con lui alla trasformazione continua del cosmo, per renderlo sempre più consonante con l'uomo, e obbediente all'uomo («assoggettate la terra»), a servizio di tutti gli uomini, in vista di quel «cielo nuovo» e di quella «nuova terra» che sarà preannunciato nell'estremo libro della Rivelazione. (*Apocalisse*, 21, 1; vedi pure: *ai Romani*, 8, 18-25).

Mi sembra di dover riconoscere che gli uomini, nel corso dei millenni, hanno risposto largamente, e intensamente, a questa loro *vocazione umana*, personale e insieme politica nel senso che dicevo più su. Tanto intensamente, e con tanta passione, e tanto decisi a ritenere i propri punti di vista i soli validi, ed a volerli imporre agli altri, da pervenire perfino a lavorare contro l'uomo stesso e la ventura dell'uomo.

Chiamati a perpetuare la vita, e cioè ad essere padri di vita, hanno largamente eluso la responsabilità che l'essere padri comporta. Chiamati ad assoggettare la terra per la pienezza di vita di tutti, si sono dati ad assoggettarsi gli uni gli altri: l'uomo ad assoggettare la donna, i provveduti ad assoggettare gli sprovveduti, i

popoli più favoriti ad assoggettare i meno favoriti. Fino allo sbocco di oggi, che nella sequenza incalzante degli assoggettamenti distorti, sospende sul collo dell'umanità intera i gingilli della guerra di sterminio di massa e della catastrofe ecologica.

Dio non ha mancato, nei millenni, di porre l'uomo in guardia contro se stesso. Circa quattro millenni addietro, con la vocazione di Abramo, ha scelto un popolo di «credenti» perché desse l'allarme e si comportasse realisticamente, liberando dalle distorsioni la sua vita di popolo. L'insieme delle indicazioni di Dio costituirono «La legge», per quel popolo. Una Legge che quel popolo non seppe vivere, nonostante la predilezione di Dio.

Due millenni circa dopo Abramo, nel vivo di quel popolo stesso, in un momento particolarmente difficile e rischioso della sua storia, Gesù, un artigiano di Nazareth, comparve ad annunciare d'esser venuto a salvare «tutti» gli uomini, proponendo agli uomini stessi la «compiutezza» della Legge, e un modo di vita animato dalla pratica di tale «compiutezza». (*Matteo*, 5, 17).

Tutto quanto è accaduto alle mie spalle, lungo i millenni, (continua a pag. 16)

Nando Fabro



Dieci-dodici mila arrestati a Washington: e la sorpresa di trovare, tra questi, anche preti, avvocati, professionisti rispettati, uomini politici. Niente di più clamoroso per confermare la gravissima situazione politica internazionale: l'inflazione minaccia di far saltare l'equilibrio economico, il dissenso sul significato degli impegni bellici si diffonde, tra malumore e scontento, anche tra quegli strati della popolazione come la piccola-media borghesia, tradizionalmente ancorati su posizioni moderate o conservatrici; rimangono tuttora irrisolti grossi problemi sociali come quello dei negri dei ghetti. Rimangono pure sul tappeto i grossi nodi internazionali ormai cronici come il Medio Oriente, dove gli USA stanno cercando disperatamente un riscatto per una maggiore credibilità internazionale. Rimane di questo inverno politico, un solo fiore: quello cinese. E pure quello ha le sue spine. Troppo poco per Nixon, per ripresentarsi pulito e carico di promesse alle prossime elezioni presidenziali.

La presenza del Padre e del Figlio mediante lo Spirito

Studiando l'argomento che mi è stato proposto, mi son convinto che un triplice e indissolubile legame unisce la domenica, come giorno del Signore, e lo Spirito santo. Tale legame appare anzitutto nella decisione presa di modificare il vecchio comandamento, sostituendo il sabato con la domenica, nella scelta del primo giorno della settimana come giorno del Signore, finalmente nel contenuto nuovo di questo giorno. Tutto testimonia la fede in Dio, Padre, Figlio e Spirito santo, rivelato da Cristo Gesù e riconosciuto, adorato nella luce e nell'ardore del Paracrito. Ecco la materia del nostro studio. Mi permetto di concludere con qualche considerazione di carattere pastorale e pratico.

Dal sabato alla domenica

Siamo talmente abituati alla domenica, che quasi non riusciamo più a intravedere la ragione per la quale dobbiamo santificare questo giorno a preferenza di un altro, ammesso che siamo ancora sensibili alla santificazione della domenica, considerata non solo come giorno di riposo e di piacere, al cui periodico ritorno diamo il benvenuto, giorno cui si aggiunge ora il sabato, paradossale rinascita del sabato giudaico. Certo, molti sanno che la domenica ricorda la risurrezione del Signore, ma chi sarebbe in grado di confutare con successo le obiezioni di un sostenitore del sabato? Tuttavia, la celebrazione eucaristica, fatta il primo giorno della settimana, il rispetto del sabato, e in seguito la sola osservanza domenicale, hanno rivestito nella Chiesa primitiva, un'importanza e un significato uguali e paralleli a quelli che ebbe la decisione di liberare dall'obbligo della circoncisione. Vediamo dunque il significato del passaggio formale dal sabato alla domenica.

Mentre la libertà di non più circoncidere costituisce la prima decisione disciplinare conosciuta dalla Chiesa, tramite il «concilio» di Gerusalemme tenuto nel 51 o 52 — vedi Atti 15 e Galati 2 —, per quanto concerne la pratica domenicale, invece, ci manca una analogia attestazione che risalga alle origini. Ci viene segnalato soltanto il fatto in Atti 20, 7; Apoc. 1, 10, come supplemento dell'osservanza sabbatica negli ambienti giudaizzanti, poi come uso predominante dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme, la diffusione del Vangelo e l'ellenizzazione della Chiesa. La Didachè (c. 14), contemporanea agli scritti neo-testamentari, parla soltanto di assemblee domenicali. All'epoca della «pace della Chiesa» due editti imperiali ratificheranno l'usanza, conferendole un carattere ufficiale. Il primo, emanato il 7 marzo del 321, ordina la sospensione del lavoro nel «giorno del sole»; il secondo, del 3 luglio successivo, precisa che alla

cessazione degli atti giudiziari in quel giorno, conviene aggiungere l'eventuale emancipazione degli schiavi. Così come avvenne per il Natale, la domenica fa scomparire il culto dell'astro del giorno sostituendo quello del «sole di giustizia» (Mal. 3, 20 e Lc. 1, 78) dimostrando i suoi effetti spirituali e sociali.

Anche se manca una sanzione apostolica o ecclesiastica primitiva che convalidi formalmente l'osservanza del primo giorno della settimana, ciò non toglie che il passaggio dal sabato alla domenica rifletta ed esprima anche quello dall'economia della legge all'economia della grazia. A sua volta e a suo modo, tale passaggio non abolisce né la legge né i profeti, ma li perfeziona. E lo fa in maniera veramente mirabile: nel giorno della risurrezione del Signore si rende un culto vivo e vero al Dio vivo e vero, trionfatore della potenza della morte. «Quelli che vivevano sotto il vecchio ordinamento hanno abbracciato la nuova speranza per il fatto che non osservano più il sabato, ma la domenica, giorno in cui è sorto l'astro della nostra vita, per mezzo di Cristo e della sua morte», scrive S. Ignazio d'Antiochia ai cristiani di Magnesia (c. 9). Secondo l'epistola di Barnaba (c. 15), la domenica sarebbe l'ottavo giorno, giorno della nuova creazione, della quale ci occuperemo più avanti. In mancanza di una decisione conciliare precisa e conosciuta, abbiamo però il consenso della Chiesa al nuovo ordine di cose. Non abbiamo motivi per dubitare che un simile atto di fede non sia stato e non rimanga opera dello Spirito santo; opera nella quale questi rende presenti il Padre e il Figlio nell'adorazione «in spirito e verità» (Gv. 4, 23) e nella comunione fraterna. Il nuovo giorno consacrato al riposo santificato corrisponde all'istituzione del regno della grazia e annuncia quello della gloria. La sua scelta, dunque, non è stata secondaria ma capitale; ed è quanto ora costituisce l'argomento della nostra considerazione.

Giorno del Signore e dello Spirito

Ho ricordato che la domenica è una pasqua perpetua, perché era necessario alla comprensione del mio discorso. Ma non è il caso di ritornare su argomenti già trattati negli incontri di questa settimana. In compenso mi è stato affidato il compito di mettere in luce un aspetto, in genere poco conosciuto, della domenica, e cioè che il primo giorno della settimana non è soltanto il giorno del Signore Gesù, ma anche quello dello Spirito santo che è pure lui Signore (2 Cor. 3, 17). Scopriremo allora che i due aspetti, sono indissociabili e complementari l'uno dell'altro.

E' stato detto che due sono i «fiat» che hanno fatto il mondo: la parola creatrice di Dio, nel Genesi, e il consenso

di Maria all'annuncio dell'angelo. Lo Spirito è presente anche in quei due inizi. Nel Genesi 1, 2 sta scritto che «lo spirito di Dio planava (traduzione che penso sia corretta) sulla superficie delle acque». La professione di fede, là ove parla del Verbo incarnato per opera dello Spirito santo, rende molto bene il senso di Lc. 1, 35 e Mt. 1, 20, donde il mistico nome di «sposo della Vergine» dato allo Spirito santo. Ma c'è di più: la manifestazione della Chiesa al mondo, avvenuta nella prima Pentecoste cristiana (Act. 2), è opera propria dello Spirito santo, conforme alle promesse di Gesù, riferite da san Giovanni. Ora, come ognuno sa, la Pentecoste cadeva nel primo giorno della settimana, in domenica, come è tutt'ora. La scelta della domenica come giorno del Signore è un gesto di lode anche per lo Spirito santo e la sua opera. Perché? La missione del Paracrito consiste nel far conoscere il Figlio e fondare la Chiesa, soprattutto nel giorno del Signore. Che cosa significa questo?

L'esperienza conferma la rivelazione: soltanto sotto l'azione dello Spirito santo possiamo riconoscere e confessare che Gesù è Signore (1 Cor. 12, 3). Altrimenti i nostri discorsi, fossero anche di alta teologia, rimarrebbero senza risonanza ed efficacia. Solo la testimonianza interna dello Spirito Santo conferisce alle nostre affermazioni di fede persuasione e forza.

La stessa esperienza, ma a livello superiore, vive la Chiesa, quando si raduna per confessare, lodare e adorare Dio, soprattutto la domenica, giorno del Signore.

D'altra parte, san Giovanni riferisce due frasi di Gesù che stimo fondamentali, perché contengono gli elementi costitutivi della Chiesa. Eccole: «Quando verrà il Paracrito, che vi manderò dal Padre, Spirito di verità che procede dal Padre, mi renderà testimonianza. E anche voi mi renderete testimonianza perché siete con me sin dall'inizio (Gv. 15,26-27).

Come si vede da tutto il resto del Nuovo Testamento, lo Spirito Santo viene visto come colui che costituisce la Chiesa mediante l'unità della sua azione, l'abbondanza dei suoi doni e, ancora secondo San Giovanni (c. 13-16), è lo Spirito che illumina e ravviva la testimonianza degli Apostoli, secondo elemento costitutivo della Chiesa. Ora, la vita delle Chiese apostoliche mostra che lo Spirito agisce così soprattutto quando i fedeli si trovano riuniti nel giorno del Signore. Ci viene insegnato il culto autentico, veridico e fecondo delle sante assemblee, dell'ortodossia spirituale e della spiritualità ortodossa.

Se dunque ogni domenica rinnova la pasqua, ogni domenica rinnova pure la Pentecoste, poiché questa è ordinata alla prima. L'effusione dello Spirito Santo, infatti, ha come scopo di testimoniare la volontà salvifica del Padre e di glorificare la salvezza ottenuta dal e nel Figlio, nell'opera attesa del pieno avvento del giorno eterno in cui saremo nel «faccia a faccia» con Dio (1 Cor. 13,12).

Per questo motivo, già dalla lettera di Barnaba (c. 15), la domenica è stata chiamata l'ottavo giorno, quello dell'annuncio, ma anche della preparazione, dalla risurrezione o della nuova creazione di tutte le cose, quando Dio sarà «tutto in tutti» (1 Cor. 15,28).

Sostanza e significato della domenica

Da quanto abbiamo detto, siamo in grado di comprendere tutta la pienezza e il significato della domenica, in una parola di capirne la natura epi-

Ascolto della parola

Esodo, 13.17-15.21: «Il Signore cammina davanti a loro».

E' il brano che giustifica il titolo del libro: esodo, cioè l'uscita del popolo ebreo dall'Egitto.

Contiene il racconto del fatto, con i prodigi che accompagnano il passaggio del mar Rosso: colonna di nubi durante il giorno e colonna di fuoco durante la notte, Dio guida il suo popolo, che attraversa il mare, all'asciutto, tra due muraglioni d'acqua che subito dopo travolgerà gli egiziani.

Il brano termina con il cantico gioioso di Mosè: «Mia forza e mio canto è il Signore, egli è stato la mia salvezza».

★

Dio si fa vero condottiero per liberare il suo popolo.

Che importa se ad inseguire la gente inerme c'è un esercito armatissimo, con valli e carri? A difendere quella gente c'è Jahveh. Secondo un calcolo umano, non si vedeva via d'uscita: «Lasciate tranquilli meglio schiavi in Egitto che morire nel deserto...». Ma in Dio c'è una soluzione per ogni situazione. Si può, si deve tutto rischiare sulla parola di Dio: «Jahveh combatterà per voi!».

E' la fede.

E Mosè, con i figli di Israele, potrà cantare la gloria della salvezza, e la certezza che Dio l'ha voluta e resa possibile: «La tua destra, Signore, frantumò il nemico... Con la tua bontà hai guidato questo popolo che hai redento».

★

Ancora e sempre «Dio è un guerriero» (15.3): non è assente dalle lotte umane per la giustizia e la libertà. Così come continua a liberare dalla vera schiavitù, che è quella interiore del peccato, per rendere capaci di essere totalmente al suo servizio.

«Poiché per la grazia siete stati salvati, per mezzo della fede; e questo non da voi, perché è dono di Dio» (Ef. 2.8).

M. A.

fanica ed epitetica. Mi spiego. Nell'antica Alleanza, l'eterno manifestava la sua presenza di giorno con una colonna di nube e di notte con una colonna di fuoco, per guidare il cammino del suo popolo attraverso il deserto (Ex. 13,21-22) e per indicare la sua presenza sotto la tenda, dove presiedeva le soste e le partenze dell'esodo (Ex. 33,7-11; 40,36-38; Num. 9,15-23). Tale presenza passerà dalla tenda al tempo per riempire di gloria la casa dell'eterno (Re 8,10-11). Vera e propria teofania, questa schekina o abitazione di Dio fra i suoi, costituiva «la presenza sensibile di Dio e un mezzo per significare Dio». Essa è in rapporto essenziale col culto.

Nella nuova Alleanza, nella quale l'adorazione di Dio non è più legata a un luogo privilegiato, ma può effettuarsi dovunque «in spirito e verità» (Gv. 4, 21-24), questa presenza di Dio come si manifesta e come viene invocata? Nella luce e nella potenza dello Spirito Santo. Gesù ha detto ai suoi discepoli: «là dove due o tre sono riuniti in nome mio, io sono presente in mezzo a loro» (Mt. 18,20). Non ne segue che l'assemblea locale costituisca, da sola, tutta la Chiesa, ma soltanto che la rappresenta e la concretizza. Ma quando e in che modo noi siamo riuniti nel nome di Cristo? In due modi, principalmente: o per adorarlo mediante la partecipazione ai doni della sua grazia, parola e sacramento, o per manifestare l'unità del corpo ecclesiale e vigilare sulla purezza della testimonianza evangelica; in altre parole, quando ci riuniamo per il culto e il governo della Chiesa, ossia nelle due grandi espressioni della fondamentale conciliarità della Chiesa. Come lo Spirito dispensa i carismi individualmente per la edificazione comune (1 Cor. 12,7), vero Paracrito o vicario di Cristo, secondo Giovanni 13-16, prolunga, moltiplica e diversifica la sua effusione a Pentecoste nelle assemblee culturali e conciliari della Chiesa, nelle quali testimonia l'opera di salvezza realizzata dal Padre attraverso il Figlio, rendendola accessibile e feconda. Non dovendo parlare, qui, del governo della Chiesa, vorrei solo ricordare che, dopo il primo «concilio» di Gerusalemme, le decisioni conciliari vengono prese non soltanto in nome della Chiesa, ma anche in nome dello Spirito Santo (Act. 15,28). Vediamo, invece, come, di domenica, la Chiesa si riunisce nello Spirito, perché l'adorazione domenicale esprime molto bene, il culto per eccellenza, esemplare, sorgente e fine di tutti gli altri atti liturgici cristiani.

Tra i felici risultati del movimento liturgico contemporaneo, sottolineiamo quello della rimessa in valore del duplice aspetto del culto cristiano: la liturgia della parola e la liturgia del sacramento, entrambi elementi costitutivi del culto domenicale.

Due recenti letture atee della Bibbia

In virtù di quale miracolo la lettura e la predicazione della parola di Dio sono qualcosa di diverso dai semplici discorsi, anche eruditi, ed hanno valore di grazia, ossia di sacramento, come già l'antichità ecclesiastica pensava? Unicamente per opera dello Spirito Santo, il quale fa sì che nel lettore, nel predicatore e negli uditori, il buon annuncio della salvezza porti il suo frutto di conversione e di verità. L'azione dello Spirito Santo, però, non dispensa il lettore, il predicatore e gli uditori dallo sforzo di applicarsi con cura alla lettura, alla predicazione e all'ascolto, ma incita, per non dire obbliga, gli uni e gli altri a suppletare con fervore lo Spirito Santo perché apra il cuore e l'intelligenza alla comunicazione e alla ricezione del Vangelo. Per cui la liturgia della parola è, nel suo insieme, epifanica ed epicletica, manifestazione e invocazione di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, e della sua opera di salvezza. Ora, come lo Spirito ci fa capire il Padre e il Figlio, così è sempre lui a ispirare la nostra preghiera (Rom. 8,26-27). Veramente, il tempo che vive la Chiesa costituisce l'era dell'economia dello Spirito Santo. Epifanica ed epicletica è pure la pratica sacramentale, in primo luogo la liturgia eucaristica, centro della pietà domenicale.

La liturgia eucaristica è epifanica, anzitutto perché evoca e presenta in maniera viva il « mistero della salvezza », dalla creazione alla fine del mondo, della salvezza voluta dal Padre, realizzata dal Figlio, resa attuale dallo Spirito Santo. Epifanica in modo eminente è la presenza eucaristica di Cristo. Dio, infatti non potrebbe essere presente in forma migliore che attraverso il dono sacramentale di Cristo, cibo delle nostre anime.

