

RICERCA

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

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXX - n. 10-11 - 31 - 5 - 15 - 6 - 74

Nell'interno:

a pag. 2, meditazione: il pane del giorno; a pag. 3 società aperta e tecnocrazia; pagg. 5-9 documentazione: i laureati nel mezzogiorno a fine degli anni '60; pag. 10, la questione irlandese; pag. 13, introduzione alla liturgia contemporanea; pag. 14, unità sindacale: un'esperienza di trent'anni fa.

Opposizione al fascismo e problema della democrazia

Gli allarmanti appelli a presidiare e difendere le istituzioni repubblicane e democratiche dall'assalto delle trame neofasciste, esplose con particolare violenza nel maggio scorso, sollecitano ad una serie di riflessioni sulla qualità della risposta politica che le forze democratiche debbono saper opporre.

Anche se la strage di Brescia e gli eventi immediatamente succedutisi sono apparsi come la disperata uscita di un meccanismo di sovversione oramai alle strette e senza più un preciso progetto eversivo (così almeno ha interpretato i fatti parte della stampa) non si deve dimenticare che questo meccanismo esiste ed è già esistito: ha collegamenti internazionali dentro e fuori l'area mediterranea, ha finanziamenti e finanziatori, ha colpevole tolleranza e copertura in molti apparati dello stato, ha avuto senza dubbio un progetto che, nella storia recente del Paese, è affiorato allorché si è trattato di mettere l'opinione pubblica alle strette e alla disperazione dinnanzi a nodi civili e politici che, per essere sciolti in senso democratico, necessitano invece di equilibrio e di razionalità.

Il fatto che il progetto neo-fascistico non abbia già, o non abbia ancora vinto; il fatto che permangono le istituzioni e le forme democratiche lo si deve in grandissima parte alla ragione che quel « patto » sotto il quale si sono avvinte alla democrazia le forze laiche e cattoliche popolari agli inizi della nostra storia repubblicana, ha raggiunto una fecondità, una estensione, una assimilazione all'interno del popolo da rappresentare, nonostante tutto, oggi, la più forte garanzia contro qualsiasi progetto volto a negare o a svilire la democrazia. Tale « patto », tale convergere, è stato ciò che, implicitamente o esplicitamente, ha condizionato l'opera che la classe politica e il personale dirigente, pur tra lentezze, inadempienze e contraddizioni, ha compiuto contro il neo-fascismo. E' su questo tessuto democratico che deve basarsi e qualificarsi la risposta politica che le forze democratiche debbono dare al neo-fascismo. Ma come? Certamente non può bastare che lo Stato esprima e perfezioni tutta la sua capacità di dominio: il provvedimento di polizia — che pure sarebbe necessario, oggi, orientare in modo più preciso, più puntuale, meno ambiguo che nel recente passato — non è sufficiente.

Il neo-fascismo non è la semplice espressione di gruppi impegnati nelle attività eversive: esso trova la sua base « naturale » di crescita e di consenso nelle aree del parassitismo, del clientelismo, nei settori della società legati al privilegio: nei settori cioè che il livello di democrazia finora avutosi nel Paese non è riuscito ad attraversare e riformare. E sono proprio questi settori che oggi si oppongono o contrastano più decisamente a che cresca e si espanda la domanda democratica che emerge da grandissime masse di popolo. La risposta politica al neo-fascismo pertanto non può essere che nel senso di raccogliere e di realizzare la domanda democratica propria di larghissime realtà popolari. Raccogliere e realizzare: ciò significa conservare e *andare oltre* quel livello di democrazia « pura » che finora ha caratterizzato il Paese, democrazia, certamente, nel diritto e nelle possibilità formulate, ma non ancora democrazia piena nel « fatto » e nel « reale »; democrazia che finora ha « salvato » il paese dalla reazione neo-fascista, ma che non è stata capace di togliere le basi « naturali » e strutturali al germinare del fascismo.

Il procedere più avanti, in tutti i suoi aspetti, della democrazia, cioè la riforma ideale, morale, politica del popolo italiano; il rinnovamento pieno degli istituti politici e sociali e della struttura economica, è la risposta adeguata non solo al fascismo ma ai vari « mali » che travagliano la nostra società. Per quanto riguarda la sostanza e le forze di questo rinnovamento è bene tornare a riflettere sulle ragioni, i protagonisti, i contenuti di quel « patto » cui prima si faceva riferimento.

Marco Ivaldo

Vallombrosa: ancora sull'università

Il Convegno di Vallombrosa è stato un momento di approfondimento della più vasta problematica scaturita dal recente Congresso di Bologna. Si è scelto infatti di proseguire il discorso secondo una prospettiva diversa e parziale rispetto al Congresso. In quella occasione si era affrontata tutta la problematica inerente alla università e al ruolo della FUCI e si era dato particolare rilievo all'azione pastorale di annuncio e di presenza. Questa azione si era appunto collegata con una vasta e approfondita indagine della realtà universitaria, considerando i vari aspetti e problemi secondo diverse angolazioni. (vedere gli Atti del Congresso di Bologna). Nella Assemblea Federale si è cercato di tradurre in termini operativi quanto era emerso a Bologna. Nello svolgersi del lavoro federale si è manifestata la necessità politico-culturale del nostro paese dal dopoguerra ad oggi. Questo approfondimento serve ad individuare nella storia recente i filoni e i movimenti politico-culturali che hanno esercitato un ruolo preminente in questa evoluzione. Per questo la relazione storica di Accattoli è un contributo affidato all'esame e alla

riflessione dei gruppi per un ulteriore lavoro di approfondimento anche alla luce delle varie situazioni locali.

Questo ripensamento sulla storia recente si è rivelato necessario per individuare la possibilità di cambiamento del ruolo dell'università nel contesto sociale. Si può osservare infatti che è profondamente mutata la società italiana, sono in qualche modo mutate le forze che ne hanno gestito lo sviluppo; nuove forze sociali si presentano sulla ribalta della storia aspirando ad una funzione dirigente, mentre il modello di sviluppo finora seguito palesa i suoi limiti.

D'altra parte invece il complesso di norme che regolano la vita universitaria è da alcuni decenni immutato nei suoi criteri informativi fondamentali. Per queste ragioni, la considerazione delle esperienze di rinnovamento presenti nell'attuale università diventa occasione e spunto per progettare un nuovo ruolo di questa istituzione. Crediamo che questo, così come vari altri incontri federali hanno manifestato, rientri nell'azione pastorale tipica della FUCI. (v. Ricerca n. 9 maggio 1974).

Dimensione Pastorale

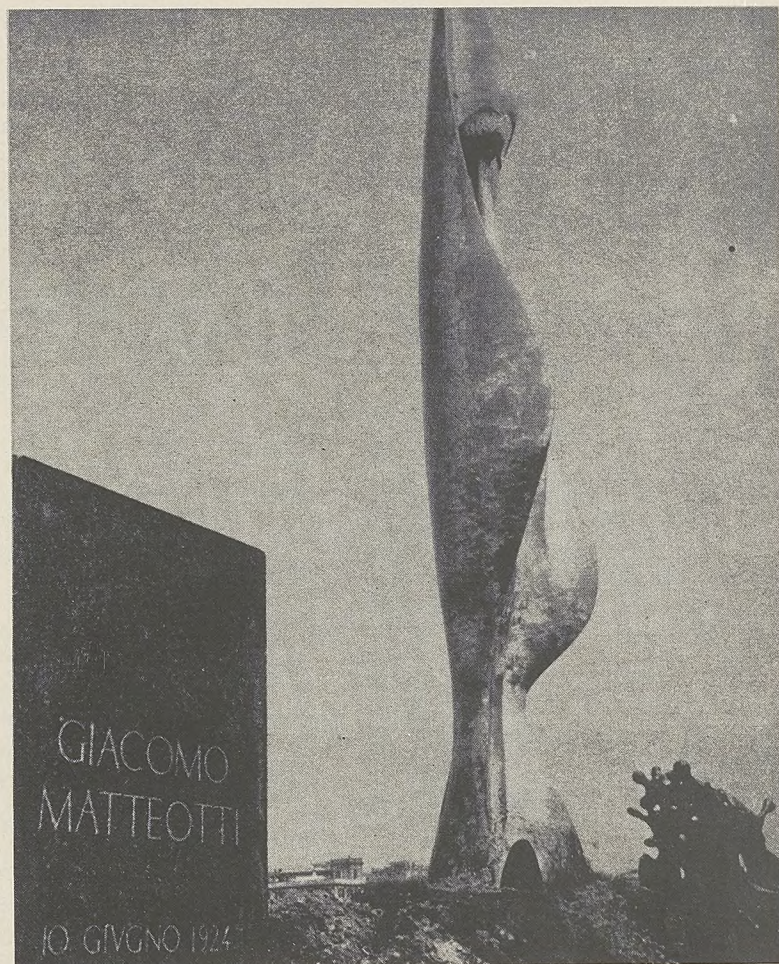
Il Convegno si colloca dunque nel quadro dell'azione pastorale della FUCI che, nella attenta analisi e nella cosciente partecipazione alla problematica emergente nell'Università realizza il suo servizio alla Chiesa e alla società italiana. Luogo essenziale di realizzazione di questo servizio sono i gruppi, nei quali la tensione e la vita di fede sono l'elemento essenziale, primario e unificante.

Ruolo pedagogico

L'impegno nella concretezza storica è espressione della tensione di fede, che richiede un servizio specifico alla realtà universitaria italiana. La FUCI ha da tempo individuato questo ruolo e questa presenza di servizio, e li realizza nell'impegno pedagogico di coscientizzazione. Questo impegno caratterizza tutta l'azione della FUCI, attraverso i vari strumenti associativi; si dà così un contributo non marginale all'attuale dibattito sulla università.

Il Convegno di Vallombrosa si inserisce appunto in questo lavoro pedagogico nella
Giuseppino Monni
(Continua a pag. 16)

Sono passati cinquanta anni dall'assassinio di Matteotti. Ci sembra che mai come oggi siano fuori luogo le commemorazioni generiche e retoriche: il fascismo è ancora una realtà troppo concreta e minacciosa. Più che il martire Matteotti vogliamo ricordare l'uomo attento e lucido che, tra la generale incapacità di rendersi conto della realtà della situazione, era riuscito ad individuare e a denunciare la pericolosità e l'infamia del fascismo.



Il pane del giorno

A conclusione della grande preghiera eucaristica che il sacerdote recita da solo durante la Messa, viene rivolto all'assemblea un invito in questi termini: «Obbedienti alla parola del Salvatore e formati al suo divino insegnamento osiamo dire: Padre Nostro...». Ma che cosa ha insegnato Gesù? Il «padre nostro» viene riportato da due vangeli, Matteo 6, 9-13 e Luca 11, 2-4. Se si confrontano le due «edizioni» di questa preghiera evangelica si rilevano delle differenze notevoli.

a) Diversità di contesto. Matteo colloca il «padre nostro» nel discorso del monte e più precisamente nel suo catechismo sulla nuova giustizia cristiana e lo fa precedere da una breve istruzione sul «come» pregare. I discepoli di Gesù non devono fare come gli ipocriti, cioè i farisei, che pregano per esibizionismo, ma essi devono pregare nel segreto, davanti al Padre, con cuore puro, senza secondi fini. Luca invece pone l'insegnamento del «padre nostro» lungo il viaggio di Gesù a Gerusalemme. Esso risponde ad una richiesta esplicita dei discepoli: «Signore insegnaci a pregare come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli».

Questo duplice contesto risponde a due diverse prospettive dei rispettivi vangeli e suggerisce immediatamente alcune conseguenze per la preghiera cristiana. Matteo si rivolge ai cristiani ex-giudei, i quali, per la loro precedente esperienza religiosa, erano tentati di trasformare la preghiera in dovere o routine spirituale. Luca si rivolge ai cri-

stiani venuti dal paganesimo, i quali devono essere esortati a pregare e devono apprendere una preghiera essenziale e nuova. Matteo, collocando il «padre nostro» nel catechismo sulla nuova giustizia, fa capire ai cristiani che la preghiera rivolta al Padre, nella forma essenziale insegnata da Gesù, è un modo di praticare la nuova giustizia o pietà; Luca riportando l'insegnamento nel viaggio di Gesù verso la morte, sottolinea che la preghiera al Padre fa parte della vera sequela di Gesù.

b) Diversità nella forma. Matteo riporta un'edizione del «padre nostro» più lunga rispetto a Luca. Anche questo fatto può non far riflettere i cristiani. La chiesa primitiva ha tramandato il «padre nostro» in due forme che non vogliono essere una riproduzione meccanica delle parole di Gesù. In altri termini la prima comunità cristiana ha compreso bene che Gesù non ha insegnato una formula magica di preghiera, ma ha voluto suggerire un atteggiamento o stile di preghiera. Uno stile che viene definito da tutto l'evangelo, da quello che Gesù ha detto riguardo al Padre, al regno di Dio, al suo progetto salvifico. Già l'invocazione «Padre», secondo la forma di Luca, porta il timbro della nuova rivelazione di Gesù che si rivolge a Dio in modo scandaloso per l'ambiente giudaico; egli chiama Dio

come i figli in casa si rivolgono al loro papà: Abba (cfr. Mc 14,36). Vi è espresso in questo tutta la fiducia, la coscienza di libertà che risuonano nell'acclamazione cristiana battesimale: Dio è Padre e noi siamo figli liberi (cfr. Gal 4,6; Rom 8, 14-15).

Nelle richieste successive per il «nome» e il «regno», o la volontà di Dio, secondo la redazione di Matteo, si risente l'impegno radicale di Gesù nel quale sono coinvolti anche i discepoli. Una tensione verso il futuro di Dio, il compimento della storia di salvezza che caratterizza la vita dei credenti prima di diventare una formula di preghiera.

Nella seconda serie di domande è riflesso ancora lo stile dell'azione di Gesù, i suoi gesti semplici e significativi. I gesti di accoglienza per la gente che non ha da mangiare: Gesù dà il pane; l'accoglienza dei peccatori e l'annuncio autorevole del perdono: «Ti sono perdonati i tuoi peccati». (Mc 2,5). La sua vittoria sulla potenza del male organizzato: «Ora il principe di questo mondo è cacciato fuori» (Gv 12,31). Pane, peccati, tentazione (morte) sono le preoccupazioni fondamentali dell'uomo: il regno di Dio si apre un varco

attraverso lo spessore della carne umana, liberando l'uomo dalle ansie e dalle paure generate dalle frustrazioni dell'esistenza. Ma il pane richiesto è quello del povero, non il pane accumulato. Il pane che serve giorno per giorno, quello che il lavoro e la responsabilità umana possono preparare. Il perdono dei peccati non è l'illusione dell'innocenza o la falsa coscienza farisaica, ma quel perdono che passa attraverso la riconciliazione fraterna: «Come noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori». La tentazione, dalla quale ci strappa la potenza di Dio, non è il rischio di scegliere, ma la paura e l'angoscia mortale che paralizza la libertà umana. Per questo ci esorta il Signore: «Pregate per non entrare in tentazione» (Mc 14,38). La preghiera del «padre nostro», come quella di Gesù nel Getsemani, non è una formula comoda per far risolvere a Dio i nostri problemi, ma è una verifica lucida e sincera della nostra responsabilità e fedeltà nei confronti del progetto di una vita costruita da-

vanti a Dio. Non a caso Luca, a commento del «padre nostro», aggiunge la parabola dell'uomo che nella notte insiste per avere tre pani dal suo vicino per sfamare l'ospite arrivato all'improvviso. Le sue insistenze alla fine hanno ragione della resistenza dell'amico. Così, commenta Gesù, anche voi: «Chiedete e vi sarà dato...» Ma che cosa darà Dio, il quale è migliore di un amico e di un padre terreno? «Darà lo Spirito santo a coloro che glielo chiedono (Lc 11,12). E lo Spirito santo non è molto comodo, perché, stando alle esperienze della chiesa degli Atti, lo Spirito rende difficile e pericolosa la vita ai discepoli.

Se il «padre nostro» è la preghiera dei figli, è perché essi abbiano la forza e il coraggio di entrare in sintonia con lo stile di vita e con il progetto del Figlio unico.

Reginaldo Fabris

meditazione

In preparazione Camaldoli

Negli ultimi venti anni il Vangelo di Luca (insieme con gli Atti degli Apostoli) è stato al centro degli studi esegetici del N.T. Un rinnovato fervore, stimolato dalla «storia della redazione», ha «scoperto» la teologia del terzo evangelista, illuminando nello stesso tempo alcuni aspetti del cristianesimo primitivo e della chiesa nascente. Il lettore italiano non ha avuto molta fortuna perché le uniche opere che può consultare sono esclusivamente traduzioni da lingue. Solo in questi ultimi tempi gli stimoli di una pastorale più adeguata hanno creato i presupposti per un interesse ai vangeli e alla bibbia in generale.

Le «Settimane» bibliche e teologiche che la FUCI organizza da anni a Camaldoli testimoniano, pur nella loro specifica collocazione, il desiderio di un approfondimento dei Vangeli e una rinnovata sensibilità per una catechesi non superficiale. L'incontro a Camaldoli programmato per la prossima estate avrà

come centro d'interesse, di studio, di preghiera il Vangelo di Luca.