Qualunque possa essere, per il momento, l'interpretazione teologica particolare, nella comunione sacramentale noi riscontriamo l'atto religioso per eccellenza, nel senso stretto della parola, cioè il rapporto che Dio prende l'iniziativa di stabilire con noi, rapporto di grazia, di unione e di comunione. Ma, ci chiediamo ancora una volta, in virtù di quale miracolo si effettua tale presenza ed unione? Per opera dello Spirito Santo il quale opera attraverso il ministero sacerdotale e la particolare invocazione a lui rivolta nel canone eucaristico, invocazione che costituisce l'epiclesi nel senso ordinario della parola.

Infine, l'azione dello Spirito Santo continua attraverso la testimonianza che la Chiesa rende pubblicamente alla verità e alla fraternità, testimonianza che dà alla Chiesa la coscienza di partecipare a uno stesso Vangelo e allo stesso pasto eucaristico. In questo senso soprattutto, si attua l'ordine dato dal Risorto ai discepoli: « Riceverete una potenza, quella dello Spirito Santo che verrà sopra di voi e sarete miei testimoni... sino

alle estremità della terra » (Atti 1,8). L'ordine è rivolto a tutti e, se è richiesta la testimonianza individuale, lo è maggiormente quella della comunità. Infatti, proprio perché è più difficile, la testimonianza unanime riesce più convincente e più necessaria, « affinché il mondo creda » (Gv. 17,21).

Confessare unanimemente la fede, non vuol dire sopprimere le sensibilità individuali, le diverse tendenze teologiche, anzi queste possono tranquillamente sussistere. L'unanimità nella confessione della fede vuole soltanto far risaltare la universalità della verità evangelica. Così la testimonianza dell'amore fraterno dimostra che il potere riconciliatore della grazia è assai più forte di tutte le inimicizie prodotte dal peccato e dal maligno. «...Va prima a riconciliarti con tuo fratello, e poi verrai a fare la tua offerta», insegnava Gesù (Mt. 5,23-24). Da ciò derivano due conclusioni importanti: anzitutto che la unità della Chiesa non è fine a se stessa, ma è ordinata a testimoniare la verità della grazia; in secondo luogo, una simile pienezza di fede non è possibile, se non attraverso la assistenza dello Spirito divino; e l'esperienza ce lo insegna continuamente.

Questo è l'ultimo grande aspetto della domenica, giorno di santificazione e di riposo. Ai nostri giorni, caratterizzati dall'ecumenismo e segnati dalla lotta per la giustizia e la pace, non possiamo sottovalutare il profondo e attuale significato, né dubitare della necessità dell'assistenza allo Spirito Santo per sostenere l'impegno della testimonianza. Quando, soprattutto nel giorno del Signore, noi cristiani, ci faremo sempre più attenti a uno stesso Vangelo e sempre più capaci di comunicare insieme, la nostra unità apparirà più reale e il nostro apostolato sarà più fecondo; come pure la nostra fraternità, proprio perché radicata nella pietà domenicale, diventerà sempre più esemplare ed efficace, stimolatrice di questo spirito di giustizia e di concordia di cui il mondo prova un così imperioso e legittimo bisogno. Si degni lo Spirito Santo di agire in questo senso in mezzo a noi e nel mondo.

Completamente penetrata dallo Spirito Santo, la domenica è dunque un'epifania e un'epiclesi, giorno del Signore per eccellenza, nel quale lo Spirito Santo, inviato dal Padre e dal Figlio e invocato dalla Chiesa, manifesta l'opera della salvezza voluta dal Padre, compiuta dal Figlio, conosciuta e vissuta per lo Spirito, a gloria della santa Trinità.

Questo brano di L. Gauthier è tratto dal volume di AA.VV. *Grazia e mistero dell'ottavo giorno*, Brescia, 1969, 200 pp. L. 1.300, pp. 67-77, e da noi riprodotto per gentile concessione dell'Editrice Queriniana.

1. Il clima di un'epoca può essere ricostruito anche a partire dalla « fortuna » di letture ed interpretazioni che la Bibbia ha provocato nel periodo preso in esame. La storia della cultura italiana dell'ultimo cinquantennio potrebbe essere resa con sufficiente veridicità se noi partissimo dal lato incontestabile della diffusa ignoranza della Scrittura sia tra i non credenti come pure tra i credenti. Non solo scopriremmo come la sufficienza della cultura laica e il diletantismo della cultura cattolica siano anche il frutto di una assoluta mancanza di riferimento vitale alla scrittura, ma troveremmo nella stessa perversità di riferimenti biblici una delle ragioni - e non tra le ultime - del provincialismo e della frattura esistente nella cultura italiana, di confessione laica e di ispirazione cattolica. Insomma è il peso di tanti pregiudizi e di tanti vuoti che tutt'oggi avvertiamo anche in chi con serietà tenta la marcia di recupero della Scrittura vuoi per ragioni di fede, vuoi — anche se ancora raramente — per ragioni culturali. Queste alcune riflessioni cui inducono due opere recentemente tradotte: una di Fromm (1) e una di Bloch (2). Al centro di entrambi i lavori è collocata la Bibbia; entrambi propongono non agli uomini troppo intelligenti che considerano tutto ciò pazzia, né a quelli troppo pii che ne fanno una casa prefabbricata, ma ai saggi, per dirla col Bloch, un modo particolare ed attuale di prendere in mano la Bibbia. Per Fromm la lettura avviene nella prospettiva dello ateismo dell'umanesimo radicale, per Bloch della prospettiva del marxismo utopico. Proprio perché convinti della ricchezza di indicazioni e di pensieri che tali letture possono suscitare, pur nella loro di chiara e parzialità, cercheremo innanzitutto di indicare con fedeltà i motivi fondamentali dei due saggi.

2. Cominciamo da Fromm, che risulta più facile ed accessibile e per il modo particolarmente nitido di scrittura dell'autore e perché altri scritti di questo psicologo-psicanalista, che rimastica in continuazione l'affascinante tema della libertà nella società contemporanea sono largamente diffusi in Italia, (si veda ad es. il bel saggio *l'arte di amare* pubblicato e negli « Oscar Mondadori » e nella economica del « il saggiaio »; oppure *Fuga dalla libertà* e l'ormai esaurito *Psicanalisi e religione* presso le edizioni comunità). In *Voi sarete come dei*, Fromm ripropone il tema della libertà come totale autonomia e realizzazione progressiva dell'uomo, e di esso fa la chiave di lettura dell'antico testamento: che è per lui, educato nella tradizione ebraica,

la Bibbia. Di questa tradizione egli recupera tutte le ricchezze, benché egli non consideri la Bibbia come il « Verbo di Dio » « non solo perché un esame storico dimostra che si tratta di un libro scritto da uomini — uomini di vario tipo, di epoche diverse » ma perché non è teista (p. 3). Tuttavia la Bibbia resta per Fromm « un libro straordinario, che dà nome e principi che hanno mantenuto la loro validità per migliaia di anni. Un libro che ha annunciato all'uomo una visione tuttora valida e in attesa di realizzazione » (idem).

3. Dunque l'importanza del saggio sta nel fatto che Fromm mantiene con fedeltà due promesse: l'una che della Bibbia darà una interpretazione secondo la visione dell'umanesimo radicale, intendendo con tale termine una filosofia globale « che sottolinea l'unicità della razza umana, la capacità dell'uomo di sviluppare le proprie potenzialità, di raggiungere un'armonia interiore e l'equilibrio di un mondo pacifico » (p. 13). L'altra promessa è che egli si colloca nella tradizione ebraica ad una sola condizione: e cioè che l'interpretazione contenuta nel suo lavoro deve attenersi a « passi della Bibbia, del Talmud e della letteratura ebraica posteriore (che) non siano espressioni rarefatte e insolite, ma affermazioni fatte da figure rappresentative e parti di una linea di pensiero coerente in sviluppo » (p. 12).

In tal modo noi siamo posti sia di fronte all'interrogativo di fondo che ogni umanesimo totale e chiuso eppure sereno ed equilibrato pone al credente (che ne è del tuo Dio?), sia di fronte alla sollecitazione di conoscere di più (per essere nel giusto, di iniziare a conoscere) l'ermeneutica e i contenuti di tutta la perdurante tradizione israelitica, tradizione nella quale operò Gesù; tradizione che largamente ha utilizzato l'apostolo Paolo; tradizione di cui noi come cristiani costituiamo sia l'assoluta novità per Gesù Cristo, ma anche la più autentica continuità.

Il lavoro di Fromm si snoda per rapidi ed incisivi capitoli: il concetto di Dio; di uomo; di storia; di peccato e pentimento; la strada (halakah); i salmi, un epilogo e una appendice dedicata al salmo 22 quello ripreso da Gesù in Croce (3). Della ricchezza di questi capitoli, bastino due esempi: riguardo ai profeti afferma (p. 88) « un aspetto essenziale dello insegnamento messianico dei profeti è la loro posizione verso il potere e la forza. Infatti si deve ammettere che tutta la storia umana finora (forse ad eccezione di certe società primitive) si è basata sulla forza: la forza e il potere di una minoranza ricca su una maggioranza che lavora tanto e gode poco. Per mantenere il ruolo della forza, la mentalità del popolo si doveva deformare a tal punto da far sì che sia i governanti che i sudditi credessero che la loro situazione, dato che esisteva, era decretata da Dio, dalla natura, o dalla legge morale. I profeti sono i rivoluzionari che sfogliano la forza e il potere della loro maschera morale e religiosa » (p. 88).

Riguardo al senso profondo della minuziosa legislazione del riposo sabbatico, Fromm, dopo aver ricordato che per lavoro la Bibbia intende qual-

siasi intervento dell'uomo, sia esso distruttivo o costruttivo nel mondo fisico, afferma intorno al Riposo che è uno stato di pace fra l'uomo e la natura: « Il sabato biblico è il simbolo della vittoria umana sul tempo. Il tempo è sospeso: Saturno viene detronizzato proprio nel giorno dedicato a lui, il giorno di Saturno. La morte è sospesa e regna la vita nel giorno del riposo » (p. 134).

Concludendo intorno a questo primo saggio, si avverte dopotutto come Fromm sia vivamente attratto dall'antropologia biblica, sempre bene inteso del solo A.T.; antropologia che trova la sua scaturigine prima nella « posizione del paradosso della speranza » (che) è di « fede », fede basata sulla esperienza interna della meta, anche se non è stata ancora raggiunta e che non esista alcuna prova che mai si avvererà » (p. 100-107).

4. Più difficile e complesso è il saggio di Bloch, almeno per noi, tanto più che questo è il nostro primo accostamento diretto alla problematica di Bloch (4). A questo filosofo marxista che ha particolarmente reso densi i concetti di utopia e di speranza, si rifanno non pochi teologi: qualche cosa in proposito si è già scritto in precedenti numeri di « Ricerca ». La prospettiva di Bloch non vuole essere che una vigorosa ripresa della prospettiva marxiana. Infatti come afferma nella introduzione il traduttore di questo saggio, « l'aver posto al centro della propria riflessione il concetto di filosofia utopica, cioè l'ontologia del *Noch-Nicht-Sein* (non essere ancora) permette a Ernest Bloch di leggere nella Bibbia ciò che le filosofie della non-utopia non hanno potuto leggersi ». Pertanto — e la convinzione è comune all'introduttore Cappelletti, come pure all'autore — « il concetto blochiano di utopia si ricollega alla marxiana "critica della religione" e non vi sarebbe stato in Marx critica dell'economia politica senza critica della religione » (p. 9). In

(continua a pag. 13)

Note

(1) E. FROMM, *Voi sarete come Dei*, Ubaldini editore, Roma, 1970, pp. 160, L. 2.000.

(2) E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli editore, Milano, 1971, pp. 336, L. 3.000.

(3) Nell'appendice da una interpretazione del salmo utilizzato compiutamente da Gesù come preghiera e non come segno di sola suprema solitudine ed abbandono, quale ama proporre von Balthasar in *Cordula*.

(4) Di Bloch esiste una raccolta di scritti pubblicata da Vallecchi editore col titolo *Dialettica e Speranza*: Cappelletti esprime molte riserve su questa antologia (cfr. n. 18; p. 11).

il manifesto quotidiano: uno strumento di lotta?

La sinistra non istituzionale ha il suo giornale. Questa la prima constatazione all'uscita del «Manifesto» quotidiano: dopo anni di tentativi di riviste, di settimanali, di periodici più o meno durati nel tempo, finalmente — tre anni dopo la primavera del '68 — la nuova sinistra ha la forza di sostenere uno sforzo editoriale e politico di tale portata, anche — rimanendo ai primi dati — con un certo successo. A dar vita all'iniziativa è proprio il gruppo che negli ultimi mesi ha dato maggior prova di vivacità (non solo intellettuale ma anche di azione) e che sembra in grado di offrire una concreta possibilità di sbocco politico alla crisi che travaglia sia le sinistre istituzionalizzate (PCI, PSIUP, FGCI, sindacati), sia i vari gruppuscoli extraparlamentari (i marxisti-leninisti con tutte le loro suddivisioni, Potere Operaio, Lotta Continua, il Movimento Studentesco — o meglio quanto resta di esso — Avanguardia Operaia, etc.).

Un rapido sguardo alla storia della formazione e dell'evoluzione del gruppo del Manifesto (1) e ai contenuti della sua azione politica possono aiutare a capire il significato di questo nuovo strumento di lotta e la prospettiva aperta da esso.

1) I primi dissensi nel PCI animano la preparazione del XII Congresso di Bologna: si distinguono nettamente una destra del partito (Amendola) un centro (Longo, Berlinguer) e una sinistra (Ingrao). Nella corrente della sinistra particolare vivacità rivelano soprattutto in sede congressuale Pintor, Natoli e la Rossanda, tanto è vero che lo stesso Ingrao non se la sente di appoggiare fino in fondo gli amici. Il Congresso tuttavia apre alla speranza: passa una linea progressista, tollerante, aperta alle nuove istanze che cominciano a manifestarsi. Questa però è solo apparenza: in realtà la sterzata a destra del P.C.I., la scelta riformista, l'attesa della maturazione dei tempi per l'entrata al Governo sono già presenti, almeno in germe, fin da allora. Per questo la sinistra sceglie di continuare la lotta all'interno del Partito: nasce così la rivista mensile. Non ha vita facile sin dall'inizio: il rifarsi al marxismo-leninismo di Mao, la critica all'U.R.S.S. e all'ideologia della stato-guida, la vigorosa difesa della primavera di Praga, la critica ai metodi del centralismo democratico portano ben presto alla spaccatura. Il Comitato centrale del P.C.I. (è il novembre del 1969, dunque sono passati pochi mesi dalla nascita della rivista) prende provvedimenti contro i responsabili del gruppo espellendoli dal Partito a grande maggioranza.

2) Passati i primi momenti di indecisione, sollecitati anche dalla solidarietà di altri militanti e di intere sezioni del Partito, il gruppo decide di proseguire la propria lotta contro il Partito, oramai ritenuto incapace di fornire uno sbocco politico alle lotte di massa che frattanto si accendono (è l'autunno caldo del rinnovo dei contratti di lavoro), anzi ritenuto un ostacolo alla maturazione stessa delle masse, frenato com'è da involuzioni burocratiche e dal

ruolo di partito d'ordine che intende assumere nella lunga marcia verso le poltrone governative. Strumento principale di elaborazione resta la rivista che in questi mesi vede trattati i temi principali delle lotte in corso (rivendicazioni sul posto di lavoro, casa, scuola, trasporti); nel frattempo si sviluppano centri di iniziativa in alcune delle principali città italiane. I militanti del nuovo raggruppamento danno vita ad attivi, collettivi, comitati nelle fabbriche, nei quartieri, nelle scuole, oppure si inseriscono nelle esperienze già avviate sforzandosi di portare avanti una linea politica nuova che viene chiarendosi col passare del tempo.

3) Nascono così le duecento tesi (2) che costituiscono «la piattaforma di discussione e di lavoro politico per l'unità della sinistra rivoluzionaria e la costruzione di una nuova forza politica». Contemporaneamente lo sparuto gruppetto dei parlamentari del Manifesto porta avanti la sua solitaria opposizione al decreto, non tanto nel tentativo (improbabile) di non farlo approvare, quanto piuttosto «per rendere coscienti le masse di una manovra di drenaggio nei confronti degli aumenti salariali appena ottenuti, che sta passando con l'avallo delle sinistre (comunisti e sindacali)». Proseguono anche gli sforzi per organizzare incontri e contatti con gli altri gruppi della sinistra e si attuano alcune convergenze, almeno a livello di lotta, con Potere Operaio e Lotta Continua. Tra mille difficoltà viene portato avanti il progetto di un quotidiano che sia «la voce della sinistra di classe»: quindi libero dal condizionamento di finanziamenti più o meno vincolanti e, per quanto possibile, auto gestito e auto-finanziato.

Il resto è storia recente; dal 28 Aprile il quotidiano è presente in tutte le edicole (o perlomeno tenta) con i suoi quattro fogli interamente dedicati a notizie politiche. Il successo dei primi giorni sembra andare oltre le previsioni, ma si sa che bisogna attendere prima di valutare l'esatta portata del successo di una iniziativa di questo tipo.

4) Il quadro politico però nel quale la nuova testata si inserisce ha subito profonde mutazioni rispetto anche solo a qualche mese fa e la congiuntura politica non si presenta molto favorevole e tranquilla. Lo slittamento a destra dei partiti governativi (discorso di Forlani al Consiglio Nazionale D.C., le prese di posizione degli esponenti socialdemocratici, l'insabbiamento dei tentativi di riforma del governo Colombo) si inserisce in un più ampio quadro di logoramento e di crisi della situazione italiana. Non è solo un problema di schieramenti politici, ma è un problema che coinvolge tutto il sistema economico-produttivo, politico e sociale: è la crisi di un capitalismo che ha fatto il passo più lungo della gamba e ora si trova a dover fare i conti da un lato con una crisi di produzione (saturazione del mercato, settori terziari inadeguati, etc.) dall'altro con una classe operaia estremamente combattiva e in via di progressiva politicizzazione. In un periodo di ristrutturazione

come questo forti sono le tensioni, soprattutto quelle involutive: il rigurgito fascista di questi mesi ne è la testimonianza, con tutte le conseguenze (ritardi, condizionamenti, insabbiamenti mobilitazioni di massa difensive) che è riuscito a provocare.

In una tale situazione inoltre hanno buon gioco «le forze revisioniste» che si presentano come baluardi delle libertà costituzionali e dell'ordine democratico, che non perdono l'occasione di mostrarsi pronte a dare il loro appoggio al cambio di minime concessioni o talvolta solo per evitare mali peggiori, contrariamente a quelle forze rivoluzionarie che invece intendono portare la crisi alle sue estreme conseguenze nel tentativo di trovare uno sbocco politico alternativo.