La bibliografia che proponiamo sarà divisa in due parti: i commentari al Vangelo di Luca disponibili per il lettore italiano (1ª parte); una guida bibliografica sugli studi del Vangelo di Luca (2ª parte).



Commentari

J. SCHMID, Il vangelo secondo Luca, Morcelliana, Brescia 1965 (trad. dal tedesco). E' tuttora l'unico commento esteso al vangelo di Luca.

A. VALENSIN - J. HUBY, Vangelo di Luca, Roma 1956. Ormai troppo invecchiato.

B. RIGAUX, Testimonianza del vangelo di Luca, Ed. Gregoriana,

Padova 1973. A metà strada fra il commento e la monografia. E' uno studio dettagliato e chiaro del Vangelo di Luca e del suo messaggio dottrinale.

Un'opera di grande respiro e di grande novità per il lettore italiano è «I quattro Vangeli» I-IV, Mondadori, 1973, curati dall'IDOC:

III G. GIRARDET, P. RONCHI, B. MAGGIONI, Evangelo Secondo Luca.

Altri commentatori più idonei alla meditazione sono:

A. STOEGER, Vangelo Secondo Luca, I-II, Città Nuova, Roma

1966-1968. Lettura molto approfondita del vangelo in vista della meditazione e della preghiera.

AA.VV., Vangelo di Luca - Vangelo di Giovanni - Cittadella ed., Assisi 1969.

LEAL G., Vangelo secondo Luca, Roma 1973.

L'ed. Paideia, Brescia ha in programma la traduzione dei seguenti commentari che vanno per la maggiore:

SCHURMANN H., Das Lukas-evangelium, 1,1-9,50, Freiburg 1969 (NTD).

RENGSTORF K. H., Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1972* (NTD).

Giorgio Massi

Tra i progetti di società che ci si offrono oggi quello di Karl R. Popper è certamente assai suggestivo: una democrazia fondata su una politica aperta, pluralistica, rivedibile, che rinuncia alle utopie, allo stato etico e al diritto naturale, in quanto vede in essi i germi che conducono al totalitarismo o quanto meno all'autoritarismo, che limita il compito del politico a una sorta di tecnologia sociale, in quanto offre ai cittadini i mezzi e le tecniche per raggiungere ciò che essi stabiliscono come fine. Democrazia aperta, perché non imprigionata da gabbie ideologiche che costringono la fantasia inventiva delle risoluzioni dei problemi. Democrazia pluralista, perché un determinato problema può essere guardato da diversi punti di vista e ogni tipo di fantasia inventiva è ammessa al controllo dei fatti, che, sovrani, decidono.

Democrazia quindi che corregge i suoi errori, perché il progresso non sta nella «conferma» delle politiche, ma nella certezza delle smentite che arricchiscono l'esperienza.

Popper giunge alla elaborazione di questo progetto politico dal terreno della epistemologia. Amico dei neo positivisti dal circolo di Vienna, egli ha speso tutta la sua attività filosofica nel superamento del positivismo verso la ricerca di quel che effettivamente è il funzionamento e la logica della ricerca scientifica. Il risultato più fecondo della sua critica al principio verificazionista dei neopositivisti (il significato di una proposizione è dato dal metodo della sua verifica empirica) consiste certamente nella messa a punto di un solido criterio di demarcazione tra il linguaggio della scienza e i linguaggi non scientifici. Non solo egli ritiene che vi siano linguaggi significanti al di fuori del linguaggio scientifico, ma giunge a scoprire l'incidenza di tali linguaggi non scientifici all'interno della logica della scoperta scientifica. Quello che conta non è tanto rigettare come insensato ciò che non è empiricamente verificabile, quanto cercare un criterio di demarcazione fra teorie scientifiche e interpretazioni del mondo non scientifiche, arbitrarie, ma non per questo prive di significato. Egli individua nel principio di falsificabilità tale criterio: una proposizione è scientifica quando falsificabile di principio, nonostante i più seri tentativi di confutazione, non risulta falsificata di fatto.

Ne segue che la scienza procede e progredisce più mediante gli errori (le nostre idee collidono con i fatti) che mediante l'accumulo di osservazioni. Ne segue anche che rappresentazioni fantastiche arbitrarie, vuoi tratte dalla metafisica, vuoi tratte dalla religione o dai miti, vuoi tratte da visioni dell'uomo e della storia, sebbene non scientifiche (perché non possono mai entrare a collisione coi fatti empirici), possono tuttavia un giorno fecondare la mente di teorie empiriche capaci di spiegare i fatti del mondo. L'importante dunque è che tali teorie accettino il controllo empirico, accettino il giudizio sovrano dei fatti.

In tal modo la scienza è aperta, pluralista, costantemente rivedibile. La scienza, per il suo progresso, ha bisogno di «consumare» idee, miti, interpretazioni. La fantasia trae da essi ipotesi da sottoporre alla confutazione empirica. E' chiaro tuttavia che una netta linea di demarcazione separa la spiegazione scientifica da ogni altra sorte di interpretazione dell'uomo e del mondo, lecita ma arbitraria, incapace come tale di collidere con i

fatti e perciò di cambiare minimamente le cose del mondo.

Pare che il neoempirismo di Popper riscuota consensi tra gli epistemologi. Si tratta di vedere se altrettanti consensi può riscuotere il suo tentativo di trasportare la filosofia delle scienze naturali nel campo delle scienze sociali (a questo proposito vedere il dibattito Habermas in «*Positivismismo e dialettica nelle scienze sociali*», tr. it. Einaudi), della storiografia (vedere di Popper «*Miseria dello storicismo*», tr. it. Milano) e della politica.

Nei due volumi dell'opera recentemente tradotta in italiano a cura di Dario Antiseri, *La società aperta e i suoi nemici* ed. Armando.

Popper sottopone a una serrata critica non solo Platone, padre di tutte le utopie politiche necessariamente totalitarie, non solo Hegel, padre dello stato etico autoritario, ma anche Marx che egli definisce falso profeta. La critica a Marx ha un notevole interesse perché attacca il marxismo laddove esso avanza la pretesa di cui va più fiero, e che ha maggior presa nei giovani e negli intellettuali, vale a dire della scientificità delle sue analisi socioeconomiche. L'epistemologo

aperta alla revisione, al continuo tentativo di falsificazione, al miglioramento, mentre l'interpretazione che ne sta a monte può e deve rimanere tranquillamente nel campo delle astrazioni filosofiche. La madre non riceve da sua figlia la patente di scientificità.

Le conseguenze sul piano delle categorie epistemologiche usate dalle scienze sociali sono notevoli. Erede del concetto hegeliano di scienza Marx pretende di cogliere sotto l'apparenza del fenomeno sociale, l'essenza, la legge di sviluppo della storia. Secondo Popper la scienza non permette ciò. L'essenzialismo è precluso al sapere scientifico. Non è possibile cogliere scientificamente l'essenza dei rapporti sociali, né la legge di sviluppo storico della società. Possiamo semplicemente cogliere, a determinate condizioni, alcune regolarità e alcuni nessi logori tra fatti sociali o storici. Nella misura in cui sono scienze, sociologia storiografia, economia, hanno le stesse leggi di funzionamento delle scienze naturali. Marx perciò confonde la professione (arbitraria) del crollo del capitalismo con una ragionevole pro-

inadatti al proseguimento di fini desiderati, e come evitare conseguenze non desiderate. Il politico deve guardarsi per prima cosa proprio dalle utopie politiche, che arrogandosi a tutto il privilegio della fondazione scientifica, contengono in sé, nonostante gli adattamenti tattici o strategici, il principio del totalitarismo e dello stato etico.

Come valutare il progetto politico popperiano? Certamente democratico e liberale, vigile contro ogni sorta di totalitarismo, tale progetto ha il suo chiaro punto debole proprio laddove ha il suo punto di forza. Vale a dire nel fatto di essere costruito intorno alle esigenze e al primato della epistemologia. Tradotto in termini politici ciò significa totale resa alla tecnocrazia, per di più con molti sorrisi di compiacenza. Direi che più di un progetto *alternativo* di società, si tratta di una descrizione delle tendenze della nostra attuale società, specie quella occidentale e di una loro ratifica ideologica. Con un confronto tra progetto e realtà possiamo persino giudicare se ci piace o no, se Popper ha proprio detto *tutto* della nostra società, o se per caso ha trascurato di vedere e di dire ciò che l'ideologia tecnocratica rifiuta di vedere e di dire.

Possiamo domandarci in che modo il progetto di società aperta, inevitabilmente tecnocratica, avanzato da Popper si incontri con la nostra coscienza cristiana.