5) La via del Manifesto per il comunismo nasce infatti da alcuni punti fermi delle lotte del '68-'69: autogestione operaia (rifiuto del cottimo, riduzione delle categorie, parità

impiegati-operai, non monetizzazione della nocività), ridefinizione della figura sociale dello studente (lotta contro la selezione, contro la dequalificazione, per la creazione di nuovi posti di lavoro, collegamento con gli operai e con le forze antimperialiste), utilizzazione alternativa delle professioni (distinzione tra ruolo professionale, stato sociale e posizione gerarchica). Inoltre riscoperta della questione meridionale (serbatoio di superfruttamento, immigrazione, legami tra capitale, fascismo e mafia), rilancio delle lotte sui bisogni sociali (scuola, casa, salute), attacco alle ambiguità delle organizzazioni sindacali (loro ruolo di moderazione) (3). Il raggruppamento di classe che si viene formando con questi obiettivi non è limitato al proletariato — nel significato classico di questo termine — ma è formato da un «blocco storico rivoluzionario» diretto dal proletariato e dalle sue varie e nuove componenti: «studenti, intellettuali, tecnici, e strati sociali emarginati». I campi specifici di lotta trovano il loro



Anche Ulbricht se ne è andato: non importa se effettivamente dimissionario oppure perché cacciato (ha litigato con Breznev all'ultimo congresso del PCUS?). Gli succede Erich Honecker già sperimentato come «duro» negli apparati del partito. Parlare di svolta o di cambiamenti è quindi prematuro se non addirittura senza senso: ci sono sul tappeto sia l'enoso problema di Berlino, sia i rapporti Est-Ovest con la Germania di Brandt per i quali Ulbricht sembrava essere uno dei più tenaci oppositori. Di Honecker si sa solo che non dev'essere molto diverso dal suo predecessore.

fondamento nell'ipotesi della maturità del comunismo, di un passaggio al comunismo come unica alternativa alla irrazionalità del capitalismo e alle sue contraddizioni.

La prospettiva della nuova società nasce quindi da un movimento reale di lotta, da concreti obiettivi che impongono un diverso rapporto tra movimento e massa che trova la propria struttura nei consigli, come «forme organizzative che stabilizzano e sviluppano i livelli di coscienza politica delle masse nel vivo di uno specifico scontro sociale» (in fabbrica, nella scuola, nei quartieri, nelle carceri, ecc.). Perciò il reperimento degli strumenti necessari per la formazione di un movimento politico capace di incidere politicamente sulla società e di iniziare una ristrutturazione unitaria delle sinistre per dare vita poi all'unificazione di tutte le forze rivoluzionarie è il compito attuale (4).

6) Ecco spiegato il perché della nascita del nuovo giornale: esso è infatti una iniziativa che tenta di dare unità e continuità di orientamento ai quadri e ai militanti; che stabilisce un contatto con tutte quelle forze sociali che rifiutano l'ordine presente (5). Il giornale si presenta come un notiziario breve e preciso, delle lotte in corso, accompagnate da commenti altrettanto rapidi e chiari. Suo scopo principale appare quindi l'informazione, con particolare riguardo per le notizie che la stampa in genere non dà o non pone in rilievo. Accanto alle notizie vengono pubblicate anche schede di facile lettura per aiutare alla comprensione degli avvenimenti. Inoltre sono stati pubblicati sui primi numeri alcuni documenti significativi per la linea politica che il giornale tenterà successivamente di portare avanti ad esempio «Viva la dittatura del proletariato» ripreso da alcune testate cinesi nel centenario della Comune di Parigi (6) e il documento sulle lotte operaie pubblicato il 1° maggio (7). Il lavoro approfondito di analisi e la elaborazione teorica vera e propria sono invece riservati alla rivista, che pare destinata a continuare.

E' presto per dare un giudizio politico esatto sull'iniziativa o per prendere una posizione decisa nei suoi confronti, è possibile tuttavia dire che esso, per mantenere fede alle proprie premesse, dovrà «offrire uno strumento di conoscenza, di intervento, di mobilitazione, segnare una presenza e stabilire un punto fermo già in questa fase cruciale dello scontro di classe», come scrive anche il direttore nel suo primo editoriale.

Arnaldo Ferrari

Note

(1) CARLO M. BERTONI e ARNALDO FERRARI, *Il Manifesto*, «Ricerca» n. 20, 31 ott. 1969, pg. 14

(2) *Per il Comunismo*, «Il Manifesto» n. 9, sett. 1970.

(3) *La piattaforma alternativa*, passim, «Il Manifesto» cit., pp. 38-54.

(4) *Per il Comunismo*, cit., passim.

(5) *Un quotidiano per la sinistra di classe*, «Il Manifesto» n. 12 1970, pg. 3-6. Vedi anche L. PINTOR, *Un giornale comunista*, «Il Manifesto» n. 1, 28-4-1971.

(6) «Il Manifesto» nn. 4-5-6, dell'1, 4, 5 maggio 1971.

(7) «Il Manifesto» n. 4, 1 maggio 1971.

Polonia e Jugoslavia: l'università nella società di transizione

E' bene chiarire subito che questa non è una trattazione vera e propria del problema, ma una serie di considerazioni in margine ad uno scambio di idee con alcuni studenti polacchi e jugoslavi. Esse valgono pertanto espressamente per questi paesi (e vanno prese con estrema cautela basandosi su di un colloquio informale), ma credo di non sbagliare di molto affermando che si possono estendere — pur con intuibili differenziazioni — anche ad altri paesi dell'Europa Orientale.

1) Un breve quadro della situazione attuale dei due paesi considerati aiuta la comprensione delle annotazioni successive. La Polonia esce da un momento di dura lotta interna, che ha visto le avanguardie operaie opporsi con successo (almeno apparentemente) alla vecchia classe dirigente del partito comunista. La rivolta occasionata da un « decretone » sui prezzi di alcuni prodotti di prima necessità, è stata diretta piuttosto contro una gestione burocratica della « cosa pubblica » paralizzante ogni slancio produttivo e ogni novità sostanziale in campo politico, anche per il ruolo comparso sia economico sia politico affidato dall'URSS al paese. Gierak, succeduto a Gomulka alla guida del paese, sembra rappresentare una linea di rinnovamento (maggior potere ai consigli di fabbrica, tentativo di rilancio economico puntando sulla decentralizzazione) seppure moderata, dovendo tra l'altro fare i conti con i « falchi » neostalinisti dell'esercito e delle associazioni d'arma e con la grande potenza dei proprietari terrieri e dei contadini (in Polonia il 95% delle terre è ancora di proprietà privata ed esistono pure situazioni di latifondo). Non a caso uno dei primi atti del nuovo governo in cerca di popolarità è stato, immediatamente dopo l'abolizione dell'aumento dei prezzi, la stipulazione di nuovi accordi con la chiesa cattolica, molto forte e con notevole ascendente sulle masse popolari. La ripresa del paese è però lenta e non priva di pericoli, con l'URSS sempre vigilante sui confini.

Diversa è la situazione jugoslava: sotto la guida di Tito il paese ha puntato ad un ruolo politico autonomo tra i paesi dell'Est (apertura all'occidente, politica della distensione tra i due blocchi) e, riguardo alla situazione interna, ad una espansione economica basata sui consumi — senza rifiutare l'aiuto di consistenti capitali esteri, soprattutto statunitensi —. La via slava al socialismo tuttavia mostra attualmente la corda: il paese è sull'orlo dell'inflazione, il maggior benessere non ha sopito le rivalità tra i gruppi nazionalisti, molti sono ormai stanchi di dover chiamare socialismo ciò che proprio non lo è e non trovano soddisfazione in un benessere fine a se stesso, vuoto di una qualunque tensione al rinnovamento. Il momento difficile è sottolineato dalla frequenza degli scioperi sia nel settore pubblico sia nel settore

privato (gran parte delle imprese è infatti ancora di proprietà privata) e dalla ripresa dei movimenti nazionalisti (basta ricordare i recenti attentati contro le ambasciate e i consolati del paese).

Partite dunque da livelli diversi e pur avendo scelto strade diverse, Polonia e Jugoslavia si trovano ora avvicinate da una crisi, originata dalle difficoltà, dalle contraddizioni, dagli scompensi e (perché no?) dalle involuzioni incontrate lungo la strada della transizione al socialismo.

2) Proprio all'interno di questa strategia di transizione, il ruolo affidato all'università nei due paesi è molto simile: la formazione e la selezione dei « professionisti », cioè la preparazione dei futuri quadri dirigenti e tecnici che dovranno sostenere la realizzazione della pianificazione economica.

E' chiaro quindi che la preoccupazione fondamentale è la specializzazione tecnica massima dei quadri: viene perciò accentuata l'attenzione sui problemi specifici dello sviluppo tecnologico funzionale alla crescita del sistema, del balzo in avanti economico per l'innalzamento della base materiale (su cui poi edificare il socialismo), mentre passa in secondo piano il problema della formazione politica, inteso come capacità di collegare le soluzioni tecniche dei singoli problemi con un « progetto » globale (reale avanzamento verso il socialismo).

A questo punto sorge il problema se tale modello di università non sia puramente funzionale al regime politico in cui è inserito (qualunque esso sia): esso può funzionare allo stesso modo in un regime capitalista e in un regime « socialista » (tra virgolette), ma allora dove va a finire il salto qualitativo del socialismo?

Una concezione di questo tipo mostra poi i propri limiti nei riguardi della consapevolezza della non neutralità della scienza, che pure dovrebbe essere presente in una concezione socialista. Si ha infatti acquisizione di contenuti già elaborati, dati come assoluti, funzionali allo sviluppo, ma non problematizzati o fondati su presupposti critici: l'università è « il corpo separato » dunque di cui la società si serve per trasmettere il proprio sapere astratto. Ben lontani, lo si capisce chiaramente, dal concetto di educazione permanente presente, ad esempio, nell'esperienza maoista e — almeno per certi aspetti — in quella cubana.

C'è un altro problema ancora: i ruoli sociali; è evidente che, in questa visione, possono essere solo estremamente rigidi, prefissati. Da una parte i lavoratori manuali a tempo pieno, dall'altro quelli intellettuali sempre a tempo pieno; il tutto sorretto dall'ideologia meritocratica (criteri selettivi esasperati).

Questi limiti sono facilmente riscontrabili all'interno di qualsiasi strategia di transizione che

privilegia il momento della espansione produttiva, rispetto a quello della crescita della coscienza politica collettiva: resta da vedere se è possibile contemporaneamente le due esigenze (come testimonia ancora una volta la Cina) o se questo è privilegio di brevi e intensi momenti.

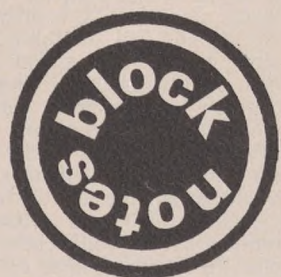
3) Dopo questa panoramica sul ruolo della università è abbastanza facile capire le difficoltà in cui si dibattono gli studenti. Il carattere estremamente coattivo e selettivo dello studio tende ad estraniarli dai problemi reali della società, si possono pertanto individuare come caratteristiche principali della « classe » studentesca l'assenteismo, l'indifferenza, il conformismo. E' una sorpresa per quanti si aspetterebbero una « classe » studentesca estremamente vivace, avanzata, trainante il resto della società, ma è semplicemente una conferma di quali deformazioni possa produrre una lunga gestione burocratica di una dittatura del (=sul) proletariato.

Non mancano le minoranze attive, politicizzate ma o sono state decapitate dei quadri migliori, come in Polonia, (ricordiamo i processi della primavera del '68 contro i leaders studenteschi e gli striscioni degli operai di Danzica che li ringraziavano come precursori della rivolta) o si dibattono, ed è il caso della Jugoslavia, nei problemi interni dell'università, come la maggior autonomia dei programmi di studio e la conquista di maggior potere nelle strutture degli atenei (recentemente proprio uno studente è stato eletto rettore dell'università di Belgrado). Ciò che manca è un reale collegamento studenti-operai: un contatto tra queste due componenti della società che potrebbe — e dovrebbe — costituire il fatto politico nuovo per sbloccare una situazione priva di prospettive di uscita di fronte all'incolore gestione da parte del potere burocratico creato in epoca stalinista.

4) Un ultimo rilievo può servire ancor meglio a far capire le difficoltà di una situazione che sembra continuamente mordersi la coda. Difficilmente riuscivo a capirmi con i miei interlocutori sul significato di « politica ».

Essi identificavano infatti questa parola con l'attivismo: fare politica significa — così dicevano — entrare nelle organizzazioni del partito e fare propaganda. Infatti è l'unica attività politica lasciata agli universitari, unitamente alla possibilità di seguire alcuni corsi di cultura marxista, evidentemente strettamente ufficiali. In questo consiste una contraddizione di fondo di società gestite con criteri burocratici — dove più tessere significano ottima riuscita politica — e dove sembra essere scomparsa del tutto la abitudine alla politica come sforzo di elaborazione progettuale a partire da una corretta analisi di una concreta situazione.

A. F.



Il senso di una marcia

Per il giorno nove maggio, Mani Tese ha organizzato a Roma una marcia di dimostrazione di solidarietà e di impegno a favore del terzo mondo, le cui condizioni di sottosviluppo non sono dovute solo e tanto ad una connaturata povertà di materie prime, quanto agli squilibri dei rapporti economici internazionali impostati o impostabili sempre in modo tale da consentire un progressivo arricchimento dei paesi più sviluppati attraverso lo sfruttamento dei paesi più poveri.

Il movimento Mani Tese, va detto, non si limita ad organizzare marce: ha un più quotidiano e continuo impegno di lavoro in favore del terzo mondo, che va dalla volontà di sensibilizzazione a tale problema degli strati il più

largo possibile di popolazione, particolarmente giovanile, alla raccolta di fondi, a un lavoro di documentazione, alla promozione concreta, anche attraverso l'invio di tecnici volontari, dei paesi del terzo mondo che vanno aiutati soprattutto a potersi rendere autosufficienti attraverso un locale sviluppo agricolo e industriale, che è fatto di impianti e, soprattutto, di maggiore istruzione tecnica e capacità autonome decisionale e organizzativa.

Questo suscita certamente un plauso a livello d'impegno di buona volontà personale e comunitaria, anche se lascia con qualche riserva mentale circa la reale efficacia e, forse, anche l'opportunità, nella misura in cui tali generi di iniziative possono tendere a stornare da un'analisi e un impegno politici a livello di

più vasta strategia e di più generale presa di coscienza dei meccanismi economici, oltre l'egoismo e il peccato dei singoli e dei popoli, che determinano uno stato di cose

Ma, della marcia come tale, che dire? Non per banalizzarla, ma, in modo molto riassunto si può dire così: è una cosa buona se è veramente una marcia e non un arresto. Se lo scopo e il risultato fossero e saranno quelli di sensibilizzare più persone ad un genere di problemi (che il nostro benessere non vuole incontrare per non essere posto in crisi) che però non vanno e non possono essere risolti a livello di marcia e nemmeno di un impegno, per quanto sentito, di tipo confessionale, anche la marcia può essere una buona occasione. Ma se, come accade spesso, una simile manifestazione

smuove e insieme appaga una serie di sensibilità collettive a livello sentimentale ed emozionale, fa sognare tutti su generici concetti di fraternità, fa sentire « a posto » per aver compiuto un dovere e non per aver preso coscienza di un impegno da assumere in altre sedi e a ben altro livello, di schieramento, di operatività, cioè, e di lotta politica per il futuro, se salda nella convinzione che i problemi del terzo mondo possano essere risolti solo da un impegno di buona volontà, allora no, il nostro parere è che questa marcia non costituisca una via ma un arresto sulla strada della promozione del terzo mondo, della liberazione dell'uomo attraverso la vittoria sulla oppressione e sullo sfruttamento.

M.C.B.

Appunti sul progetto per una Lex Ecclesiae Fundamental

Ci è parso utile pubblicare queste note che uno studioso cattolico ha scritto in margine al progetto di « Lex ecclesiae fundamentalis ». Esse vogliono essere un arricchimento dei contributi che « Ricerca » ha già pubblicato sull'argomento. (Vedi i numeri 22 del 30 novembre 1970 e n. 7-8 del 15-30 aprile 1971). Le riproduciamo per gentile concessione della « Rivista di Storia e Letteratura religiosa ».

Il 20 novembre 1965, in autorevole sede, venne per la prima volta proposta all'attenzione dei Cardinali e dei Consultori della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico l'eventuale convenienza di dare alla Chiesa Cattolica un codice o legge fondamentale (1). Quale seguito abbia avuto l'invito, a quale punto sia finora giunta la conseguente elaborazione di uno schema di Lex Fundamental (2) e quale sia l'iter successivo per esso previsto si può conoscere dalle informazioni fornite a più riprese (3) da mons. W. Onclin, decano della facoltà di diritto canonico dell'Università Cattolica di Lovanio (sezione valone), segretario aggiunto della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico e relatore della speciale commissione (4) investita della questione della Lex Fundamental. Una « comunicazione » circa la Lex stessa è prevista per la prossima sessione del Sinodo dei Vescovi, che avrà inizio il 29 settembre prossimo. Nel frattempo, con una lettera del 10 febbraio, il Cardinale Presidente P. Felici sollecitava da parte dell'episcopato cattolico un voto e delle osservazioni, da rendersi per iscritto entro il 1° settembre 1971. Secondo una dichiarazione del Segretario del Sinodo, Mons. Rubin, i Padri potranno aprire una eventuale discussione sulla comunicazione e sulle osservazioni, se il tempo lo consentirà.

Il progetto mira ad introdurre nell'ordinamento canonico, con un carattere assolutamente inedito nella storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri, una categoria di « leggi costitutive », che, fin nell'espressione, risulta di arduo inquadramento nelle correnti concezioni della scienza canonistica: specialisti qualificati lo hanno affermato senza reticenza (5). E' pertanto spiegabile che già in questa fase preliminare della sua elaborazione, prima ancora che siano stati espressi i pareri dei vescovi, lo schema abbia suscitato riflessioni, discussioni e riserve di vario genere, sia all'interno della Commissione chiamata a studiarlo (6) sia soprattutto fuori di essa (7); ancorché la reazione generale finora suscitata nell'opinione pubblica della Chiesa da un disegno tanto impegnativo appaia singolarmente sproporzionata e reticente.