Il senso di responsabilità ci impone infatti di affrontare un serio esame degli sviluppi della odierna epistemologia e della figura di politica che ne scaturisce.

Una prima osservazione da fare è che tra scienza e politica Popper non fa alcun spazio all'uomo. L'etica non entra nella politica (vista da lui come tecnologia sociale) che per una via individualistica e privatistica, quasi come la somma di ciò che i singoli individui intendono per buono e desiderabile. Il radicamento antropologico delle scienze sociali viene negato. Egli non parla di *senso* storico degli eventi non di *coscienza* nella scienza dei fenomeni sociali non di *valore* nella prassi. Quelle che erano state le acquisizioni delle antropologie ottocentesche ricevono un colpo mortale. Popper non è certo antiumanista, come alcuni strutturalisti, ma nega che si possa attribuire un qualche valore di scienza (e quindi un carattere normativo) alle cosiddette scienze umane che non sia quello riducibile alle scienze della natura e alla tecnologia sociale. Anzi le tiene in sospetto nella misura in cui, pretendendo di più di quanto è confutabile empiricamente, in politica si traducono in utopie dannose, essenzialmente dogmatiche e perciò illiberali, autoritarie e totalitarie. Al di là della scienza (empirica) non c'è che ideologia e utopia.

Quanti, cristiani, hanno a cuore lo uomo, quanti, tra i cristiani, assumono la metodologia indicata nel Vaticano II dalla *Gaudium et Spes*, non possono non rimanere perplessi di fronte a questa riduzione della politica e tecnologia sociale. Per il Concilio tra l'analisi dei fenomeni storico-sociali e la prassi del cristiano nel mondo si inserisce esattamente il *significato dei fatti per l'uomo* e il giudizio trascendente della fede, che carica l'agire successivo di *valore*, di *senso*, di *novità*, già nell'ordine mondano e persino davanti a Dio.

Si potrà obiettare che qui si sta facendo teologia. Cerchiamo allora di vedere quali esigenze filosofiche sono postulate dalla fede cristiana, e quali pretese filosofiche la fede, illuminando la ragione, ci aiuta a rigettare.

Diciamo allora che l'epistemologia di Popper, quando vuole addentrarsi nel campo della politica, volente o nolente, deve quanto meno essere inte-

Società aperta e tecnocrazia

contesta a Marx la sussunzione della teoria socioeconomica in una visione del mondo suggestiva ma arbitraria; di aver mescolato l'analisi scientifica del capitalismo con una interpretazione della storia e con un imperativo etico alla prassi rivoluzionaria che proditoriamente si cercano di far passare come scientifiche e necessarie.

Se il principio di falsificabilità è valido, allora Marx, nella misura in cui è partecipe del positivismo del suo tempo, confonde la teoria economica (di carattere scientifico) con l'interpretazione materialistica della storia ed attribuisce a quest'ultima un carattere scientifico che non ha e non può avere. Che la storia sia una storia di lotte di classe è una visione interpretativa arbitraria *mai confutabile empiricamente*, così come non è mai confutabile empiricamente la visione della storia cristiana-agostiniana che Dio è provvidenza della storia e sa trarre bene dal male.

Il materialismo storico dunque sarebbe per Popper un'ottima interpretazione non scientifica che ha permesso di scorgere fatti che per precedenti visioni della società rimanevano fuori dell'ambito di osservazione. Dal momento però che il materialismo storico ha prodotto una teoria esplicativa del rapporto società-economia, questa, come ogni teoria scientifica, è

babile ma azzardata previsione scientifica. Marx confonde la totalità della storia e della società (rappresentazioni arbitrarie) con un ambito o fascio di fenomeni empirici che possono essere connessi tra loro da una legge empirica (scientifica) e valere come causa di un certo evento. Marx attribuisce alla dialettica un valore conoscitivo che è di fatto una porta aperta alle arbitrarie metafisiche e che non ha alcun valore epistemologico in quanto non è empiricamente controllabile.

La sociologia marxista, come si vede, viene attaccata nei suoi nodi vitali.

Popper tuttavia prosegue sul piano dell'etica e della prassi politica. Introduce questa volta un altro principio caro all'empirismo, il principio di Hume: non si può logicamente passare dal linguaggio dei fatti al linguaggio dell'etica.

L'appello alla prassi rivoluzionaria, il grido: proletari del mondo unitevi! non sono deducibili dall'analisi scientifica del capitalismo. Nel campo dell'etica e della politica l'epistemologo può solo indicare quali mezzi sono adatti, meglio ancora, quelli che sono

grata da una antropologia, o se si vuole, da una filosofia morale, che ne limiti le pretese pur accogliendone le istanze.

Il cristiano allora può trovare un buon alleato nella epistemologia contemporanea contro le pretese totalizzanti delle antropologie ottocentesche che ancora non sono del tutto morte, e contro le pretese onniesplicative delle scienze umane che tanto suggestionano ancora. Il cristiano infatti già in forza della sua fede esercita una riserva critica, profetica ed escatologica nei confronti dell'uomo totale, del sapere assoluto della storia, della società perfettamente riconciliata, della prassi autosufficiente. L'epistemologia che ieri gli veniva contro, oggi gli viene in aiuto.

La demarcazione tra teorie scientifiche esplicative e interpretazioni dell'uomo ridimensiona indubbiamente in modo efficace lo stesso marxismo e lo costringe a porre in termini nuovi il rapporto tra scienza e ideologia, tra scienza e utopia, tra scienza e prassi. E già del resto il neo-marxismo si è posto su questa strada.

D'altra parte però il cristiano, di fronte al pratico antiumanesimo e al futuro tecnologico che si prospetta, sente il bisogno di recuperare e tenere in salvo l'anima di verità delle vecchie antropologie e quindi allearsi con quanti sostengono che l'uomo è un soggetto cosciente e responsabile attore della storia.

E' possibile cogliere nella trama degli avvenimenti storici un senso per l'uomo (o contro l'uomo), è possibile farne memoria, valutazione critica, orientamento per l'agire, in una parola: *sapere politico*.

E' possibile connettere la scienza del fenomeno sociale alla coscienza del soggetto che la vive; la scienza del singolo processo economico alla totalità del sistema e coglierne il significato per l'interesse delle classi; è possibile individuare alleanze e antagonismi e quindi delineare una dialettica. Tutto questo è *sapere politico*. E' possibile, sulla base di questo sapere, valutare le condizioni di possibilità per una prassi efficace. E' possibile che sulla base di questo sapere più penetrante e critico emerga un imperativo all'azione responsabile, un progetto politico che se non è dedotto da quel sapere, trova tuttavia nella situazione saputa un suggerimento, un appello di cui l'azione è risposta libera.

Ma quale è lo statuto epistemologico di questo sapere politico? Non dovremmo forse ammettere che l'istanza del controllo empirico può farsi valere all'interno di interpretazioni dell'uomo? Che ogni interpretazione dell'uomo,

lungi dal navigare nel puro regno dell'arbitrario sa dotarsi al suo interno di procedimenti esplicativi, di logiche scientifiche, con funzionamento « analogo » a quelle delle scienze naturali?

Certo le scienze umane in quanto possono definirsi il momento esplicativo o l'isola di controllabilità di più vaste interpretazioni dell'uomo appartengono più all'ermeneutica che alla scienza. In questo senso il principio di Popper può costituire un utile contributo a chiarire i modi di funzionamento del momento esplicativo all'interno del sapere ermeneutico, fermo restando però che la « comprensione » dei fenomeni umani, cui appartiene la politica, è qualcosa che non può darsi come il « risultato » delle spiegazioni scientifiche.

La comprensione del fenomeno storico-sociale infatti non può darsi che attraverso una « rivelazione di senso » che « accade » nel corso della fatica interpretativa. Marx, hegelianamente, esprimeva il fatto di questa rivelazione quando intendeva cogliere sotto il « fenomeno » sociale, l'« essenza » che ne è racchiusa, e riteneva che ciò potesse essere colto connettendo il singolo fenomeno all'interno della totalità dei processi storico-socioeconomici.

ci e individuava nel rapporto capitalistico di produzione il processo portante alla luce del quale si deve de-strutturare l'apparenza fenomenica (a quindi demistificare la conoscenza del fatto empirico, stregata dall'apparenza). Di qui la critica al sociologismo borghese, che volendo incoronare come sovrani i fatti, rimane impigliato nell'ideologia dell'apparenza empirica e nell'interesse a mantenere lo statu quo.

Il carattere di « rivelazione » della comprensione del fenomeno sociale ci indica che oggi il marxismo, cadute le antropologie ottocentesche totalizzanti, si ripropone se non più come sola teoria economica (scientifica e perciò non più « marxista » ma di tutti, e perciò aperta a integrazioni, e perciò confutabile di principio) almeno come scienza ermeneutica che non solo ci presenta una particolare prospettiva interpretativa, un particolare punto di vista per guardare i fatti (suggestivo e fecondo ma inesorabilmente arbitrario e non scientifico) ma ci offre anche l'esempio di una robusta connessione tra epistemologia ed ermeneutica, di una scienza legata alla coscienza storica e sociale, di una tecnica legata alla prassi politica, di una società legata all'uomo, dell'uomo per

l'uomo. In altre parole, che fa dell'uomo un soggetto cosciente e responsabile della storia, signore, non schiavo, della scienza e della tecnica e del loro uso politico.

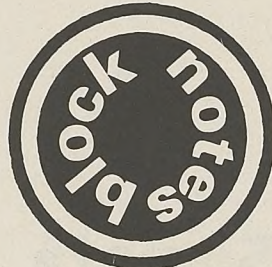
Se il marxismo accetta questa revisione, stimolata anche dalla critica epistemologica, e rinuncia all'antropologia totalizzante tipo XIX secolo, se sa ripensarsi in termini di sapere ermeneutico e perciò costitutivamente aperto alla trascendenza e alla rivelazione del senso, allora cadono anche molti motivi di opposizione forse quelli decisivi da parte del cristianesimo.

A monte infatti del sapere scientifico e del sapere ermeneutico il cristiano in forza della rivelazione accolta nella fede guarda ai fatti in modo teologale, con gli occhi del Dio manifestatosi in Gesù Cristo. La sua fede è vera conoscenza, vero sapere che può e deve accogliere in sé l'istanza esplicativa (epistemologia: la teologia è vera scienza) e l'istanza della comprensione (ermeneutica: l'intelligenza del mistero di Dio implica l'autorivelarsi dell'uomo), anche se tale sapere si consuma nella adorazione dell'indicibile.

Il sapere della fede dunque mentre limita la pretesa assolutezza della epistemologia e delle ermeneutiche laiche, costituisce anche un recupero della razionalità scientifico-tecnica, purché si lasci guidare da un progetto integrale di uomo; un recupero degli sforzi interpretativi dell'uomo nelle sue condizioni storiche, sociologiche, economiche, purché si lascino giudicare dalla dotta ignoranza della fede.

La società aperta dell'ebreo Popper, risente troppo della proibizione a rappresentarsi immagini (dal comando veterotestamentario agli idoli di Bacone, il passo è più breve di quanto si creda): la teologia negativa che sta a monte della sua epistemologia e del suo progetto politico impedisce un impatto della verità col mondo che non sia quello dell'errore, della collisione con i fatti. Ma una trascendenza teologica solamente negativa, se fa giustizia dei falsi idoli e sgombra il terreno per la razionalità (scientifica e politica), non ci assicura purtroppo da un futuro tecnologico manipolato. Il cristianesimo invece comincia e si costruisce intorno a una rivelazione di verità, a una Parola di Colui di cui non possiamo parlare, che però ci invita, dopo l'annuncio e la confessione, a una sua umile ermeneutica e ci affida compiti responsabili di costruzione di un mondo più umano, dove la fiducia nella razionalità scientifica, critica e politica si nutre di verità per il mondo e per l'uomo.

Pier Giorgio Mariotti



Una nuova direzione politica?

Dal referendum alle bombe di Brescia, dalla crisi economica all'instabilità governativa, il problema ricorrente è l'insufficienza dell'attuale direzione politica, e la difficoltà di creare valide alternative democratiche.

Da anni ormai si continua a riproporre formule di Governo basate su di un equilibrio che non permette una chiara e determinata linea politica, ma che ripropone costantemente palliativi, frutto di compromessi, che non soddisfano nessuno. Tanto più che di fronte a questa ormai cronica incapacità di superare i ricorrenti problemi economici e politici, i più danneggiati sono i ceti produttivi, la classe operaia e certa borghesia illuminata, i quali nonostante tutto sono quelli che ancora garantiscono per le nostre istituzioni.

E in questa delicata fase della crescita democratica del nostro Paese si colloca la più grave crisi del dopoguerra del partito che è al governo da trenta anni. Non si tratta solo del logoramento del potere o del mancato ringiovanimento del quadri, ma soprattutto dell'incapacità di determinare il proprio ruolo storico di fronte alla rinnovata realtà degli anni '70. Le scelte che questo partito fece l'indomani della fine della guerra, e cioè quelle dell'aconfessionalità e delle alleanze democratiche contro le tentazioni integralistiche e soprattutto quelle di rappresentare i crescenti ceti medi quasi in alternativa alle proposte del capitalismo e della classe operaia, si riaffacciano oggi in una dimensione nuova. Occorre perciò un'analisi e una riflessione non solo per il necessario rinnovamen-

to culturale ed ideologico che già buona parte dell'intellettualità cattolica ha dimostrato di aver maturato (e non certo ricadendo nei romanticismi dell'antimodernismo), ma anche per un nuovo tipo di gestione democratica e progressista della crisi che attraversano i ceti medi.

Tanto più che in questi ultimi anni il Movimento Operaio, recuperando le sue migliori tradizioni umanistiche ha contribuito notevolmente al rinnovamento intellettuale e morale delle classi che rappresenta, ponendo serie garanzie per un suo apporto alla gestione democratica del Paese. Certo la sua credibilità presso i ceti medi è ancora attenuata dal timore di un risveglio dell'anima « staliniana », ma i comuni interessi sia economici che culturali che la presente fase di sviluppo capitalistico impone, delineano la necessità di un nuovo sistema di sviluppo.

Spetta dunque ai partiti della classe operaia superare la duplice tentazione della mano tesa e della fredda indifferenza nei riguardi della crisi del partito di Governo, ed assumere la responsabilità di una proposta che induca questo partito al rinnovamento.

Questo incontro non può esaurirsi in un patto di vertice per la spartizione del potere (i danni di certi compromessi l'abbiamo già sperimentati), ma richiede un costante impegno o tutti i livelli per la realizzazione di una nuova democrazia sociale che sviluppi in maniera sempre più globale la maturazione e la partecipazione dei cittadini.

Massimo Papini

I laureati nel mezzogiorno alla fine degli anni '60

Come si è notato in precedenza, i laureati nel Mezzogiorno nell'anno solare 1970 figurano pari a circa il 36% del totale nazionale (circa o poco più di 20.000 unità, se si prendono in considerazione i dati più recenti della Tabella 5).

I laureati meridionali risultano concentrati soprattutto in sedi universitarie localizzate in Campania e in Sicilia (dove figurano laureati nel 1970 pari al 4,7 e al 4,5 per mille delle forze di lavoro presenti in regione, contro il 2,8 per mille per tutta Italia, il 2,1 in Lombardia e solo l'1,7 per mille in Piemonte). Non è trascurabile, in termini relativi alle forze di lavoro, neppure il numero di laureati prodotto in Abruzzi (2,9 per mille delle forze di lavoro regionali) e in Sardegna (3,1 per mille), mentre i laureati in università pugliesi concorrono con i campani e i siciliani a poco meno dell'88% dei laureati meridionali. Occorre tenere conto che, quando si parla di Campania e Puglia, si intende soprattutto Napoli (dove si registrano nel 1970 quasi 7.000 laureati, un numero nettamente superiore a quello riscontrabile a Milano e più che doppio di quello riscontrabile a Torino) e Bari; più distribuito in sedi diverse è invece il numero di laureati in Abruzzi e soprattutto in Sicilia (tra Palermo, Catania e Messina), mentre una relativa concentrazione a Cagliari si ritrova in Sardegna (Cfr. ancora Tabella 5).

Accanto ad una concentrazione territoriale, si può constatare in parte anche una concentrazione per tipo di laurea. Ciò emerge già dalla Tabella 5, quando si rileva che nelle università meridionali viene prodotto quasi il 50% dei laureati in giurisprudenza italiani (22% nella sola università di Napoli), il 43% dei laureati in lettere e filosofia, il 42% di laureati in magistero. Un quadro più preciso della concentrazione per facoltà risalta poi dalla Tabella 7: essa mostra che il 43% dei laureati meridionali è in lettere e filosofia o magistero (la per-

centuale sale a ben il 70% nel caso delle donne - 6.200 contro 2.300 maschi usciti dalle due facoltà), il 15% in giurisprudenza, l'11% in scienze matematiche fisiche e naturali (9% nel caso delle donne - 811 contro 1.390 maschi) e il 10,4% in economia e commercio.

Nel complesso, le laureate in università meridionali hanno rappresentato nel 1970 il 45% dei laureati meridionali totali, contro il 41% in tutta Italia.