Tutti gli interventi, che ci sono noti (8), tanto favorevoli quanto contrari al progetto, non si scostano da un'impostazione e da un linguaggio o tipicamente giuridici o impegnati di preoccupazioni

tecniche giuridiche, salvo l'affiorare di qualche interesse di tipo pastorale o sociologico (9). Una analisi dello schema di Lex Fundamental, nella sua genesi e nell'attuale stadio di realizzazione, potrebbe risultare almeno altrettanto giustificata ed utile, se condotta alla luce della storia della Chiesa, disciplina sacra per definizione antica e nuova. Ne potrebbero risultare meno astrattamente verificate l'omogeneità e la coerenza della Lex con i diversi regimi e sistemi canonici delle epoche passate e la sua rispondenza così alla Tradizione della Chiesa come alle richieste dell'attuale momento storico ecclesiale, ivi compresa l'istanza ecumenica.

Il carattere marcatamente innovatore, che, nel quadro di una profonda **recognitio** del Diritto Canonico, una Lex Fundamental porterebbe alla base del sistema canonico finora esistito non è ignoto a quanti ne vagliano l'ipotesi e si studiano di darle consistenza legislativa. Valutato sul piano storico, tale carattere non può destare una sorpresa o una sensazione eccessiva: altre epoche hanno conosciuto cambiamenti, almeno per analogia, altrettanto inediti, anche in materia di diritto canonico. Né il fatto d'essere nuovo e mai realizzato può, per sé, conferire al progetto una nota allotria ed incompatibile rispetto alla permanente costituzione divina della Chiesa e al suo ineffabile mistero. « I metodi adoperati per sviluppare e dar forma al corpo del diritto positivo cambiano da un'epoca storica all'altra... Concepito come ordinamento nella vita ecclesiale, il diritto... è un fatto che ad ogni momento della storia ha trovato e trova un posto adeguato nelle strutture sacramentali, pastorali e sociali della Chiesa: nella Chiesa dell'antichità cristiana, nella Chiesa dell'Impero romano-bizantino, nella Chiesa delle giovani nazioni barbariche o dell'età feudale, nella Chiesa medievale, moderna e contemporanea. In qualche senso, il mistero dell'Incarnazione si trova rispecchiato pure nel fatto che il Corpo Mistico è, ad ogni momento della storia umana, una società organizzata, « una realtà complessa (come dice il Concilio Vaticano II) fusa dall'elemento divino e da quello umano... **sancta simul et semper purificanda** ». E' una società perfetta nel senso filosofico, ma sempre perfezionabile nella realtà vissuta; cioè una società che oltre il legame della carità richiede anche norme sociali positive... Per questo... ogni periodo storico ha trovato espressione diversa. Se nell'epoca del **Corpus Juris Canonici** trionfò la vicendevole penetrazione tra le regole

canoniche e il Diritto Romano, se nel secolo XX trionfò l'imitazione dei codici civili moderni, ciò non vuol dire che si siano esaurite tutte le possibilità per il Diritto canonico » (10). « Il problema della continuità del diritto è, nello stesso tempo, anche un problema di incontro tra varie e nuove leggi e tra vari e differenti sistemi giuridici... Il rinnovarsi del diritto e delle leggi è insito nella storia della vita umana e perciò anche nella vita della Chiesa, che è immersa nella convivenza umana » (11).

Sotto questo profilo, il diritto costituzionale di molti stati europei moderni, e la corrispondente dottrina elaborata dai giuristi, non offrono un materiale tale, che, a priori, possa considerarsi meno utilizzabile per il Diritto canonico di quanto lo fossero le prerogative personali, che il diritto antico attribuiva ad un Imperatore visto come **lex animata**, sovraneamente capace di emettere norme vincolanti per ogni suddito, oppure il rigido regime giuridico feudale e beneficiale di origine germanica e così via. D'altro canto, non può destare eccessiva meraviglia la constatazione che diversi tra i canonisti occidentali, specie se formati nel ristretto novero delle nazioni europee che sono governate dal Diritto romano o da sistemi da esso derivati ed ancorati spesso ad un eccesso di astrazionismo giuridico, si mostrano più o meno consapevolmente inclini a rifarsi ai modelli del diritto civile e del diritto costituzionale, familiari alla loro esperienza e mentalità, e tendono ad introdurli, pur con gli adattamenti stimati inevitabili, nel sistema canonico di una Chiesa universale, spesso concepita secondo formule di un'ecclesiologia in auge prima del Vaticano II.

Come i canonisti ed i curiali, che prepararono la riforma del Codice piobenedettino, anche i membri della Commissione chiamata a redigere l'attuale progetto di una Lex Ecclesiae Fundamental non celano il proprio apprezzamento e la propria fiducia nella bontà dei modelli offerti al Diritto canonico dalle codificazioni degli stati moderni, o, ancor più esattamente, dalle costituzioni in vigore in molte nazioni occidentali. Nel febbraio del 1904, « nella Relazione, che accompagnava il progetto di Motu proprio **Arduum sane munus**, si diceva che al Diritto canonico si doveva dare "nuovo ordinamento e nuova forma, imitando l'esempio di tutte le nazioni civili ai nostri giorni, co-

me Gregorio IX seguì le tracce di Giustino per il Diritto romano" » (12). Il nome stesso di Lex rispetto a Codex, si legge nella Relatio di Mons. W. Onclin, pubblicata nel giugno del 1970, fu scelto dalla Commissione con la seguente motivazione: « si attenditur usus in societatis civilibus praevalens, dicendum est "Lex Fundamental", quo enim nomine communiter vocatur earundem Constitutio » (13). Più oltre, la stessa Relazione nota che la Commissione ha accolto il suggerimento di indicare distintamente gli organi supremi cui spetterebbe la sorveglianza sull'applicazione della legge con il seguente esplicito punto di riferimento: « ut fit in Constitutionibus civilibus » (14).

Di fronte ad affermazioni simili, sboccate dalla ferma convinzione di un'armonia quasi prestabilita sia tra le diverse codificazioni che tra le istituzioni statali e quelle ecclesiali, si possono ripetere le parole ponderate e risolutive, pronunciate da un Maestro, Stefano Kuttner, in un'occasione particolarmente significativa (15): « Il nostro senso storico-critico è più affinato a vedere le differenze che esistono tra fenomeni dalle apparenze simili, ma separati nel tempo e nell'ambiente culturale... Non solo dobbiamo fare oggi gravi riserve sul termine "tutte le nazioni civili": anche, da storici, dobbiamo domandarci se la somiglianza tra l'opera di Giustino, Gregorio IX e ancora quella di S. Pio X, non sia piuttosto superficiale. In altre parole, non siamo più convinti, o non tutti i canonisti sono più convinti, che un ordinamento generale canonico dovrebbe prendere come modello il Diritto civile, sia del tardo impero romano, sia delle nazioni influenzate direttamente o indirettamente dal Diritto romano medievale e dall'**usus modernus pandectarum** ». Non si vede come i contratti sociali, le moderne carte dei diritti o i patti costituzionali, sui quali si fondano il sistema costituzionale della maggior parte degli stati occidentali e le loro istituzioni giuridiche possano essere sottratti completamente a tale giudizio.

L'Uditore di Rota E. Bonet, questa volta da un punto di vista non più storico ma interno alla dottrina canonistica, osserva nella **Miscellanea Staffa - Felici**: « Forma normativa ad instar canonum, certe non esset seligenda, tum propter ariditatem ac etiam difficultatem exprimendi omnia quae exprimi debent, tum propter periculum conficiendi legem quandam fundamentalem, ad instar Consitutionis quae habetur in Statu moderno, cuius redactio

facile noceret ampliori notioni Ecclesiae quae latius patet quam ipsum ius constitutum» (16).

Non mostra di condividere simili riserve circa l'impostazione stessa del problema, almeno di fatto e nel suo insieme, la Commissione incaricata di studiare la questione di una **Lex Ecclesiae Fundamental**. Essa infatti ne ha già elaborato in due stesure un articolato progetto, i cui 94 o 95 canoni intendono rispondere al seguente proposito: «oportet ut (Lex Fundamental) proponat principia theologica structurae Ecclesiae, atque exinde deducat normas iuridicas fundamentales, quae pro omnibus vim habent» (17).

Altri canonisti cattolici hanno concepito e descritto in termini simili ed ancora più espliciti quello che dovrebbe essere una **Lex Fundamental**. Basterà qualche esempio. Per J. Herranz «Lex Fundamental praepriis intelligenda esse videtur ut summa praescriptionum doctrinalium seu basium iuridico-doctrinalium circa divinam constitutionem in Ecclesia... Haec Lex Fundamental seu Constitutionalis apparet tamquam alta elaboratio technico-iuridica quae determinabit lineas fundamentales et concretas totius ordinationis canonicae. Erit videlicet norma principalis cui necessario conformari debent ceterae aliae leges, sive generales sive particulares, in ordinatione iuridica Ecclesiae» (18). A parte lo stile latino, è perfettamente comprensibile che l'autore intenda caratterizzarla come «Lex maximae categoriae, dignitatis et vigoris», tanto da auspicare «ne ulla lex vel norma contra praescripta Legis Fundamental ab ecclesiastica auctoritate umquam promulgetur, ita ut lex contraria Legi Fundamental considerari debeat nulla, quia non constitutionalis» (19). Un canonista cattolico orientale, D. Faltin, dal canto suo precisa: «Sicut omnis lex constitutionalis in iure civitatum, ita etiam codex fundamentalis Ecclesiae universae adhibere debet methodum non compilationis, uti aiunt, sed methodum codificationis» (20).

La stessa stretta prossimità di una **Lex Fundamental** della Chiesa con il Diritto civile sottolinea uno degli assertori più convinti della sua convenienza per le esigenze attuali della vita della Chiesa, P. Lombard: «Ante todo es necesario que nos preguntemos qué se puede entender por una ley fundamental de la Iglesia. La tradición canónica ne nos ofrece precedentes útiles; por tanto, sólo es posible proceder, al menos inicialmente, con una

referencia al Derecho estatal» (21). Passa quindi a delineare le caratteristiche a suo avviso più salienti, descrivendola successivamente come «una explicitación y concreción de los principios más importantes de la constitución de la Iglesia» (22) e «una concreción técnico-jurídica de los principios de Derecho divino positivo y natural, adaptada a las actuales exigencias de la Iglesia» (23).

Inoltrandosi su tale via, che corre del tutto parallela ai sistemi costituzionali moderni, era inevitabile che anche la **Lex Fundamental Ecclesiae** facesse pensare ad una sorta di Tribunale superiore, come sede di suprema istanza, anche se poi non pare di immediata evidenza come vada immaginata l'attribuzione ad esso di un potere simile a quello delle Corti Costituzionali moderne, e quindi formalmente separato, sostanzialmente indipendente e per certo verso superiore al complessivo **munus regendi** spettante ai Vescovi e al Sommo Pontefice. «Tum pro studio et propositione reformationum forte introducendarum tum pro declaratione nullitatis... opportuna videtur constitutio necessarij organi technici apud Sanctam Sedem, quod Supremam Ecclesiae Auctoritatem adiuvet in exercitio huius concrete manifestationis potestatis legislativae. Exoptandum videtur ut tale organum, quod assimilari posset Tribunali Constitutionali Statuum... necessaria gaudeat independentia et autonomia relate ad cetera organa legislativa, administrativa vel iudicialia, quae aliis sub aspectibus adiuvant Supremam Ecclesiae Auctoritatem» (24).

L'idea di una **Lex Fundamental Ecclesiae** nasce dalla speranza di vedere opposte esigenze ecclesiali — quali l'accentramento ed il decentramento del governo ecclesiastico, il rafforzamento dell'autorità ed una maggiore garanzia legale della dignità e della libertà di individui e di singole comunità cristiane e così via — protette e soddisfatte nel Diritto canonico mediante un cambiamento della situazione attuale da tutti giudicata insufficiente con un ricorso ai principi giuridici ed alle istituzioni legali più comunemente sperimentate, o desiderate, dai cristiani (specialmente dai cristiani d'Occidente!) nella loro vita di cittadini. Non farà allora meraviglia che la Gerarchia orientale cattolica presente al primo sinodo dei Vescovi chiedesse al Papa che venisse redatto un codice fondamentale «ut unitas et unitas Ecclesiae Catholicae magis affirmetur et clarius manifestetur» (25), mentre per un canonista occidentale, L.M.

Örsy, evidentemente convinto della complessiva bontà degli ordinamenti in atto nelle società democratiche di tipo occidentale, la **Lex Fundamental** dovrebbe attualmente rispondere in via principale ad un diverso interesse, e cioè offrire garanzie formali alla dignità della persona umana, alla partecipazione attiva dell'individuo — ad ogni livello — alla gestione dei pubblici interessi, alla fondamentale uguaglianza di base esistente tra tutti gli uomini; e questo nella Chiesa, Popolo di Dio. Introducendo nel sistema canonico una legge costituzionale modellata sugli esempi civili (26), l'autore ritiene possa avviarsi alle necessità sopra esposte con uno strumento adeguato. Con convinzione ancor più radicata, P. Lombard non ha dubbi sul modo in cui la Chiesa deve rispondere ai due grandi problemi, che il momento attuale le prospetta: la dignità della persona umana e la sacra potestà. «Es lógico... que, como base de la revisión de la legislación canonica, se utilice el instrumento técnico que la ciencia jurídica considera como el más idóneo para regular el ejercicio del poder en función de la tutela de los derechos fundamentales: una ley fundamental» (27).

Alla fiducia di ogni generazione di canonisti nella propria «ciencia jurídica» la storia della Chiesa e quella del Diritto canonico richiedono qualche contemporaneo, che, su un diverso piano, una fede soprannaturale rende in certa misura obbligatorio. «Nei periodi di massima perfezione tecnica e giuridica del nostro diritto, l'antichissima concezione carismatica e quasi sacramentale dell'ordinamento canonico, echeggiata nella frase **sacri canones et decreta sanctorum Patrum**, può troppo facilmente essere oscurata. Con questi termini e con l'antica formula conciliare **placuit Spiritui Sancto et nobis...** si voleva indicare una volta che i diritti e gli obblighi del popolo cristiano, del Pastore non meno che del fedele del gregge, sono nettamente distinti dai diritti e dagli obblighi civili, radicati nella **lex** o nel **ius** dell'Impero. Giova ricordare che tale concezione spirituale dei **sacri canones** deve essere mantenuta viva e resa vivificante in ogni riforma della disciplina positiva canonica» (28).

L'indiscutibile necessità di esporre l'integrale struttura della Chiesa (almeno a quel livello di consapevolezza che ciascuna generazione cristiana raggiunge) non implica ovviamente l'affermazione che la

sede più propria per tale esposizione debba ritenersi un apparato legislativo formulato in canoni; né può opporsi ad un'obiettivo e religiosa osservanza degli obblighi di carità derivanti dall'odierna tensione ecumenica, suscitata dallo Spirito Santo in tutte le Chiese e le Confessioni cristiane.

Il punto in cui, almeno a parer nostro, l'attuale proposito e progetto di **Lex Fundamental** mettono in evidenza la loro debolezza, consiste nella sorprendente ignoranza — è difficile dire se consapevole o meno — che i suoi estensori hanno finora dimostrato nei confronti della struttura sinodale della Chiesa, quale è tradizionalmente proposta dalla teologia orientale ed attualmente viene rivalorizzata, con un processo graduale in pieno svolgimento, anche dalla teologia cattolica, mediante l'avviata riflessione sulla Chiesa locale e sulla vita conciliare, sia al livello delle Chiese particolari che a quello universale della Chiesa Cattolica (29).

A cinque anni dalla conclusione del Concilio, sembra abbastanza comune, con L. Bouyer (30), considerare che la Chiesa Cattolica d'Occidente e la Chiesa Ortodossa d'Oriente non hanno mai cessato d'essere una Chiesa; oppure con Y.M. Congar (31) ritenere che deve esserci e quindi deve considerarsi una sola Chiesa cattolica in Oriente, per cui l'esistenza stessa di Chiese «uniate» ha una legittimità solo provvisoria. Una **Lex Fundamental**, la quale pretenda di raggiungere il massimo grado possibile di stabilità e aspiri a rimanere in vigore per un tempo indefinito con un carattere di legge suprema dell'ordinamento canonico, non può prescindere completamente, come finora fa il suo duplice progetto, da una simile visione ecclesiologica, ammissibile e legittimata per l'odierna teologia cattolica da numerosi testi conciliari.

Il Vaticano II lascia deliberatamente aperto, per esempio, il problema di un soggetto unico o duplice del potere supremo nella Chiesa, e i suoi testi maggiori non escludono la possibilità che i futuri strumenti canonici distinguano, in modo più formale e più articolato di quanto ancora non sia, il fatto dell'autorità suprema dai suoi modi d'esercizio. Se questa è la scelta del Concilio, non è storicamente difficile accertare che essa fu fatta in primo luogo per affrettare il giorno, in cui la comunione cattolica sia piena e perfetta almeno con le Chiese d'Oriente.

ESODO



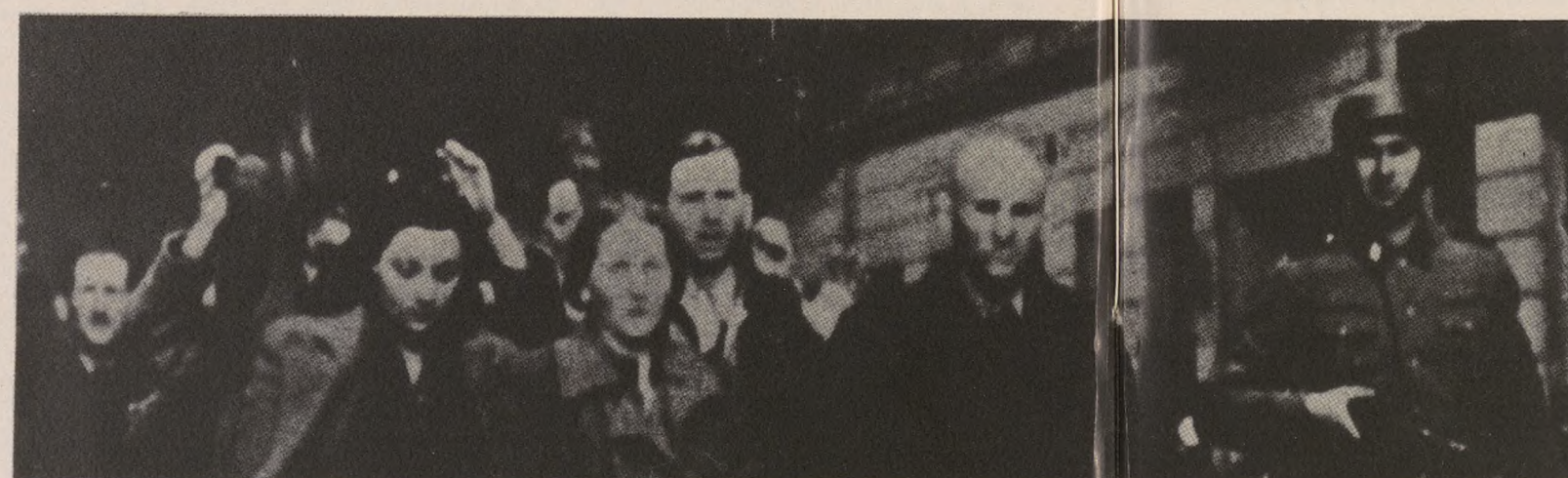
Camaldoli
(Arezzo)

Settimane di Teologia

18 - 23 luglio

24 - 28 luglio

29 luglio - 2 agosto



Per informazioni e prenotazioni rivolgersi a: Segreteria Fuci - Via Conciliazione 4 d, 00193 Roma

Osservatori qualificati ed autorevoli, presenti non solo fra i rappresentanti dell'intellettualità teologica o fra i membri delle varie associazioni ecumeniche, restano infatti convinti « che non c'è speranza di incontro con l'Oriente se non si considera il soggetto dell'autorità suprema nella Chiesa come unico: il Collegio episcopale comprendente il Papa, ma con due modalità d'esercizio di questa autorità, collettiva l'una, personale l'altra, due modalità tra loro interdipendenti nella linea del 34° canone degli Apostoli » (32).

La *Lex Fundamentalis*, quale è attualmente abbozzata, opta per una visione sensibilmente differente ed aspira a canonizzarla con rigore in norme fondamentali, capaci di imprimere una svolta sensibile al processo di applicazione del recente Concilio e di rappresentare una battuta d'arresto per il movimento ecumenico, inteso secondo la definizione datane dal Decreto sull'Ecumenismo. Fin dal 1967, un uomo di un equilibrio teologico e di un'esperienza ecumenica indiscussi, il domenicano C.J. Dumont, scriveva: « C'est pourquoi, tout bien pesé, nous ne pouvons pas ne pas nous interroger sur l'opportunité de l'élaboration — et surtout de l'éventuelle promulgation — de la Constitution envisagée. Dans l'état actuel de la recherche théologique, en effet, il nous paraît difficile d'aboutir, dans un délai plus ou moins bref, à autre chose qu'à un texte qui, par le relief qu'il donnera et par le fondement qu'il proposera à certains éléments de la structure fondamentale de l'Eglise, soit un obstacle à tout effort de rapprochement et d'entière réconciliation avec nos frères d'Orient séparés de notre communion » (33).

Parecchi canonisti hanno affrontato il tema dell'importanza del Concilio Vaticano II per la riforma del Diritto canonico (34) ed hanno esposto le loro opinioni a tale proposito. E' piuttosto comune, e comunque accettabile, ritenere che il Concilio non ha inteso rappresentare la continuazione, l'acme e la conclusione di una epoca della storia della Chiesa, bensì il passaggio ad un'epoca di sviluppo tuttora in pieno svolgimento, la quale avrebbe dato alla Chiesa un aspetto ed un assetto rinnovati (35). Le conseguenze che tale epoca di transizione comporta nel linguaggio stesso delle formulazioni giuridiche, nelle istituzioni in piena trasformazione e nelle nuove strutture in corso di sviluppo, sono evidenti. « Das führt zu der Folgerung, dass man die Beschlüsse des Konzils in der vorliegenden Form nicht Kodifizieren kann. Es wäre ein folgen-

schwerer Irrtum zu meinen, die Reform des Kirchenrechtes bestünde einfach darin, dass man die Beschlüsse des Konzils in passenden Canones formuliert und diese in die Praxis umsetzt » (36). Occorre che i canonisti abbiano il tempo e l'obiettivo materia di nuove realizzazioni, per studiare, elaborare, sistemare i molteplici e spesso disparati contributi che i testi del Concilio e la vita della Chiesa vengono loro proponendo. Una valutazione, fatta oggi con metro storico, porta a stimare ingenuo e scarsamente realistico ogni progetto che in tempi così stretti come quelli previsti, presumesse di proporre soluzioni tanto rigide e definitive come si pretendono quelle dell'abbozzo noto di *Lex Fundamentalis*.

Il rinnovamento universalmente auspicato chiede piuttosto una più attenta considerazione del ruolo che, come sempre, spetta al Diritto canonico nella vita della Chiesa. Il fine e lo scopo di ogni legge nella Chiesa non possono che essere quelli di concorrere e di collaborare all'azione dello Spirito Santo, dai cui doni la Chiesa stessa dipende. Divina d'origine, questa è ad un tempo anche società umana organizzata, nella quale lo stesso immutabile *ius divinum* assume nel tempo forme diverse, e, quanto al proprio diritto positivo, organizza per una larga parte la sua vita e la sua attività utilizzando i modi del legiferare di ogni società umana. L'intero *Corpus* delle leggi della Chiesa assume un significato proprio solo in funzione effettiva del disegno misericordioso di Dio per tutti, credenti e non credenti.

Deve, cioè, esserne un segno visibile. Quindi, per definizione, dev'essere giusto, e inoltre equilibrato, preciso, largo, conciso, e deve riflettere e mettere a frutto ciò che di meglio può oggi individuarsi nella tradizione giuridica dell'umanità, concretamente studiata nelle sue istituzioni e nelle sue ispirazioni profonde. Non si può scordare che la grandezza e la debolezza di un sistema di leggi non riposano su dei testi — fossero pure quelli di una *Lex Fundamentalis* molto più critica e rispondente degli abbozzi attuali alle attese originarie —, ma nelle idee generali che li ispirano.

Nel 1963 L.M. Örsy scriveva a tale proposito: « Noi ammiriamo il Diritto romano classico per la sua umanità, la sua duttilità ed il suo dinamismo interno. Tutti i giuristi sanno che queste qualità procedono dalla nozione romana di *fides* (che traduciamo, alla meno peggio, come "buona fede", mentre essa significava anche

ben altro per il cittadino romano) e dal rispetto per il *ius gentium*, il *ius naturae* (si potrebbe tradurre: "la legge comune dell'umanità", "la legge di natura"; certo non nel senso scolastico del termine); ma né la *fides*, né il *ius gentium* erano definiti con la precisione attuale. La stessa cosa può dirsi per il Diritto inglese, che si è diffuso su tutta la terra come il Diritto romano. Lo si utilizza negli Stati Uniti e, in misura variabile, in quasi tutti i territori che sono appartenuti all'impero britannico. Esso comporta una sezione speciale, detta *Equity*, che trova la sua origine in un concetto poco preciso di giustizia e di coscienza. In una modestissima misura queste idee generali vi manifestano costantemente la loro presenza. Ed in ciascuno degli altri suoi settori, i concetti di *reasonable men*, di *common sense*, di *honesty* e numerosi altri, continuano ad occupare un ruolo essenziale. Mantengono il Diritto in vita.

Per avere un sistema di diritti equilibrato, bisogna che a fianco di testi precisi ed accuratamente soppesati esistano ugualmente delle idee, che senza costituire l'oggetto di una definizione stretta, fanno parte del patrimonio tradizionale del paese. Nel Regno di Dio, che è la Chiesa, questa legge trova ugualmente la propria applicazione. Ci servono dei testi precisi, ma essi non sono la Legge nella sua integrità. Le idee cristiane non scritte e non necessariamente espresse nel Codice renderanno le nostre leggi qualcosa di più di un *Corpus iuris*: un *signum salutis* » (37).

Riprendendo e sviluppando su questo punto le idee espresse dall'Örsy, il prof. S. Kuttner, sempre nel corso della magistrale lezione tenuta nell'*Auditorium* del Palazzo Pio il 27 maggio 1967, ricordava come « nel mondo contemporaneo solo alcune nazioni sono governate dal Diritto romano e da sistemi da esso derivati; e anche in queste nazioni tale diritto non è più concepito come *ratio scripta*. Né le istituzioni del mondo slavo, del Medio ed Estremo Oriente, né quelle dell'India, per non parlare delle giovani nazioni del continente africano, sono collegate alla giurisprudenza romana. Non è romana né romana... (la) cultura giuridica della *Common Law* », che influenza il diritto di tutti i paesi dell'area anglosassone. Subito dopo, con responsabilità, lamentava: « Forse non è esagerato dire che l'ignoranza degli ordinamenti non romani, non pandettistici, è una delle più sentite limitazioni del Codice nostro di Diritto canonico » (38).

Analoga ignoranza, proporzionalmente più sensibile, è documentata non solo dal tenore astratto delle norme proposte in canoni, ma dall'assunto stesso di redigere sotto forma di *ratio scripta*, così come si è fatto, una *Lex Fundamentalis*, destinata ad esprimere in poco meno di cento canoni *integra structura Ecclesiae*. In una epoca meno rapida della nostra nelle trasformazioni in corso in ogni settore della vita, cinquant'anni sono bastati perché, nella sede più universale ed ufficiale, si giudicasse tecnicamente manchevole ed evangelicamente anemico il Codice di Diritto Canonico, frutto sofisticato di un titanico lavoro preparatorio durato oltre tredici anni ed oggetto per dieci lustri di eruditi, sottili e copiosi commenti. Anche per degli specialisti delle discipline canonistiche, o per le Conferenze episcopali, o per i Padri del prossimo Sinodo dei Vescovi, un momento di attenzione prestato all'aspetto storico di ogni questione potrebbe a volte valere come un richiamo dimesso e concreto al realismo cristiano.

Vittorio Peri

Note

(1) PAULUS PP. VI, *Allocutio ad Em.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recogno-scendo*, 20 nov. 1965, AAS 57 (1965), 985.

(2) *Schema legis Ecclesiae fundamentalis. Progetto per una 'Costituzione' della Chiesa*, « Il Regno-Documentazione », 15 (1970), nr. 14 del 15 luglio, 284-300; *Textus emendatus schematis legis Ecclesiae fundamentalis. 'Nuovo' progetto per una 'Costituzione' della Chiesa*, « Il Regno-Documentazione », 16 (1971), nr. 6 del 15 marzo, 112-130.

(3) Le cronache e l'informazione ufficiale dei lavori sono apparsi su « *Communicatio-nes* », Bollettino della Pontif. Commiss. per la revisione del Codice di Diritto Canonico, nei seguenti numeri: 1 (1969), nr. 2, 114-120; 2 (1970), nr. 1, 88-89; 2 (1970), nr. 2, 213-216; le notizie fornite concernono principalmente gli aspetti cronologici ed esterni dell'attività svolta. Già al tempo del Concilio, l'episcopato maronita aveva chiesto che fosse redatto un codice unico per la Chiesa latina e le Chiese Orientali cattoliche. Il voto, così formulato, non ebbe seguito; però alla conclusione della prima sessione del Sinodo dei Vescovi venne presentato al Papa dai Patriarchi e dai Vescovi delle Chiese Orientali unite una supplica, in cui si chiedeva « *ut codex fundamentalis seu constitutionalis pro universa*

Ecclesia, communi consensu atque studio conficeretur, eo fine ac ratione ut unitas et unitas Ecclesiae Catholicae magis affirmetur et clarius manifestetur».

(4) Secondo la lista fornita da «Communications», 1 (1969), nr. 1, 29-30, ne hanno fatto parte fin dall'inizio: W. Onclin, R. Bidagor, M. Brini, I. Ziadé, A. M. Charue, N. Jubany, C. Colombo, C. Moeller, N. Mörsdorf, D. Faltin, W. Bertrams, P. Ciprotti.

(5) Si veda, ad es., la prima reazione davanti all'espressione «leggi costitutive» di Mons. CH. LEFEBVRE, *Actes récents du Saint-Siège*, «L'année canonique», 11 (1967), 115, n. 2: «L'interprétation de cette expression (sc. lois 'constitutives') est difficile: à notre connaissance du moins, c'est la première fois qu'il est fait usage en droit canonique»; D. FALTIN, *Considerationes quaedam de nova legislationis Ecclesiae ordinatione*, «Apollinaris» 41 (1968), 353: «ardua sane ac difficilis quaestio» (detto della redazione di un nuovo codice fondamentale o costituzionale); E. BONET, *De iure costitutivo seu potius fundamentalis Ecclesiae*, «Apollinaris» 40 (1967), 123: «Magnum periculum nunc adest, post habitum Concilium Vaticanum II, ut quis intendat desumere e documentis conciliaribus principia constitutiva Ecclesiae eaque sub forma iuridica tradere. Hoc esset tamquam defiguratio ipsius faciei theologiae Ecclesiae». Si noterà che l'espressione *iure constitutum* era già stata impiegata, benché non ancora in forma tecnica giuridica, per descrivere il lavoro ecclesiologico compiuto dal Vaticano II, nel discorso pontificio di chiusura della terza sessione, il 21 novembre 1964: «Longum est disserere... de labore ideo suscepto, ut intima vis et primaria veritas iuris constitutivi Ecclesiae ipsius invenirentur» (AAS 56 (1964), 1009).

(6) *De lege Ecclesiae fundamentalis*, «Communications» 2 (1970), nr. 1, 84: «De opportunitate, immo vel de possibilitate conficiendi legem Ecclesiae fundamentalem nonnulli dubitarunt, aestimantes redactionem legis fundamentalis, cuius praescripta conveniant Latinis et Orientalibus videri difficillimam difficiliorisque adhuc apparere talem compositionem, si attenditur necessitas fovendi oecumenismum; censuerunt itaque in ipsa lege fondamentali de eiusdem indole provisoria mentionem esse faciendam».

(7) Si vedano: J. NEUMANN, *Erwägungen zur Revision der kirchlichen Gesetzbuches*, «Tübinger Theologische Quartalschrift» 146 (1966), 301-304; J. Mc GRATH, *Canon Law for the Church and the Churches*, «The Jurist» 26 (1966), 457, 459; K. MÖRSDOFF, *Streiflichter zur Reform des Kanonischen Rechts*, «Archiv für Katholisches Kirchen-

recht» 135 (1966), 45-49; H. HEIMLER, *Esquisse d'un Droit constitutionnel de l'Eglise*, «Concilium» 3 (1967), nr. 28, 59-67; E. FOGLIASSO, *Avremo il Codice del 'Ius publicum Ecclesiae'?*, «Palestra del Clero» 46 (1967), 42-59; P. LOMBARDIA, *Le Droit publique ecclésiastique selon Vatican II*, in *Miscellanea in honorem D. Staffa et P. Felici S.R.E. Cardinalium*, 1, «Apollinaris» 40 (1967), 59-112; C. J. DUMONT, *Grandeur et risques d'un projet*, «Istina» 12 (1967), 3-6; P. HUIZING, *Nature et limites de la future codification de l'ordre ecclésiastique*, «Concilium» 3 (1967), nr. 28, 31-39; E. BONET, *De iure costitutivo seu potius fundamentalis Ecclesiae*, in *Miscellanea in honorem D. Staffa et P. Felici S.R.E. Cardinalium*, 1, «Apollinaris» 40 (1967), 123-127; CH. LEFEBVRE, *Actes récents du Saint-Siège*, «L'année canonique» 11 (1967), 115; 13 (1969), 186-187; P. LOMBARDIA, *Unaley fundamental para la Iglesia*, «Ius Canonicum» 8 (1968), 325-347; K. MÖRSDOFF, *Zur Neuordnung der Systematik des Codex Iuris Canonici*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 137 (1968), 10-13; A. MÜLLER - F. ELSNER - P. HUIZING, *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?*, Einsiedeln 1968, 83 pp.; D. FALTIN, *Considerationes quaedam de nova legislationis Ecclesiae ordinatione*, in *Miscellanea in honorem D. Staffa et P. Felici S.R.E. Cardinalium*, II, «Apollinaris» 41 (1968), 353-359; L. M. ÖRSY, *The Problem of Constitutional Law in the Church*, «The Jurist» 29 (1969), 29-56; I. HERRANZ, *De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae*, in *Acta Conventus internationalis canonistarum Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, 221-238; qualche cenno informativo in H. WAGNON, *Le Droit canonique dans l'Eglise d'aujourd'hui*, «Revue Théologique de Louvain» 1 (1970), 134-135; G. ALBERIGO, *Una costituzione per la Chiesa?*, «Humanitas» 26 (1971), nr. 4, 1-13.

(8) Per le cortesi indicazioni, che mi hanno voluto fornire, durante la compilazione della bibliografia raccolta nella nota precedente, debbo ringraziare i ch.mi proff. S. Kuttner e G. Alberigo e in modo particolare il Rev.mo Mons. Ch. Lefebvre.

(9) Si parla qui, naturalmente, di interventi apparsi in sedi e modi proporzionati alla gravità dell'argomento, trascurando notizie ed interventi di tipo piuttosto divulgativo o più sommari commenti riportati dalla stampa quotidiana e periodica, non immuni talvolta da accenti enfatici e da spicciatte condanne di pretesa carismatica. A qualcuna di queste, senza abbandonare il piano giornalistico, ha riservato un netto corsivo di messa a punto «L'Osservatore Romano» del 31 marzo 1971, p. 2.

(10) S. KUTTNER, *Il Codice di Diritto Canonico nella storia*, in *Commemorazione del cinquantenario della promulgazione del 'Codex Iuris Canonici' celebrata all'augusta presenza del Santo Padre Paolo VI il 27 maggio 1967*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1967, 36-37; il discorso del prof. Kuttner è stato inoltre riprodotto integralmente ne «L'Osservatore Romano» del 29-30 maggio 1967; ne l'«Attività della Santa Sede» 1967, 1620-1636; nella *Miscellanea in honorem D. Staffa et P. Felici S.R.E. Cardinalium*, II, «Apollinaris» 41 (1968), 9-27; e in «The Jurist» 28 (1968), 129-148.

(11) A. M. STICKLER, *Le esperienze storiche nei vari periodi della vita del Diritto Canonico*, «Monitor Ecclesiasticus» 95 (1970), nr. 2, 242.

(12) S. KUTTNER, *Il codice*, 31.

(13) *De lege Ecclesiae fundamentalis*, «Communications» 2 (1970), nr. 1, 85.

(14) *Ibid.*, 89.

(15) S. KUTTNER, *Il codice*, 31-32. Del discorso, mons. Ch. Lefebvre («L'année canonique» 13 (1969), 198, n. 155) sottolineava: «Il va sans dire que ce texte, outre l'autorité personnelle de son auteur, avait été préalablement approuvé par les autorités compétentes, notamment le card. Felici, président de la commission de révision du Code».

(16) E. BONET, *De iure costitutivo*, 127.

(17) *De lege Ecclesiae fundamentalis*, «Communications» 2 (1970), nr. 1, 85. Non per tutti l'operazione sembra automatica o priva di difficoltà; si veda E. BONET, *De iure costitutivo*, 123: «Oportet aliquo modo abstrahere a notionibus quae habentur in iure profano sic dicto costitutionali, prae oculis habere peculiare dynamismum communitalis ecclesialis, quae sub motu Spiritus Sancti procedit, cuius moderatores pastorali sollicitudine satagunt populum Dei ministerio hierarchico servitii auctoritativae adjuvare, quaeque non habet uti finem bonum commune seu ordinem sociale, sed Ecclesiam peregrinationis ducere, ita ut singuli bona sopraturalia accipiant».