Dunque, osservando la situazione al 1970, se ne può indurre che i laureati meridionali rivelano una maggiore concentrazione che nel resto del Paese in facoltà che hanno come sbocco potenziale o l'insegnamento o l'impiego in quadri amministrativi pubblici e privati, o la libera professione, con una prevalenza del primo tipo di sbocco qualora si tenga conto della notevole quota di laureate sul totale, le quali incontrano maggiori difficoltà di norma rispetto ai maschi a trovare sbocchi di lavoro amministrativo o libera professione (6), e qualora si tenga pure conto della struttura economico-sociale meridionale.

In realtà, se si prendono in considerazione i risultati di un'indagine del CENSIS (su cui qualcuno ha emesso dubbi di carattere metodologico) su una leva di laureati (1965/66) effettuata nel 1970, si può constatare che oltre il 52% dei laureati meridionali occupati di tale anno risultava nel 1970 impiegato in qualità di insegnanti, poco meno del 15% figurava occupato nel settore pubblico con compiti burocratico-amministrativi e un altro 8,6% in qualità di borsisti od assistenti universitari o ricercatori; nel complesso, ben oltre il 75% degli occupati meridionali risultava impiegato nel settore pubblico (compreso l'insegnamento), mentre solo il 5,4% (contro il 17,8% in media in tutta Italia e il 19,4% nelle regioni nord-occidentali) appariva impegnato nella produzione industriale o di esercizi privati (salvo casi limita-

tissimi in agricoltura) con funzioni di lavoro dipendente (Cfr. Tabelle 9 e 10).

E' opportuno notare che l'impiego di laureati meridionali risulta percentualmente minore a ciò che è riscontrabile in altre parti d'Italia anche nel caso della produzione di servizi di credito ed assicurazione e (solo con riguardo all'Italia nord-occidentale) nel caso della produzione di servizi commerciali (Cfr. ancora la tabella 9).

Si è vista la concentrazione dei laureati per tipo di facoltà e le corrispondenti occupazioni prevalenti, alla luce di dati parziali (da prendere con cautela) ma comunque suscettibili di spunti di riflessione. Un aspetto che si impone a questo punto è quello della disoccupazione dei laureati. Essa può essere misurata facendo sempre ricorso ai dati offerti dalla citata indagine CENSIS (si torni alla Tabella 8).

Tali dati informano che nel 1970 risultava disoccupato ben il 12,7% dei laureati meridionali nel 1965/66, di cui l'8,7% in cerca ancora di prima occupazione a distanza di tre anni-tre anni e mezzo dalla laurea. La quota di disoccupazione nel Mezzogiorno è molto maggiore di quella riscontrabile nell'Italia Nord-occidentale (5,5% per entrambi i sessi) e nell'Italia Nord-orientale/Centrale (5,2%). Nelle regioni meridionali, inoltre, appare contrariamente ad altre parti d'Italia, una netta prevalenza di laureati disoccupati maschi (il tasso di disoccupazione è ben quasi il 16%) ed una quota molto più limitata di donne laureate che si mantengono fuori delle forze di lavoro (7); la quota di disoccupazione femminile (una volta che si tenga conto delle laureate in cerca di prima occupazione) è pur sempre superiore nell'area meridionale rispetto all'area centro-orientale (7,1% contro 5,4%), mentre si rivela addirittura inferiore rispetto all'area nord-occidentale (7,1% contro 8,3%) dove però la disoccupazione di laureati maschi figura

relativamente molto più bassa (4,2% contro il suddetto 16% circa).

La maggiore disoccupazione relativa maschile di laureati meridionali rispetto ad altre zone in Italia risulta in parte notevole connessa con la maggiore concentrazione di laureati della facoltà di giurisprudenza (che presenta un grado di femminilizzazione intorno al 14% nel 1970 che rivela un grado di sbocco nell'insegnamento in media in Italia relativamente molto limitato - Cfr. Tabella 12); infatti, il tasso di disoccupazione dei laureati in giurisprudenza in tutta Italia nell'anno oggetto di analisi (1965/66) appare nel 1970 pari a ben il 21,3% (di cui 15,7% ancora in cerca di prima occupazione dopo tre anni-tre anni e mezzo dalla laurea), contro il 7,8% per tutte le facoltà, e solo il 2,8/3,1% per la facoltà di lettere e filosofia ed ingegneria-architettura (Cfr. Tabella 11). Sembra invece che la disoccupazione femminile abbia potuto essere contenuta con riguardo alle laureate meridionali grazie soprattutto al fatto che dal 1966/67 (8) al 1970 una parte molto rilevante dei laureati in lettere e filosofia o in magistero è riuscita a trovare sbocco professionale nell'insegnamento.

Per spiegare ulteriormente la rilevante disoccupazione di laureati meridionali, sulla base della distribuzione per facoltà, si può prestare attenzione alla situazione dei laureati in economia, in scienze matematiche fisiche e naturali e in ingegneria. I dati della tabella 12 mostrano in media per tutta Italia che il 30,5% dei laureati nella prima facoltà, il 16,5% dei laureati nella seconda facoltà e il 50,3% di quelli in ingegneria, è risultato occupato in impieghi privati. Ora, i laureati nelle tre facoltà in università meridionali nell'anno accademico 1965/66 appaiono 2.626 (1096+1079+389+62, Cfr. Tabella 13); la percentuale di sbocco in impiego privato per tutti i laureati me-

Da « Prospettive della offerta e della domanda di laureati nel periodo 1971-1975 » (Ricerche e Studi Formez) a cura di Luigi Frey.

Tab. 5 - Laureati nelle università meridionali nel 1970. (unità)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
L'Aquila	116	—	—	6	—	—	—	—	—	—	—	269	106	497
Teramo	—	—	—	—	—	—	—	—	14	190	—	—	—	204
Pescara	—	—	—	—	—	—	—	289	—	—	—	—	—	289
Chieti	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	190	—	—	190
Napoli	583	100	456	603	133	83	32	474	—	1.419	1.367	955	726	6.931
Salerno	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	731	—	731
Bari	255	56	133	122	—	54	—	454	—	405	498	574	139	2.690
Lecce	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	323	256	—	579
Palermo	316	55	139	229	94	21	—	295	—	530	560	310	67	2.616
Messina	440	31	76	—	—	—	5	70	41	73	490	579	—	1.805
Catania	305	46	195	—	—	42	—	295	45	193	450	515	—	2.086
Sassari	38	9	45	—	—	31	7	—	—	133	—	—	—	263
Cagliari	147	24	52	85	—	—	—	196	28	58	340	124	—	1.054
TOTALE	2.200	321	1.096	1.045	227	231	44	2.073	128	3.001	4.218	4.313	1.038	19.935
% su ITALIA	33,4	30,0	27,2	21,6	13,1	40,5	25,8	33,1	11,1	49,1	43,2	41,7	30,7	35,6

1 = scienze matematiche, fisiche e naturali; 2 = farmacia; 3 = medicina e chirurgia; 4 = Ingegneria; 5 = architettura; 6 = agraria; 7 = medicina veterinaria; 8 = economia e commercio; 9 = scienze politiche; 10 = giurisprudenza; 11 = lettere e filosofia; 12 = magistero; 13 = altre facoltà e Istituti; 14 = Totale.

ridionali 1965/66 in impieghi privati è solo del 5,4%, cioè pari a solo 536 laureati in entrambi i sessi e di tutte le facoltà è evidente che la situazione occupazionale meridionale non ha consentito affatto di aprire spazi occupazionali in industria o servizi privati per 330 laureati in economia, 170 laureati in scienze matematiche, fisiche, ecc. e 225 laureati in ingegneria o architettura, numeri che corrisponderebbero all'applicazione delle suddette quote medie nazionali ai laureati in università meridionali per facoltà; è evidente, inoltre, che la situazione occupazionale dei laureati in tutta Italia non ha consentito a tali laureati di fare molto affidamento sulla possibilità di trovare sicuri sbocchi professionali tramite la emigrazione in regioni settentrionali o centrali.

Dunque, volendo tirare parzialmente le fila, l'elevato tasso di disoccupazione relativa dei laureati meridionali (con particolare riguardo ai maschi, ma senza ignorare le femmine uscite da facoltà diverse da quelle di lettere-filosofia-magistero) dell'anno accademico 1965/66 risultanti nel 1970 si potrebbe spiegare in relazione alla rilevante disoccupazione di laureati meridionali in giurisprudenza (facoltà che presentava nel 1965/66 un rimarchevole grado di concentrazione di laureati nel Mezzogiorno - Cfr. Tab. 14), in economia e commercio, in scienze matematiche fisiche e naturali e in ingegneria.