(18) I. HERRANZ, *De principio legalitatis*, 228-229.

(19) *Ibid.*, 230.

(20) D. FALTIN, *Considerationes quaedam*, 358.

(21) P. LOMBARDIA, *Una ley fundamental*, 326-327.

(22) *Ibid.*, 331.

(23) *Ibid.*, 332.

(24) I. HERRANZ, *De principio legalitatis*, 230.

(25) Cfr. D. FALTIN, *Considerationes quaedam*, 354.

(26) L.M. ÖRSY, *The Problem of the Constitutional Law*, 30: «In this historical context the question inevitably arises in the mind of many Christians, if in the legal system of the Church the balance between the respect due to the individual person and the promotion of the interest of the community is rightly conceived. The question is legitimate and has to be asked today. To answer it we have to focus our attention on the relevant points of Christian revelation to see what it has to say about persons in community, and if any light emerges we have to contrast it with present legal structure of the Church».

(27) P. LOMBARDIA, *Una ley fundamental*, 335.

(28) S. KUTTNER, *Il codice*, 37.

(29) Cfr. P. DUPREY, *La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale*, «Proche-Orient Chrétien» 20 (1970), 123.

(30) L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu*, Paris 1970, 678.

(31) Y. M. CONGAR, *Préface, a Les Eglises orientales catholiques. Décret «Orientalium Ecclesiarum»*. Texte latin et traduction française. Commentaire par N. EDELY et I. DICK (= Unam Sanctam, 76), Paris 1970, 15.

(32) P. DUPREY, *La structure synodale*, 143.

(33) C. J. DUMONT, *Grandeur et risques*, 6.

(34) Una lista nutrita e diligente degli autori, che ne hanno parlato fino alla data della pubblicazione, è in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Notiziario nr. 1*, «La Civiltà Cattolica» 118 (1967), Quad. 2815, 85, n. 20.

(35) Cfr. B. LÖBMANN, *Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Reform des Kirchenrechts*, in *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, hrsg. von A. SCHEUERMANN und G. MAY, München-Paderborn-Wien 1969, 83-98.

(36) B. LÖBMANN, *Die Bedeutung*, 93.

(37) L. ÖRSY, *Vie de l'Eglise et renouveau du Droit Canon*, «Nouvelle Revue Théologique» 85 (1963), 956-957.

(38) S. KUTTNER, *Il Codice*, 38.

Che cosa sono le classi differenziali?

Le classi «differenziali», almeno a livello di scuola media inferiore, nascono assieme alla riforma del 1962-63.

Un breve accenno a quest'ultima può servire a chiarire il significato che *ufficialmente* si voleva dare alle classi differenziali. Si dirà in seguito come invece si sono *praticamente* configurate queste classi nel contesto della scuola media «unificata». Con la riforma (1) della scuola media inferiore ci si propone, oltre che di rendere effettiva la legge dell'obbligo scolastico fino al quattordicesimo anno di età (2), di rendere partecipi tutti i ragazzi fino ai 14 anni di uno stesso tipo di metodo e di cultura; a questo scopo la scelta dell'indirizzo scolastico differenziato viene spostata dagli 11 ai 14 anni di età.

La «nuova scuola media» intende dunque promuovere uno sviluppo culturale omogeneo di tutti i preadolescenti, sviluppo che «favorisca l'orientamento dei giovani ai fini della scelta dell'attività successiva» (3).

Per raggiungere questi scopi devono mutare non solo i programmi scolastici veri e propri, ma soprattutto lo spirito con cui essi possono venire espressi e il senso di ciò che si vuole ottenere dai ragazzi che entrano nella scuola media inferiore, diventata dell'obbligo — se si intende sviluppare la capacità di apprendimento, suscitare l'interesse dei ragazzi, la via non dovrà più essere quella della «lezione» imposta dall'insegnante e recepita come un obbligo dall'allievo — se lo scopo che si vuole raggiungere è una capacità di orientamento e di scelta da parte dell'allievo alla fine del terzo anno, l'insegnamento dovrà essere diretto più verso ciò che interessa il ragazzo che verso ciò che l'insegnante conosce (4). In questo contesto, diventa ovvio che le tre classi della scuola media inferiore non possono più essere recepite come una successione di classi nelle quali il passaggio ha valore di eliminazione (5); se il ragazzo deve essere aiutato a maturarsi e non più «giudicato» dalla scuola, tale maturazione non può avvenire se non nell'insieme dei tre anni di corso e questo porterebbe logicamente all'eliminazione della bocciatura almeno tra un anno e l'altro fino alla terza media.

Date le precedenti intenzioni, poiché naturalmente non tutti i ragazzi che partecipano alla Scuola Media possono avere omogeneità di cultura e di capacità, la riforma prevede accanto alle classi «normali» delle «classi di aggiornamento per alcuni bisognosi di particolari cure, e classi differenziali per alunni disadatti» (6). Questi due tipi di classi sorgono giustificati dalla necessità di seguire maggiormente sul piano dell'educazione quei ragazzi che nella scuola media prima della riforma o non entravano, o ne venivano prima o poi respinti.

A noi interessano in modo particolare le classi differenziali le cui caratteristiche non sono definite con sufficiente chiarezza in quasi nessuna circolare ministeriale (7), che comunque sono presentate come classi «di passaggio» che dovrebbero servire a riammettere i ragazzi «disadatti» nel ciclo di studio normale (8). Inoltre le classi differenziali hanno queste precise caratteristiche che le distinguono dalle altre classi: un numero di alunni non inferiore a cinque e non superiore a quindici; un orario scolastico di una decina di ore in più un orario scolastico di una decina di ore in più rispetto alle altre classi; sono seguite durante i tre anni dai membri di un centro di orientamento (9) che partecipano ai consigli di classe e sottopongono i ragazzi a tests sul quoziente di intelligenza e attitudinali prima dell'iscrizione in prima media e alla fine della terza.

Questi tre elementi sono quelli che effettivamente vengono attuati nelle classi differenziali; quanto ad altri elementi che dovrebbero essere propri di queste classi, quali una maggiore elasticità nei programmi, una maggiore libertà di sperimentazione nei metodi di insegnamento, una effettiva omogeneità fra i vari insegnanti (raggiungibile attraverso un numero maggiore di incontri e dibattiti), una maggiore ricchezza e varietà di materiale scolastico, una maggiore possibilità di movimento (proprio principalmente fisico) della classe stessa, tutti questi elementi sono stati solo vagamente teorizzati e neanche vagamente messi in pratica, almeno per quanto riguarda l'esperienza di chi scrive. Anzi, non solo nelle classi differenziali non si attua una maggiore libertà didattica e disciplinare, ma spesso si verifica che proprio queste classi sono considerate «sorvegliate speciali» nella scuola, in quanto composte di ragazzi che possono creare problemi non indifferenti non solo agli insegnanti ma al preside e al complesso della scuola.

Inoltre, mentre si teorizza quella maggior libertà didattica, contemporaneamente l'insegnante di lettere (quello che ha maggior peso per la classe in quanto accumula sedici ore settimanali) è sottoposto alla approvazione del preside per il proseguimento di insegnamento nella sua classe (10).

Ma quanto sopra non rappresenta che alcune delle contraddizioni che si sono sempre più esplicitate col passare del tempo in questi otto anni di vita delle classi differenziali.

Innanzitutto, come arrivano in queste classi i ragazzi? La maggior parte vengono segnalati dalla scuola elementare da cui provengono, o perché già in questa hanno frequentato un corso differenziale, o perché hanno dimostrato grosse lacune nel profitto scolastico e/o difficoltà ad accettare la disciplina; altre volte, dopo un anno di prima media

in classe «normale» vengono bocciati e indirizzati alle differenziali. I ragazzi così segnalati vengono sottoposti ai tests a cui si accennava sopra, e in base ai risultati di questi viene chiesto il permesso alle famiglie di introdurli in classi differenziali.

Questa è la prassi ufficiale. Il risultato è che in queste classi si trovano accumulati ragazzi che in prima media hanno un'età normalmente idonea per la terza media, ragazzi turbolenti e disinteressati ormai a quello che la scuola può loro offrire; vi si *accumulano tutti i figli di immigrati, spesso di data recente*, per i quali il loro personale trauma di passaggio dal sud al nord, da una forma di vita ad una del tutto diversa, viene aggravato da quello che i loro stessi genitori subiscono, ragazzi che trovano la ragione del loro essere «disadatti» soprattutto nel vivere in una famiglia anch'essa «non adattata» al nuovo ambiente (11), in cui si accumulano i problemi derivanti dalle difficoltà economiche, dall'insicurezza del lavoro, dalla prole in genere assai numerosa.

Tranne rare eccezioni, questa è l'estrazione sociale degli alunni delle differenziali: l'esame di questi ragazzi tramite il Q.I. e i tests manuali non solo non può impedire che le classi differenziali siano l'espressione più evidente della divisione classista della scuola, ma invece finisce per dare carattere di legittimità a tale classismo (12); l'accondiscendere dei genitori circa l'introdurre i loro figli nelle differenziali è ancora una volta legato alla carenza culturale di questi, che impedisce loro di comprendere che cosa può essere una classe differenziale o comunque di non acconsentire a ciò che viene loro proposto dalla autorità scolastica.

I ragazzi delle differenziali sono dunque quel tipo di ragazzi che della scuola avrebbero maggior bisogno, sempre che la scuola fosse un luogo di vera maturazione e formazione; maggior bisogno proprio perché dalla famiglia non ricevono nessun apporto culturale e spesso, per diversi motivi, anche scarso apporto affettivo; se la scuola ha deciso di accettare questi ragazzi e si considera tutrice della loro maturazione, allora dovrebbe garantire loro esattamente ciò di cui hanno bisogno, anche se questo non rientra nelle funzioni tradizionalmente attuate dalla scuola stessa. Ciò che invece la scuola fa, anche e non solo attraverso le classi differenziali, è in netto contrasto con queste esigenze: il ragazzo «difficile» viene rifiutato, tramite il cattivo voto, la bocciatura, la classe differenziale, che è diventata col passar del tempo il posto ideale per emarginare quei ragazzi che non recepiscono o non si adeguano al sistema degli insegnanti (13). Il forte condizionamento sociale a cui i ragazzi naturalmente destinati alle «differenziali» sono sottoposti, viene dunque aggravato da un condizionamento scolastico che agisce nella stessa prospettiva. Nell'ambito scolastico infatti le classi differenziali sono recepite, anche se non uf-

ficialmente dichiarate, come le ultime classi della scuola di cui fanno parte; il comportamento dei ragazzi delle differenziali, nei quali l'emarginazione subita determina una crescente aggressività, viene ovviamente stigmatizzato dagli altri insegnanti, e quindi dagli altri ragazzi, come comportamento ovvio in esseri diversi e inferiori a loro; gli stessi genitori, dal momento che il loro ragazzo è stato giudicato idoneo per le «differenziali» ridimensionano quasi spontaneamente le spesso già scarse ambizioni che potevano nutrire circa la carriera scolastica futura del ragazzo.

Passando attraverso tutte le tappe sopra descritte, si arriva dunque al «ragazzo-prodotto-finito» di terza media (sempre che il fermo non sia avvenuto in prima o in seconda) che è l'elemento adatto per essere sottoposto ad un lavoro sottoqualificato e sottopagato (14). A questo punto, può suonare solo ironica l'affermazione della riforma, di offrire con le differenziali un *aiuto* ai ragazzi «disadatti».

Al momento attuale, dopo circa otto anni di vita delle classi differenziali, ci si sta rendendo conto da più parti quanto esse abbiano fallito nel loro intento, quanto siano diventate da «classi di passaggio» «classi di scarico» (15). Attuale è dunque l'argomento dell'abolizione delle classi differenziali, suscitato da più parti dalle «Associazioni Genitori» e recepito dagli stessi Centri di Orientamento che hanno cooperato al formarsi di queste classi (16).

Se si arrivasse all'abolizione ufficiale di queste classi, cosa dalla quale peraltro siamo ancora lontani, quali problemi rimarrebbero aperti? Semplicemente tutti quei problemi che la riforma della scuola media inferiore, ben lungi dal risolvere, ha contribuito a mettere in luce e a rendere più esasperati: la massa di ragazzi «obbligati» a frequentare la scuola fino ai 14 anni, non ricevono da tale scuola l'educazione e la formazione cui avrebbero diritto, sia a causa di tutta una serie di carenze strutturali, sia a causa soprattutto, della non capacità, non volontà, spesso, degli insegnanti ad indirizzarsi secondo gli interessi dei ragazzi a sopperire alle loro necessità sul piano psicologico e sociale, tanto più complesse quanto più essi vivono in una società a loro inadeguata. In questo contesto, l'abolizione delle classi differenziali diventa un problema relativamente marginale, perché l'abolizione non elimina le difficoltà dei ragazzi, né tanto meno l'inutilità, anzi la nocività della nostra scuola così come è fatta.

Non si vogliono in questo articolo introdurre discorsi di possibili soluzioni, che darebbero luogo ad almeno un altro articolo; si è voluto solo denunciare attraverso il problema più ristretto ma clamoroso delle classi differenziali la situazione generale della scuola media inferiore.

Anna Albanello

Scuola ed esperienze educative

Note

(1) Per il testo della riforma della scuola media cfr. «Atti parlamentari», Senato, III legislazione, doc. n. 359 e 904-A, Relazione della IV commissione permanente sui disegni di legge «Istituzione della scuola obbligatoria statale dai 6 ai 14 anni (n. 359) e Istituzione della scuola media (n. 904)», Comunicata alla Presidenza il 27 luglio 1961;

(2) L'obbligo fino ai 14 anni era già stato predisposto da una legge del 1922.

(3) Cfr. legge 31 dic. 1962, art. 1.

(4) Anche da questi pochi accenni si comprende come la riforma avrebbe dovuto coinvolgere con un cambiamento radicale tutto il contesto della scuola media inferiore: dal metodo di insegnamento, all'organizzazione scolastica, dal modo stesso di recepire i vari ruoli all'interno della scuola e nelle attività parascolastiche. Per un approfondimento (sempre a livello di intenzioni) cfr. TAMBORLINI C., *La riforma della scuola in Italia e le conseguenze sull'educazione di II ciclo*, «Formazione e lavoro» (30), 1968; TROSSARELLI F., *La nuova scuola media*, «Aggiornamenti sociali» sett. ott. 1963.

(5) Cfr. TAMBORLINI cit., p. 11.

(6) Cfr. M. REGUZZONI C., *La riforma della scuola nei Paesi della CEE*, 1966; p. 218.

(7) Cfr. GIANNARELLI oppure altri testi di legislazione scolastica; in particolare la circolare del 1966 sulle classi differenziali.

(8) Le virgolette che accompagnano parecchie parole del testo stanno ad indicare la poca credibilità di questi termini nel contesto in cui sono usati rispetto alla realtà che essi nominano.

(9) Il «centro di orientamento» è un organo parascolastico composto da psicologi assistenti sociali, consiglieri che hanno cura di un determinato gruppo di scuole.

(10) L'Ordinanza ministeriale dell'11 marzo 1971 dice: «Coloro i quali abbiano prestato servizio nell'anno sco-

lastico 1970-71 nelle classi differenziali... hanno titolo ad essere confermati, salvo motivato parere sfavorevole del preside sentito il consiglio di presidenza...» «Incarichi e supplenze», p. 19.

(11) Un «ambiente nuovo» è la società del Nord non solo per gli emigranti del sud, ma anche per quei residui di famiglie contadine in una società prevalentemente industrializzata. Anche i ragazzi di queste famiglie si trovano spesso nelle classi differenziali.

(12) Il test che mette in luce il quoziente di intelligenza è un test «culturale», cioè pone domande vincolate ad un certo tipo di cultura, la mancanza della quale non è certo indice di stupidità.

(13) Non è casuale il forte aumento delle classi differenziali negli ultimi tre anni. Ed è spaventosamente facile sentir giudicato «da differenziale» qualsiasi ragazzo che nella scuola non rende.

(14) Potrà essere un'osservazione, faziosa, ma sempre dall'esperienza di chi scrive si può avere l'impressione che lo scopo recondito e vero delle «differenziali» sia quello di procurare un certo numero di manodopera a sottocosto.

(15) Un certo allarme è dato anche dal constatare il notevole aumento subito dalle differenziali negli ultimi due-tre anni, quasi che gli insegnanti avessero sempre in maggior numero scoperto questa bella possibilità di potersi liberare di ragazzi indesiderati. Da non trascurare anche il fatto che per ogni ragazzo delle differenziali la cassa scolastica percepisce una determinata cifra dal provveditorato; questo è senz'altro uno dei motivi per cui alcuni presidi desiderano le differenziali nella loro scuola.

(16) In alcune zone si è già praticamente attuata questa abolizione, come nei casi dell'istituto l'«Umanitaria» di Milano, per decisione dei professori e della scuola media di Paderno Dugnano (Milano) dopo una lotta sostenuta dall'Associazione Genitori e da alcuni insegnanti, principalmente contro la preside.

(17) Relativamente, non del tutto, in quanto si tratta di abolire un'etichetta spesso pesante, che definisce l'esclusione di determinate persone dal contesto in cui vivono.

“La maggioranza deviante”

(continua da pag. 3)

questa prospettiva vi è una forte accentuazione polemica con ciò che Bloch chiama il materialismo triviale (e cioè il materialismo grossolano, burocratico, appagato) e il nichilismo «così pericolosamente diffusi da un ateismo senza implicazioni» (p. 297). Bloch invece è alla ricerca, alla evidenziazione delle implicazioni ultime, e vuole operare quel passaggio dalla religione al socialismo già esigito da Lenin; perché «è proprio attraverso gli archetipi di "libertà" e di "regno" e di "destino dominato" che il marxismo giunge alla vera pienezza, al totum, benché abbia subito in larga misura le stesse deformazioni che colpirono il cristianesimo salito al ruolo di religione romana di stato» (p. 296). La Bibbia per la sua diffusione, per le sue intrinseche caratteristiche, è il libro che meglio si presta a una ricompensazione degli archetipi perché solo essa «può essere letta anche dalla visuale del manifesto comunista e riesce ad evitare che il sale ateo diventi sciocco e al tempo stesso a comprendere ciò che è implicito nel marxismo anche alla luce di quel *meta* che non permette al sale di diventare sciocco» (p. 102).