Tra l'altro, se si osservano le trasformazioni intervenute nel decennio 1955/56

- 1965/66, si può constatare che rispetto alla situazione di dieci anni prima, mentre i laureati in giurisprudenza nel 1965/66 risultavano pesare molto meno sul totale dei laureati meridionali (dal 31,5% al 21,7% - Cfr. Tabella 14) così come si rivela in parte ridimensionato il peso dei laureati in scienze ed in ingegneria, il peso dei laureati in economia e commercio si rivela decisamente maggiore (dal 4% all'11,1%); i rischi di disoccupazione di laureati meridionali, conseguenti all'aumento del numero assoluto di laureati nelle facoltà menzionate (da 4.104 nel 1955/56 a 4.770 nel 1965/66), senza che il sistema produttivo locale aprisse nuovi spazi occupazionali specifici rilevanti, o più in generale conseguenti all'espansione di laureati meridionali in genere (dal 7.248 a 9.919), sarebbero stati contenuti a livelli preoccupanti ma non ancora esplosivi, grazie all'aumento inconsapevole del peso relativo dei laureati in lettere-filosofia-magistero i cui problemi occupazionali hanno potuto essere risolti direttamente con l'assorbimento in specifici impieghi pubblici.

Negli anni più recenti, le modifiche intervenute nella struttura dei laureati meridionali (Cfr. ancora Tabella 14) dovrebbero mostrare entro l'orizzonte temporale del 1973 un aumento molto sensibile dei rischi di disoccupazione di laureati meridionali, non tanto per l'aumento di peso relativo dei laureati delle suddette facoltà (nonostante la ripresa dei laureati in ingegneria-architettura e scienze), quanto piuttosto per:

a) l'aumento molto rilevante di laureati dal 1966 al 1970 in generale, sia nelle università meridionali che in tutta Italia, che ha procurato rischi di disoccupazione di laureati anche in altre regioni;

b) l'aumento, pur sempre notevole in termini assoluti dal 1966 al 1970, dei laureati in giurisprudenza nelle università meridionali (maggiori di un migliaio di unità dall'inizio alla fine del quadriennio) nonché della facoltà d'economia e commercio (900 unità in più nel 1970, rispetto al 1966), ingegneria-architettura (700 unità) e scienze (1.100 unità), con un numero assoluto complessivo maggiore di 3.700 unità nel 1970, a cui devono essere aggiunti i laureati resisi disponibili negli anni 1967, 1968, 1969 e che non hanno trovato occupazione nel quadriennio;

c) la crescente difficoltà di assorbimento dal 1966 al 1970 in impieghi pubblici anche dei laureati meridionali in lettere-filosofia-magistero, maggiori di almeno 5.000 unità alla fine del quadriennio rispetto all'inizio così da portare la relativa quota percentuale sul totale dei laureati meridionali a ben il 43%.

Tab. 6 - Laureati meridionali nel 1970 per regione di sede universitaria. (unità e percentuali)

	Unità	% di composizione	per 10.000 unità di forze lavoro
ABRUZZI	1.180	5,9	29
CAMPANIA	7.662	38,4	47
PUGLIA	3.269	16,4	27
SICILIA	6.507	32,6	45
SARDEGNA	1.317	6,7	31
	19.935	100,0	—
ITALIA	55.989	—	28
Lombardia	7.047	—	21
Piemonte	3.009	—	17

Tab. 7 - Concentrazione per facoltà dei laureati in università meridionali e in tutta Italia nel 1970. (unità e percentuali di composizione)

	MEZZOGIORNO		ITALIA	
	n. unità	composizione percentuale	n. unità	composizione percentuale
Scienze matematiche fisiche e naturali	2.200	11,1	6.580	11,8
Farmacia	321	1,6	1.070	1,9
Medicina e chirurgia	1.096	5,5	4.031	7,1
Ingegneria	1.045	5,2	4.851	8,7
Architettura	227	1,1	1.729	3,1
Agraria	231	1,1	574	1,0
Medicina veterinaria	44	0,2	172	0,3
Economia e commercio	2.073	10,4	6.255	11,2
Scienze politiche	128	0,7	1.146	2,0
Giurisprudenza	3.001	15,1	6.111	10,9
Lettere e filosofia	4.218	21,2	9.748	17,5
Magistero	4.313	21,7	10.341	18,5
Altre facoltà e istituti	1.038	5,1	3.381	6,0
TOTALE	19.935	100,0	55.989	100,0

Quest'ultimo punto merita un approfondimento, per l'importanza che riveste dal punto di vista della problematica di occupazione-disoccupazione dei laureati meridionali.

Nel quadriennio 1966/70 (cioè negli anni 1967, 1968, 1969, 1970) le università meridionali hanno laureato almeno 25.000 giovani in lettere-filosofia e magistero, mentre in tutta Italia l'ammontare complessivo di laureati in tali facoltà e nei medesimi quattro anni è stato di almeno 58.000. Dall'anno scolastico 1965/66 all'anno 1970/71 (cioè in cinque anni anziché in quattro) gli insegnanti di scuola media inferiore figurano cresciuti di 17.000 unità nel Mezzogiorno e di 47.000 in tutta Italia; applicando una quota del 45% stimabile per insegnanti di lettere e lingue straniere, si ottengono 7.700 di aumento netto nel Mezzogiorno nel quinquennio e 21.150 in tutta Italia. Nel medesimo periodo, l'aumento di insegnan-

ti nella scuola media superiore e nella istruzione professionale risulta di 15.500 nel Mezzogiorno e di 37.000 in tutta Italia; applicando la percentuale del 52% per gli insegnanti di materie letterarie e di lingue (in base ai posti di ruolo al 1° ottobre 1970), si ottiene un aumento di 8.000 nel Mezzogiorno e di 19.250 in tutta Italia.

Supponendo che il numero di insegnanti costituito per pensionamento o per ritiro o per cessazione del rapporto di lavoro in forza di altre cause corrisponda alla differenza tra il periodo di cinque e il periodo di quattro anni nel calcolo dell'aumento suddetto (il che probabilmente conduce a sottovalutare la sostituzione effettiva), si avrebbe una richiesta aggiuntiva « lorda » di insegnanti di materie letterarie e lingue dal 1966 al 1970 nelle scuole medie inferiori e superiori pari a 15.700 (7.700 + 8.000) nel Mezzogiorno e 40.400 in tutta Italia, la

Tab. 8 - Distribuzione percentuale dei laureati dell'anno accademico 1965/1966, per area territoriale e per posizione professionale nel 1970. (percentuali)

	Italia Nord-Occid.		Italia Centrale e Nord-orient.		Italia meridionale	
	MF	F	MF	F	MF	F
A) occupati	93,7	90,0	93,7	92,2	86,8	91,9
B) non cercano lavoro	0,8	1,9	1,1	2,4	0,5	1,0
C) in cerca di 1ª occupazione	2,6	2,4	2,9	2,5	8,7	5,0
D) disoccupati già occupati	2,9	5,7	2,3	2,9	4,0	2,1
D + C	5,5	0,1	5,2	5,4	12,7	7,1
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
di cui: plurioccupati	9,4	2,8	11,5	5,1	8,0	4,9

quale tra l'altro si è confrontata, oltretutto con i 25.000 nuovi laureati meridionali in lettere-filosofia-magistero e i 58.000 analoghi laureati in tutta Italia, anche con un certo ammontare di laureati negli anni precedenti ed assorbiti gradatamente nell'insegnamento man mano che si espletavano i concorsi relativi.

Comunque, già i dati parziali offerti conducono a constatare un'eccedenza consistente tra laureati in lettere-filosofia-magistero negli anni recenti e nuovi posti di lavoro specifici nell'insegnamento, specie se si considerano i laureati meridionali prima di un'eventuale emigrazione: emigrazione in parte ostacolata dal fatto che anche in altre parti d'Italia si è sempre più palesemente manifestata una eccedenza simile (9).

In conclusione, l'esperienza degli anni recenti mostrerebbe l'accentuazione dei rischi di disoccupazione dei laureati meridionali in giurisprudenza, economia, scienze, ingegneria, nonché il profilarsi di crescenti rischi di disoccupazione per laureati in lettere-filosofia e magistero; rischi approvati dal fatto che anche in altre parti d'Italia si sono manifestati fenomeni analoghi (anche se meno marcati) soprattutto per i laureati di giurisprudenza-scienze politiche e di lettere-filosofia-magistero.