5. Gli strumenti che Bloch utilizza in questo lavoro sono molti e complessi, che ci sembra possano essere così sintetizzati. a) i riferimenti derivati da una diuturna riflessione filosofica, incentrata in modo particolare su Hegel, Feuerbach e Marx e ben radicata nel dibattito contemporaneo da Lukacs a Heidegger. b) l'inserimento dialettico nella tradizione luterana con la valorizzazione degli elementi radicali rispetto alla teologia della Croce di Lutero, ritenuta eccessivamente remissiva. In tale prospettiva vengono evidenziate tutte le teorie millenariste (o chiliastiche), in modo particolare Münzer (dal Bloch particolarmente studiato) e Gioacchino da Fiore. Per cui la lettura che Bloch fa della Bibbia e «*sub specie* di storia degli eretici continuamente operanti, usando un metodo analitico e uno sguardo investigatorio per mettere in luce il mormorio dei Figli di Israele tanto noto quanto spesso e volentieri soppresso» (p. 31). c) la conoscenza molto vasta del dibattito teologico compreso nell'arco degli anni 1900-1930 (5).

Giovanni Benzoni
(1 - continua)

(5) Cioè dalla teologia liberale alla teologia dialettica, in modo particolare utilizza tutta la esegesi scientifica, in particolare quella che valorizza l'apocalittica, che nel periodo è stata realizzata soprattutto in Germania (cfr. Weiss, Schweitzer, Bauer, Bousset, etc...) vi è qualche eccezione anche con riferimenti frequenti ma abbastanza marginali per l'esegesi successiva, von Rad, Kasemann ad es. Va ricordato a titolo informativo il giudizio negativo che Bloch esprime sia di Barth (cfr. p. 79 ss.) sia di Bultman (cfr. p. 76 ss.).

In questa ultima pubblicazione l'analisi e la polemica di Basaglia si sono ampliate, per cui dall'ambito più propriamente medico e clinico della malattia mentale si è giunti ad una problematizzazione fondamentalmente sociologica sul significato della «devianza». L'obiettivo di fondo cioè è arrivare a comprendere cosa significhi l'accettazione o il rifiuto della norma all'interno dell'ideologia del controllo sociale, ormai totale, operato dalla società capitalistica: se i valori che costituiscono la legalità in questo tipo di organizzazione sociale siano di carattere puramente statistico; o se essi siano assoluti e quindi costitutivi dell'uomo in quanto tale, prescindendo da ogni contesto di ambiente; oppure finalmente se si tratti di regole disumanizzanti, imposte dall'alto da una logica di alienazione.

1) L'autore inizia dalla constatazione che «ad un dato livello di sviluppo economico corrisponde un linguaggio scientifico adeguato ed una adeguata realtà istituzionale, e questa affermazione appare esatta anche ad un primo sommario esame comparativo della situazione italiana rispetto, ad esempio, a quella statunitense, a tutti i livelli: pensiamo alla diversità di organizzazione sanitaria, giudiziaria, scolastica, lavorativa, ricreativa. Questo abisso, definito nei termini di maggiore e minore progresso, si riflette anche nel linguaggio scientifico e ideologico.

2) Tuttavia mentre in America la definizione culturale di deviante, come colui che si trova al di fuori o al margine della norma, ha una rispondenza attuale nella situazione reale della struttura della società; in Italia appare piuttosto frutto di una importazione assunta come tema abbastanza astratto. Per esprimere in parole più concrete, si può dire che nel nostro paese coloro che, per qualche motivo, non accettano i compromessi dell'inserimento sociale e l'etica del successo, vengono messi al bando e bollati in modo specifico e violento come personalità psicopatiche o delinquenti, e quindi controllati ed assorbiti dalle istituzioni psichiatriche e carcerarie.

Il che dimostra che qui, per il mantenimento dello «status quo» istituzionale si ricorre ancora a discipline tradizionali, alla prassi custodistico-punitiva vigente negli ospedali psichiatrici, nelle carceri, nelle case di rieducazione. In pratica, per relegare gli individui indesiderati ai confini dell'organizzazione statale, c'è ancora bisogno di etichettarli come «malati, pazzi, pericolosi a sé e agli altri».

3) Negli Stati Uniti invece, in corrispondenza con lo sviluppo vorticoso del capitale e con il conseguente accentramento del potere, la frangia di coloro che non rivestono un ruolo significativo all'interno della produzio-

ne si fa sempre più vasta: i vecchi, i negri, gli hippies, i poveri, gli studenti, gente che per scelta personale o inabilità sociale, è «esclusa», rappresenta il 65% della popolazione totale.

Si è arrivati al paradosso di una devianza universale. La loro esistenza non appare pericolosa nella misura in cui, nella forma della democrazia capitalistica il potere riesce a controllare le forze di opposizione, trovando sempre la «categoria ideologica» che può definirle. Riesce insomma a risucchiare nella dinamica di quelle contraddizioni interne al sistema, che in realtà ottengono il risultato di rafforzarlo.

Afferma Talcott Parsons nel «Sistema sociale»: «se la cultura del gruppo deviante rimane una controcultura, è difficile trovare il ponte attraverso il quale essa può acquistare un'influenza su circoli più vasti».

Qualunque ne sia il valore intrinseco, essa è destinata a rimanere senza eco, in quanto si configura esplicitamente come fenomeno di esclusione ed auto-esclusione dalla produzione. Quella produzione che nella logica della società industriale, si

fa norma di comportamento, giudizio etico.

4) Ed è vano illudersi di poter uscire dal gioco tentando di costruire qualche tipo di «organizzazione non organizzata», che si mantenga al di fuori del potere e delle sue istituzioni.

Qui Basaglia fa un riferimento preciso a un nuovo tipo di strategia, promossa in Inghilterra da un gruppo di persone che porta avanti un'azione anti-psichiatrica, svincolata dalle limitazioni e dalla influenza delle forze istituzionali. Si tratta di alcuni psichiatri, tra cui Leon Redler, David Cooper, Ronald Laing, che hanno dato vita a una comunità terapeutica detta «networ K», la cui finalità è quella di trovare il modo di integrare i malati mentali nella società. Una comunità aperta, in cui la dualità tra personale curante e pazienti è stata eliminata da un esperimento di vita in comune, basato su uno scambio di opinioni e di esperienze. «Quello che ci interessa — sono parole di Sidney Briskin, un'assistente sociale che fa parte del «networ K» — è far sì che la persona che viene qui sia capace di trovare, attraverso la

esperienza della sua crisi, un modo più autentico di essere».

Ma questo tipo di soluzione al problema della presenza della malattia mentale nella società, non è esente da grosse contraddizioni.

In realtà il «networ K» non è riuscito a «fare il salto» per cui, mantenendosi, pur inconsciamente a volte, su posizioni riformistiche, ha a che fare con gente della classe media, che ha certi tipi di difficoltà e di disturbi. Per questo i componenti della comunità sembrano non aver capito veramente a fondo il significato della classe operaia come l'unica in grado di portare avanti una rivoluzione sociale totale che ponga fine alle contraddizioni del sistema, dovunque si trovino (nelle scuole, negli ospedali, nelle fabbriche).

5) Invece l'alternativa valida, concreta, è una possibilità di strutturazione sociale in cui il mezzo non venga assunto come fine, in cui cioè la produzione non possa trovare in se stessa la propria molla e la propria giustificazione, ma venga strumentalizzata per il reale soddisfacimento dei bisogni dell'uomo e per il miglioramento delle sue condizioni di vita. L'esempio più chiarificatore sembra essere all'autore quello di Cuba, dell'efficienza del suo servizio sanitario psichiatrico devoluto a far fronte a un problema umano che può verificarsi dovunque: le turbe mentali e psichiche. Il fatto che la collocazione di piccoli centri ambulatoriali nelle varie regioni dell'isola abbia consentito la riduzione del numero dei malati, non significa che l'intensità della malattia sia inferiore qui rispetto ad altri luoghi. Si tratta soltanto del modo diverso in cui si può disporre di un servizio sanitario all'interno delle singole società. Perché «ogni società fa della malattia quello che più le conviene, ed è la faccia sociale che ne viene costruita che sarà determinante nel suo evolversi successivo».

6) Allora la soluzione non si pone certamente come soluzione del discorso specifico all'interno di un generale discorso politico: no, coincide esattamente con il problema politico.

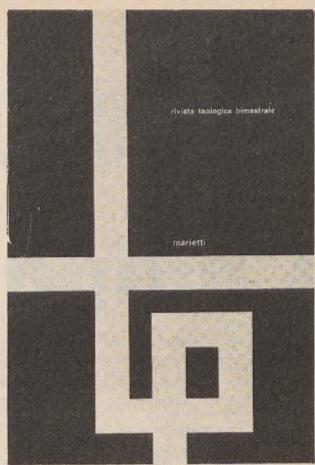
E' abbastanza inutile cercare di impostare il problema sul discorso specifico della malattia, della follia, del disadattamento: bisogna invece risalire alla loro radice, adoperandosi perché l'uomo riacquisti la salute e la ragione. Come? A questo interrogativo credo che ognuno sia tenuto a dare la propria risposta, basata su una scelta precisa: io mi limito a riportare qui le parole di Gianni Scalia che chiudono il libro di Basaglia: «Il problema della verità e quello della rivoluzione sono lo stesso problema. La rivoluzione non è solo "dire" o "fare" la verità. E' essa stessa il problema della verità. In mancanza abbiamo teoremi o traumi».

B. O.

La maggioranza deviante,
F.E.F. Basaglia. Einaudi -
Nuovo Politecnico. L. 1.000.



Il duplice omicidio di Palermo, ripropone alla ribalta della cronaca politica, la mafia. Ogni qual volta essa percepisce un pericolo alla sua esistenza organizzata, colpisce. E duramente. Ma non si può spiegare il fenomeno affermando che la mafia si lega al costume e al modo di vita siciliani. Essa affonda le sue radici nel potere economico e politico e con esso bisogna fare i conti per combatterla.



«**TEOLOGIA DEL PRESENTE**» rivista teologia bimestrale, ed. Marietti n. 1, 1971.

Una nuova rivista si presenta nel panorama delle pubblicazioni di teologia in Italia.

I direttori della rivista A. Bellini ed E. Ruffini circoscrivono, nell'editoriale di presentazione del numero zero, lo spazio della rivista: «una rivista di teologia, non di avanguardia o di stretta speculazione, ma di alta divulgazione, con la funzione specifica di aggiornare sui temi teologici più vivi ai nostri giorni e, più precisamente, con lo scopo di mediare tra una certa cultura teologica del passato e le impostazioni più recenti». Divulgazione e mediazione fra passato e futuro: ecco le finalità della rivista. Esse vengono perseguite affermando la necessità di porre la teologia a servizio della pastorale, cioè dell'opera di Chiesa, e a confronto con il mondo e con il futuro (sono direzioni affermate nel primo articolo della rivista sul «compito della teologia oggi»).

La rivista si propone altresì di riportare la cultura teologica tedesca a quella italiana utilizzando articoli della rivista «theologie der gegenwart» espressione dell'Istituto superiore di filosofia e teologia dei redentoristi di Gars.

Il giudizio sulla rivista, non può, per ora, che essere di benevole attesa; i primi articoli appaiono rigorosi e costruttivi; necessiterebbe forse ricercare, al loro interno un nesso più unitario. Apprezzabile l'impegno per il sacerdozio ministeriale (nel n. 1) e per le trasformazioni nella struttura della Chiesa.

Crediamo che lo sforzo di aderenza attuato fino in fondo; misurandosi e desumendo temi e contenuti dalla vita e dai problemi che stanno a cuore alle comunità e alle persone.

Fare teologia, oggi, comporta affrontare il problema della funzione ecclesiale e storico-politica della teologia stessa. E' un compito, non facile, che attende soluzione dall'impegno della nuova rivista.

M. Iv.

GEORGES GURVITCH DETERMINISMI sociali e LIBERTA' UMANA

città nuova editrice

Georges Gurvitch: «**Determinismi sociali e libertà umana**», Roma, 1969, Città Nuova Editrice, pp. 366, L. 3.600.

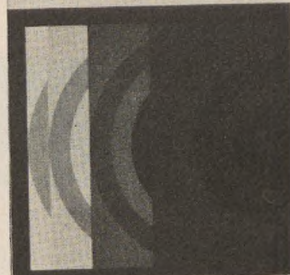
L'antitesi di fondo «determinismo-libertà» viene affrontata dall'autore per mezzo di una ricerca empirica che tenta di individuare i diversi e molteplici determinismi sociali e le possibilità che restano aperte alla libera scelta dello uomo (collettiva e individuale) d'intervenire nel loro ingranaggio. La libertà che si viene così svelando all'autore non è astratta o metafisica, ma è concreta, «situata» in costante rapporto con i contesti e le strutture sociali diverse. E' interessante cogliere inoltre le ipotesi culturali che sorreggono il discorso di Gurvitch: l'ispirazione è senz'altro marxista, filtrata però attraverso Proudhon e Saint-Simon (non bisogna dimenticare che l'autore, amico di Lenin e attivo militante rivoluzionario, abbandonò l'URSS non condividendo la svolta politica di Stalin).

Dello stesso autore sono uscite pure: *Dialettica e Sociologia*, Roma 1968 Città nuova, pp. 296, L. 2.800 e *Le Classi Sociali*, Roma 1971, Città Nuova, pp. 290, L. 2.800. E' un peccato che opere così interessanti siano poste in vendita a un prezzo così elevato, da scoraggiarne l'acquisto da parte di quel pubblico che pure vi sarebbe interessato.

A. F.

UNIVERSALE LATERZA UL Il materialismo storico

Karl Korsch



K. Korsch: «**Il materialismo storico**», ed. Laterza, Bari, 1971, pp. 153, L. 1.000.

Appare in Italia questo saggio di Korsch, pubblicato per la prima volta nel 1929.

Korsch è l'autore di due fondamentali monografie sul marxismo: *Marxismo e filosofia* pubblicato nel '23 e il *Karl Marx* iniziato dieci anni più tardi negli Stati Uniti e portato a termine nel '36.

L'opera di Korsch emerge dalla prassi del «movimento» rivoluzionario (è da ricordare che Korsch, per la sua «eterodossia» fu espulso nel '26 dal partito comunista tedesco) e mira a porsi come processo anticipatore che prepara il passaggio dalla vecchia alla nuova società.

Anche il *Materialismo storico* obbedisce a questa dinamica creativa. Esso è una violenta opera di polemica verso il socialdemocratico tedesco Kautsky accusato, da Korsch, di rinnegare il punto di vista del proletariato in favore del revisionismo borghese.

Kautsky metterebbe il suo marxismo «apparentemente» ortodosso al servizio degli interessi della classe borghese; tramite una sistematica, falsa, interpretazione dei testi marxiani alla luce di criteri grossolanamente naturalistici o idealistici.

Il testo è preceduto da un'introduzione di Gian Enrico Rusconi che espone l'opera teorico-pratica di Korsch. Presentare Korsch significa presentare un protagonista imprescindibile del dibattito politico entro e fuori il marxismo. I punti chiave da lui affrontati (il rapporto massa e partito; teoria e azione; scienza della natura e scienza della società) condizionano, pur con mediazioni ulteriori, gran parte dei problemi dell'oggi.

M. Iv.

Kiko e le sue comunità

Informazione ecclesiale

Da due anni a questa parte continuano a diffondersi a Roma le cosiddette comunità di Kiko, in parrocchie dove le tradizionali associazioni cattoliche non fanno più presa e dove si sente tuttavia il bisogno di vivere la propria fede insieme ad altri, in un gruppo ben caratterizzato e identificabile. E' anche indicativo osservare che queste comunità, la cui presenza comincia ad essere numericamente rilevante, sono sorte tutte in ambienti nella media borghesia e annoverano tra i loro membri un gran numero di adulti. E' infatti a questo mondo di gente «sistemata» che si è rivolto Kiko, ex-seminarista del Collegio Spagnolo, dopo due anni di impegno senza successo nella zona poverissima dell'Acquedotto Felice.

Kiko trovò il terreno più adatto alla sua attività nella parrocchia dei Martiri Canadesi, in cui cominciò a predicare il messaggio di Cristo in forma di appello immediato e personale, dato che, egli diceva, i cristiani, dall'epoca di Costantino in poi, erano sempre stati sacramentalizzati e mai più evangelizzati.

Un'intensa opera di catechesi è anche l'attività che le 5 comunità dei Martiri Canadesi, a loro volta, si sono assunte nei confronti delle altre parrocchie, in tutto undici, dove oggi esistono tali comunità. Il loro momento fondante è naturalmente la celebrazione della Parola e dell'Eucarestia, che avviene di solito il sabato sera, nel desiderio di rinnovare una antica tradizione della chiesa primitiva.

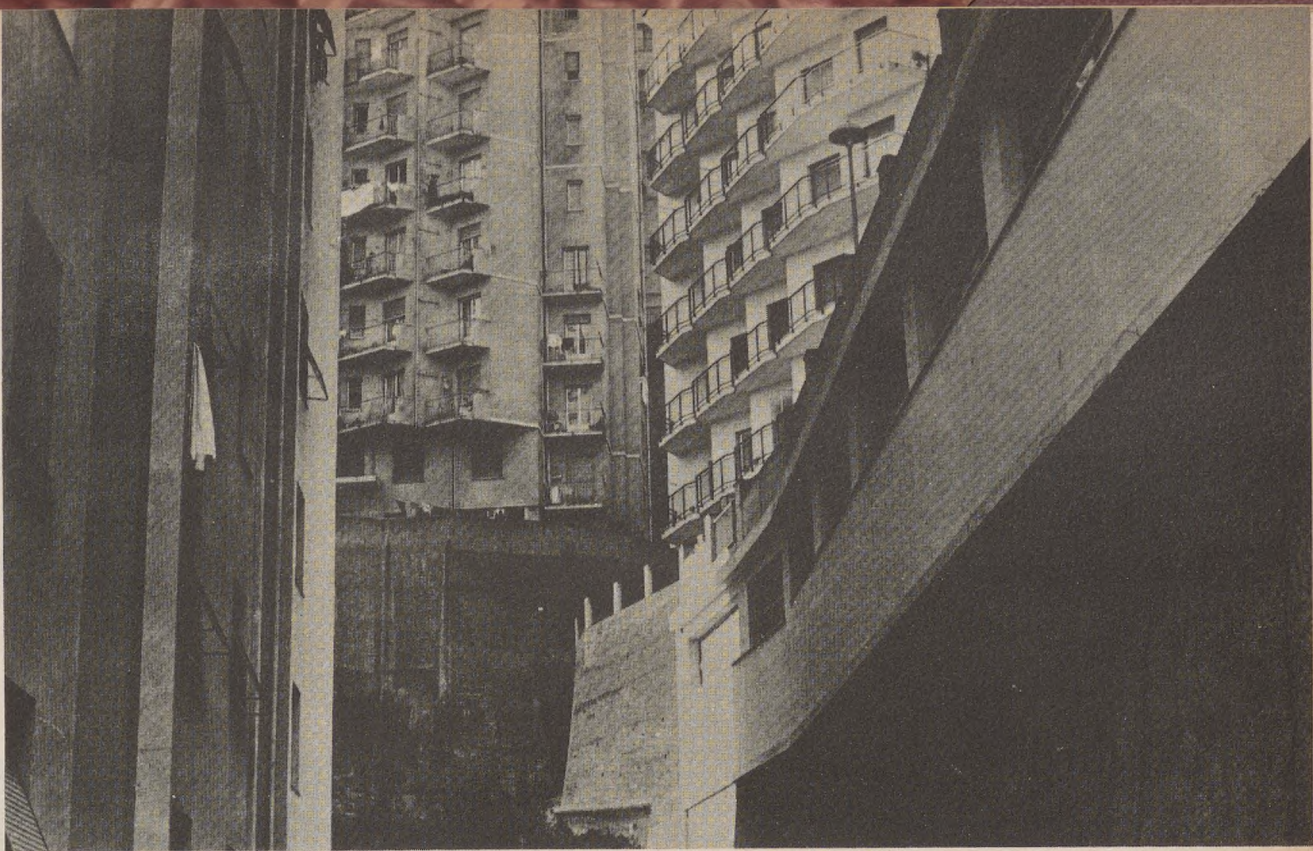
La lettura e il commento della Parola, pur se preparati da un'équipe che si alterna di settimana in settimana, sono tuttavia caratterizzati da una notevole ingenuità, perché ci si pone davanti alla Bibbia del tutto sprovvisti di qualsiasi strumento esegetico, lasciandosi penetrare dalla suggestione immediata, abbandonandosi all'improvvisazione e talora allo sfogo. La comunità, o meglio, il gruppo, cementa la propria fraternità specialmente in questi momenti di abbandono, quando è più facile parlare di se stessi e della propria vita quotidiana, condividendone il peso con amici sulla cui comprensione e disponibilità si può contare.

Questo è anche il modo in cui viene inteso l'esercizio della carità, che è innanzitutto, e direi esclusivamente, condivisione delle pene e delle gioie e aiuto fraterno a tutti i membri del gruppo. Fuori di questa dimensione, la carità è solo un generico voler bene a tutti in nome di Cristo, l'essere individui coscienti e rispettabili, l'essere solleciti dei bisogni delle singole persone con cui si convive, ma tutto questo prescinde completamente da ogni attenzione al mondo della storia, alla realtà con la quale giornalmente si incontra e si scontra la fede in Cristo e tanto più prescinde, salvo situazioni individuali sporadiche, da ogni impegno sociale e politico. Il gruppo rischia di diventare così occasione di evasione, momento di gratificazione psicologica e affettiva, da cui si trae la forza per vivere nel mondo sostanzialmente senza vederlo, senza soffrirne le contraddizioni, rifiutando di sentirsi interamente partecipi e responsabili.

I giovani fanno più fatica ad accettare questo modo intimistico ed alienante di vivere la fede e in qualche caso si verificano scontri vivaci con i responsabili delle comunità, capi democraticamente scelti, che si sentono i custodi ultimi dell'ortodossia del gruppo e i depositari di una saggezza che solo l'autorità possiede. Queste forme di paternalismo all'interno della comunità hanno il loro equivalente nel rispetto che tutt'ora le singole comunità tributano alle decisioni e ai suggerimenti delle «consorelle» della parrocchia dei Martiri Canadesi, e nella devozione caldamente professata per la gerarchia ecclesiastica, che guarda con benevolenza a queste pecorelle obbedienti, anche se non è facile cogliere che cosa realmente intendano per chiesa queste comunità, che non si rivelano capaci di dialogare con altre forme di vita ecclesiale all'interno delle parrocchie in cui sono inserite e tendono a credere di avere il monopolio dell'annuncio e della testimonianza del messaggio evangelico nel mondo d'oggi.

M. C.

Città violenta



« Città violenta » è la sintesi concreta, reale di un processo storico, che con il nome di urbanesimo, sottende un'infinità di problemi, sempre più o meno connessi con le esigenze dello sviluppo tecnico, industriale, della produzione che in Italia, in ultima analisi, è il capitalismo.

I centri abitati vengono assumendo nella loro espansione, specie nelle zone industriali, la fisionomia di un insieme di contenitori addossati gli uni agli altri con la logica evidente di non occupare troppo spazio, e di immettere nella sua misura mi-

na, un « qualcosa » cui non si riesce a dare una logica; neppure con la fantasia.

Nella città si soffre (e si muore) di asfissia, di pazzia talvolta, davanti alla assoluta solitudine del cemento; davanti a questa solitudine assoluta, la disperazione assume la forma della violenza, della rapina, della prostituzione, della droga, del suicidio; eppure qualche volta anche dal fondo del grigio, dal cortile impluvio di grattacieli, si eleva tra lo smog del capitalismo la speranza, e questa è la rivolta, è la lotta, è la volontà che miracolosamente dopo aver resistito per anni alla alienazione dei ghetti, prende coscienza collettiva di sé e degli altri; è desiderio di liberazione, di prendere la città per fare della prigione, una casa: la casa per uomini non più prigionieri della logica oscura e diabolica dei padroni anonimi della città, ma una casa per vivere.

Questo sentimento di rivolta che in questi tempi sembra nascere nei quartieri intensivi riservati al proletariato e ancora di più nei ghetti delle grandi città, è forse la espressione che sta nascendo di un movimento di opinione molto più vasto e non circoscrivibile nella categoria politica intesa in senso stretto. Infatti in esso coesistono espressioni molteplici e in diversi ambiti (quartiere - stampa - scuola - chiesa etc.) espressioni di rivolta che sono generate dal malessere della alienazione, dal sentirsi

« cose », « oggetti » di scambio commerciale più che dal vivere, in termini drammatici, lo sfruttamento. La lotta dello sfruttato contro il padrone è un aspetto soltanto dell'immensa battaglia che lo uomo sta ingaggiando contro l'alienazione, contro il mostro (la città), contro i « computers », contro i persuasori occulti, anima della pubblicità e dell'assenso. E' una battaglia rischiosa e pazzesca se valutata in termini economici o produttivistici, cioè la logica dell'avversario: lo efficientismo produttivistico assunto come valore in sé, come metodo di giudizio di se stesso.

Nella logica su accennata, non c'è posto per l'uomo, anzi esso viene messo da parte nei contenitori, ingabbiato, prigioniero, impossibilitato in ogni cosa, ma sempre numero. anello essenziale del fitto e preciso tessuto dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Fino a poco fa l'alienazione era il « mezzo » in cui gli sfruttati vivevano in sospensione, senza possibilità di comunicare pure se strettamente a contatto fra loro. Ma oggi le cose sono cambiate, la percentuale degli sfruttati sospesi nell'alienazione è salita parecchio: oggi è aumentata la visibilità, si che sono apparse sull'orizzonte le sagome dei nemici dell'uomo; oggi si vede più chiaramente di un tempo, il volto dell'oppressore, gli si legge negli occhi la contraddizione. Produrre non per l'uomo, ma per

il capitale, sia esso di stato o di privati, fa lo stesso per chi subisce lo sfruttamento non soltanto sul lavoro, ma ciò che è gravissimo, sulla vita intera (si pensi ai tuguri dove a Roma, sono costretti a vivere molti operai che in tutta la vita non fanno altro che costruire case, e si vede qui la contraddizione che si realizza nell'intero arco della esistenza dello sfruttato, con tutte le conseguenze che ne derivano). Spezzare il circolo chiuso della produzione, superare lo sfruttamento e l'alienazione questo è l'obiettivo comune della rivolta dell'uomo contro il mostro. Questa lotta tende a ridare dimensione umana, là dove è stata cancellata, annientata. Essa in fondo è recuperare la coscienza di partecipare, di essere co-artefici, soggetti-insieme nella perpetuazione della vita nel mondo, essa è infine la negazione dell'uomo come oggetto, come numero come ingranaggio di una macchina che lo uccide.

Nelle città nascono e crescono i comitati di quartiere, nella co-gestione lo spirito collettivo supera la divisione preesistente generata da un individualismo funzionale alla logica della città come alveare, come momento di divisione tra i cittadini. I ghetti separati dai quartieri residenziali, le baracche come anello di congiunzione fra città e territorio, per arrivare al culmine di questa logica a Torino, dove essa assume addirittura la forma di discriminazione razziale nei confronti dei meridionali immigrati.

All'interno di questi gruppi (e non solo in essi), fra i tanti, si pone il problema dell'informazione; spesso le cronache dei quotidiani cittadini sono ingiuste, equivocate, fuorvianti se non del tutto asservite ai gruppi di potere cittadini; da questo stato di cose nasce l'esigenza di una informazione corretta, e non soltanto sul piano politico (che anche dire così è mistificante e alienante giacché l'informazione dei giornali padronali è politicamente corretta, e ineccepibile se riferita alle relative categorie padronali); ma anche e soprattutto a livello umano e culturale, cioè informazione come elemento liberante, il giornale come apertura e non come strumento di settarismo (come troppe volte capita nella cosiddetta « sinistra di classe »). Più o meno su queste linee e con riferimento all'intera città di Torino, muove i primi passi « Il Foglio » (nn. 1 e 2) nuovo « mensile di presenza sociale e religiosa », dove ovviamente c'è tutto un discorso da fare sulla presenza religiosa che qui non è stato affrontato.

Pio Cerocchi



nimale quanti più cittadini è possibile. Dunque gli uomini si trovano più che correlati fra loro, addossati, accalcati, ognuno attaccato con le unghie alla sua casa-prigione, proteso alla conservazione di ciò che ha, ed eventualmente disposto a cambiare, allargandola, la casa-prigione; difficilmente a comunicare con i vicini. La difficoltà di comunicare all'interno dei sistemi di contenitori umani, deriva dal disorientamento in cui il cittadino-prigioniero è costretto a vivere, disorientamento provocato dalla coscienza di esistere in « qualcosa » (le strutture della città) estranea alla misura uma-



Nasco uomo come ogni altro uomo...



(continua da pag. 1)

mi aiuta a scoprire che cosa voglia dire, oggi, la mia identità cristiana, vale a dire la mia identità col Cristo, parola e vita vissuta.

Una parola ed una vita che hanno confermato la validità di fondo della ventura personale e politica dell'uomo, e la validità di fondo della « Legge ». Ed hanno infine portato la Legge alla sua compiutezza.

Nella accettazione e nel rispetto della validità di fondo cerco di rendermi conto del « compimento » che mi qualifica come cristiano; e che vissuto nella mia vita quotidiana, mi identifica al Cristo.

Un « compimento » che l'artigiano di Nazareth ha annunciato con una paziente gradualità. Ascolto la sua parola vissuta, cerco di cogliere i punti salienti del messaggio.

L'uomo nuovo delle beatitudini, nel quadro del Discorso della Montagna (Matteo, 5, 6, 7, e passi paralleli dei sinottici), dalla purità del cuore alla fame di giustizia, con la persecuzione che può conseguire.

La parabola del seminatore, e il mistero dell'uomo chiamato a collaborare all'azione sorgiva della grazia. (Matteo, 13, 1-23, e passi paralleli).

Il raccoglimento e la preghiera, indispensabili e insostituibili (nessun surrogato di nessun genere può rispondere allo scopo), soprattutto quando l'attivismo minaccia di travolgerci, e i Dodici stessi non hanno « neppure il tempo di mangiare » (Marco, 6, 31-32).

La elementare parabola degli agnelli, dei lupi, dei serpenti e delle colombe (Matteo, 9, 16). E cioè la figura del cristiano in tutto disarmato di mezzi di potere e di potenza; che non intende in nessun modo imporre l'annuncio (neppure con « modelli di primato » culturali o pseudospirituali); che trova la sua forza vitale e annunziatrice del messaggio in una semplicità (di parola e di vita) che non è superficialità né dabbennaggine.

Il rifiuto dell'esclusivismo apostolico (Marco, 9, 38-40).

Il rifiuto della « punizione » apostolica, perfino nell'intimo della coscienza: « Voi non sapete di quale spirito siate... » (Luca, 9, 51-55).

E la sollecitazione all'assolvimento dell'impegno quotidiano: « Siamo poveri servi; abbiamo fatto ciò che dovevamo fare » (Luca, 17, 10). Non posso eluderlo, l'impegno quotidiano (trent'anni di vita a Nazareth), e barare in nome dell'ideale, e tanto meno dell'ideale apostolico.

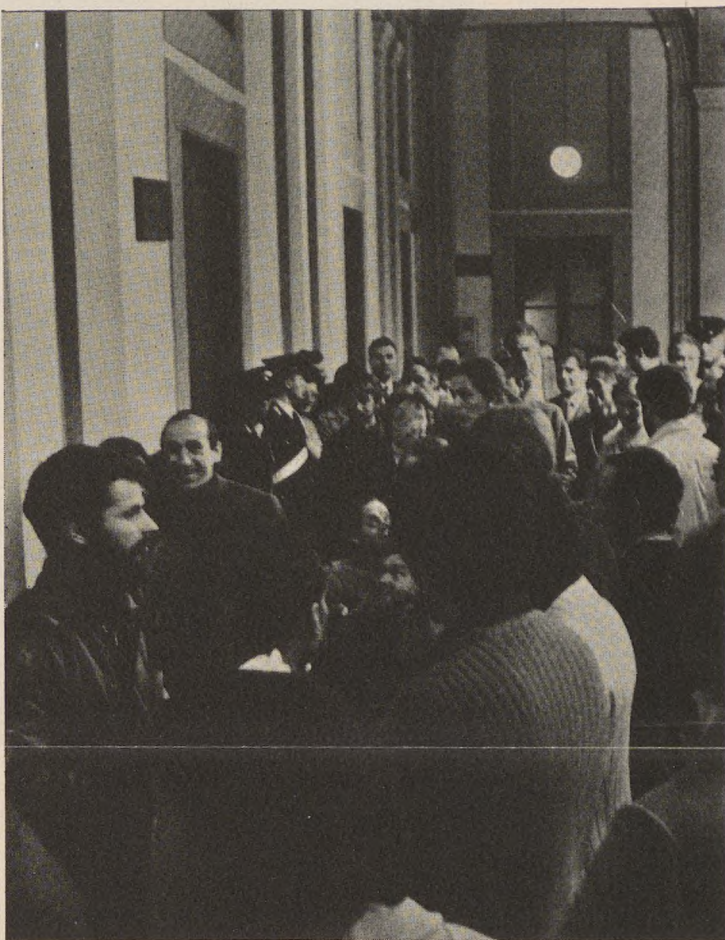
E lo spirito del pubblicano, proposto come realismo spirituale. (Luca, 18, 9-14).

E l'importanza della « fedeltà nel poco », nel dovere di bene amministrare i talenti che ci sono stati affidati, e dei quali non è il caso di insuperbire. (Matteo, 25, 14-30).

E il fatto che saremo tutti giudicati sulla carità, (Matteo, 25, 31-46) a cominciare dalla nostra presenza sul fronte del Samaritano (Luca, 10, 30-37).

E il Cristo che è venuto a servire gli uomini e non a signoreggiarli, egli « servo » fra i Dodici. (Luca, 22, 24-27).

E infine, all'Ultima Cena, il « comandamento nuovo »: « Amatevi gli uni gli altri; come io vi ho amati, così voi amatevi gli uni gli altri. In que



Isolotto. Processo per associazione a delinquere. « ...E voi vorreste condannare questi nove poveri cristiani per aver turbato una messa? Ma che cosa sapete voi di ciò che più turba le nostre funzioni? In verità, abbiamo già sofferto abbastanza, qui a Firenze, vescovo e popolo, in questa Chiesa provata e divisa, e tuttavia salda nella speranza e nella fede, per avere ancora l'onta di una condanna penale. Perciò, signori giudici, ripiegate i rotoli delle vostre leggi e le vostre devote istruttorie, e dichiarate che non c'è luogo a procedere. (Raniero La Valle in « La Stampa » di venerdì 30 aprile 1971).

sto appunto tutti riconoscono che voi siete miei discepoli, se voi avrete amore gli uni per gli altri » (Giovanni, 13, 34). La via maestra, sembra, per rendere visibile che l'amicizia nel Cristo è anche oggi possibile.

Dalle Beatitudini al « comandamento nuovo ». Una carta di identità inequivocabile. E ineludibile, quando davvero ci si proponga di proporre il messaggio evangelico, nel mondo di oggi, con qualche probabilità di renderlo intelligibile e « credibile », come oggi usa dire.

Mi pare che si tratti di aiutarci insieme — senza presunzioni e bracci di ferro e saccenterie ed altezzosità ed esclusivismi — a rileggere e reinterpretare la carta nella situazione di oggi, dopo l'esperienza della prima generazione cristiana, dopo quella dei primi tre secoli della cristianità, dopo quella di questi sedici secoli della parabola costantiniana, in cui ancora respiriamo e ci dibattiamo. Andando all'osso delle indicazioni essenziali; e aiutandoci insieme a superare anche certi complessi di matrice socio-politica che pongono impedimenti ad una lettura evangelica della carta; e al tempo stesso ci riducono per solito ad essere pessimi politici sul piano della politica di parte, ed a fulminare preclusioni e condanne settarie in nome dell'Evangelo. Proprio come è accaduto nei secoli più neri della parabola costantiniana, in una cristianità provvedutissima di potere e di potenza, e la società ecclesiale dilaniata dalle correnti al seguito di tre o quattro antipapi contemporanei.

N. F.

Editoriale

(continua da pag. 1)

mente parte alla lotta che gli emarginati, gli sfruttati, gli oppressi compiono per liberarsi. L'ordine esistente non è a misura dell'uomo, ma a misura di pochi, che detenendo il potere, lo impongono con gli infiniti mezzi che l'assetto politico e la società civile mettono a loro disposizione.

La Chiesa è, spesso, con questi potenti. E tale appare ai poveri, a coloro cioè, a cui venne, in primis, annunciato il Vangelo. Non credo si possa mascherare codesta situazione. Nè credo si debba tacere che necessitano posizioni e denunce precise. Anche dolorose. La Chiesa, ogni volta che si

scinde dallo Stato e dalle sue garanzie, riscopre l'immenso campo del mondo, della gente che lavora ed opera con speranza di redenzione e di riscatto. Essere segno di speranza significa accettare di infrangere equilibri acquisiti, soluzioni scontate, assetti cristallizzati, ed aprirsi alla novità della chiamata di Dio che non accetta la sosta o il compromesso del potere.

Anche in questo problema si attendono gesti liberanti, dai Vescovi. Non compierli, sarebbe tradire l'attesa del mondo e di innumerevoli comunità cristiane, che, forse, non hanno voce « autorevole », ma condividono la stessa vocazione a Dio nella fede in Cristo.

M. I.