Se si vuole tenere conto di tutti gli aspetti della disoccupazione di tutti i laureati meridionali non si può inoltre trascurare che una parte di laureati in università settentrionali è rappresentata da studenti la cui famiglia risiede in regioni meridionali; i dati ISTAT raccolti

Tab. 9 - Distribuzione percentuale dei laureati nell'anno accademico 1965/1966 per area e per professione occupata nel 1970. (percentuali)

	Italia	Italia Nord-occidentale	Italia Nord-orient. e Centr.	Italia meridionale
Insegnanti	41,9	35,4	38,3	52,5
Liberi professionisti	13,6	13,8	12,8	14,5
Borsisti e assistenti universitari	8,5	8,2	9,4	7,4
Ricercatori	2,1	2,1	2,8	1,2
Altre attività	33,9	40,5	36,7	24,4
di cui:				
— impiego pubblico	13,9	8,8	15,9	14,4
— impiego privato	17,2	19,4	12,3	5,4
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 10 - Laureati occupati per settore di attività economica e per area territoriale. (percentuali)

	Italia totale	Italia Nord-occidentale	Italia Centr. e Nord-orient.	Italia meridionale
Agricoltura, allevamento	0,5	0,1	0,7	0,4
Industria	13,6	24,1	13,6	5,8
tessile	0,5	0,9	0,6	—
metalmecanica	5,1	10,4	4,9	1,4
chimica	4,2	7,1	4,1	2,1
costruzioni	0,9	1,6	1,0	0,3
altre	2,9	4,1	3,0	2,0
Servizi privati	19,6	21,8	19,5	18,4
commercio	1,5	2,4	1,2	1,2
trasporti e comunicazioni	0,5	0,4	0,6	0,5
credito e assicurazione	2,8	3,7	3,4	1,4
altri servizi privati	14,8	15,3	14,3	15,3
Servizi pubblici	66,3	54,0	66,2	75,4
pubblica amm. statale	57,7	47,6	55,7	68,5
enti pubblici locali	5,5	5,1	6,7	3,9
enti parastatali	3,1	1,3	3,8	3,0
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 11 - Composizione percentuale dei laureati nell'anno 1965/66 per posizione professionale e per facoltà in tutta Italia. (percentuali)

	Occupati 1	non cercano occupazione 2	disoccupati già occupati 3	in cerca di occupaz. 1 ^a 4	3 + 4 5
Scienze matematiche, fisiche e naturali	94,1	2,2	2,0	1,7	3,7
Ingegneria-architettura	96,9	—	1,2	1,9	3,1
Medicina	93,8	0,8	1,5	3,9	5,4
Giurisprudenza	77,9	0,8	5,6	15,7	21,3
Scienze politiche	79,2	1,7	8,0	11,1	19,1
Economia	93,8	0,7	3,4	2,1	5,5
Lettere e filosofia-magistero	96,6	0,6	1,5	1,3	2,8
Agraria-veterinaria	94,3	—	2,8	2,9	5,7
Farmacia	88,9	0,6	8,0	2,5	10,5
TOTALE	91,4	0,8	3,0	4,8	7,8

Tab. 12 - Composizione percentuale dei laureati

	Insegnanti	liberi professionisti
scienze matematiche, fisiche e naturali	55,3	1
ingegneria e architettura	11,9	1
medicina	—	1
giurisprudenza	12,9	3
scienze politiche	30,3	
economia	30,5	
lettere e filosofia - magistero	92,3	
agraria e veterinaria	29,9	1
farmacia	16,0	4
TOTALE	42,0	1

ed elaborati dai dott. Pasella e Pucci nell'ambito di una apposita ricerca svolta in sede Formez (10) metterebbero in luce che nell'anno accademico 1967/68 il 13,5% degli studenti meridionali ha deciso di frequentare corsi (15,5% un decennio prima) in università centro-settentrionali (in particolare Roma, Pisa, Milano, Torino, Bologna) per motivi diversi di cui alcuni, come l'indisponibilità in loco di facoltà accessibili, sono andati diminuendo di intensità col tempo, mentre altri, come la maggiore facilità attesa di trovare sbocchi professionali, apparirebbero gradatamente in rafforzamento. Se si aggiungesse una quota analoga (con una percentuale assunta del 14% circa) ai laureati 1970 nelle università meridionali, i laureati del Mezzogiorno salirebbero a 23.200 anziché 19.935 (che corrisponderebbe all'86% del totale effettivo).

Un ultimo punto che merita di non essere ignorato, in vista anche degli sviluppi successivi dell'analisi, è la constatazione che non tutti i rischi di disoccupazione di laureati si traducono in disoccupazione effettiva, poiché i laureati possono concorrere con successo ad impieghi che presentano mansioni svol-

Tab. 13 - Laureati in università meridionali per facoltà e sesso dal 1955/56 al 1967/68. (numero unità)

	1955/56		1965/66		1966/67		1967/68	
	MF	F	MF	F	MF	F	MF	F
scienze matematiche, fisiche e naturali	927	443	1.079	542	1.058	486	1.528	674
farmacia	493	257	252	115	280	131	289	132
medicina	894	72	762	73	855	74	902	80
Ingegneria	537	5	389	2	552	4	669	—
architettura	59	14	62	17	53	13	112	16
agraria	211	7	225	3	190	2	241	2
veterinaria	66	—	27	—	26	2	25	—
economia e commercio	293	22	1.094	209	1.154	222	1.456	326
scienze politiche	62	9	294	79	292	86	277	63
giurisprudenza	2.288	211	2.146	303	1.988	289	2.197	286
lettere e filosofia	929	706	1.629	1.160	1.989	1.382	3.136	2.005
magistero	289	210	1.394	1.117	1.619	1.284	2.784	2.286
altre	204	115	566	321	665	377	608	275
TOTALE	7.248	2.071	9.919	3.941	10.721	4.352	14.224	6.145

le laureati in tutta Italia nel 1965/66 per professione e per facoltà. (percentuali)

	liberi professionisti	borsisti e assistenti universitari	ricercatori	altro impiego pubblico	impiego privato	altro	totale
55,8	0,7	16,4	7,7	2,3	16,5	0,6	100,0
11,9	16,9	6,6	3,5	7,6	50,3	3,2	100,0
—	17,3	21,0	1,3	39,8	0,6	—	100,0
12,9	31,9	5,1	0,8	31,3	14,8	3,2	100,0
30,8	0,4	6,0	3,9	23,5	27,2	8,4	100,0
30,5	6,9	4,7	1,1	18,6	30,5	7,7	100,0
92,3	0,6	4,6	0,1	0,9	1,0	0,5	100,0
29,9	12,0	18,9	1,6	17,9	14,1	5,6	100,0
16,0	46,6	4,6	1,5	3,5	22,0	5,8	100,0
42,0	13,6	8,5	2,1	13,8	17,2	2,8	100,0

Tab. 15 - Grado di sottoutilizzazione e di incoerenza dei laureati nell'anno accademico 1965/66 in tutta Italia. (percentuali)

	SOTTOUTILIZZAZIONE		INCOERENZA	
	% sul tot. dei rispettivi laureati intervistati e occup.	% sul tot. dei sottoutilizzati	% sul tot. dei rispettivi laureati intervistati e occup.	% del tot. di occup. in condizioni di incoerenza
Insegnanti	2,9	16,5	15,0	75,3
libero professionista	0,1	0,3	0,4	0,7
borsista-assistente universitario	—	—	1,0	1,0
ricercatore	—	—	0,5	0,1
altro impiego pubblico	21,6	39,3	5,0	8,0
impiego privato	15,8	35,9	5,7	11,6
altre	22,7	0,8	9,7	3,1
TOTALE	7,5	100,0	8,4	100,0

Tab. 14 - Distribuzione percentuale dei laureati nelle università meridionali per facoltà dal 1955/56 al 1970. (percentuali)

	1955/56	1965/66	1967/68	1970
Scienze matematiche, fisiche e naturali	12,8	10,9	10,7	11,1
Medicina	12,3	7,7	6,3	5,5
Ingegneria ed architettura	8,2	4,6	5,5	6,3
Agraria e veterinaria	3,8	2,5	1,8	1,3
Farmacia	6,8	2,5	2,0	1,6
Economia e commercio	4,0	11,1	10,2	10,4
Scienze politiche	0,9	2,9	2,0	0,7
Giurisprudenza	31,5	21,7	15,5	15,1
Lettere e filosofia-magistero	16,8	30,5	41,6	42,9
Altre	2,9	5,6	5,6	5,1
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0

gibili anche da non laureati. (11) e nello stesso tempo in una possibile accentuazione dei rischi di disoccupazione per giovani con diploma o licenza media inferiore. L'indagine CENSIS citata mette in luce che il 7,5% dei laureati 1966/67 in Italia risultati occupati nel 1970 era impiegato con mansioni normalmente svolte anche da diplomati o persone con livello di istruzione inferiore (21,6% nel caso di impiegati pubblici diversi dagli insegnanti e 15,8% nel caso di impiegati in attività industriali o servizi privati): ad essi si dovrebbe aggiungere un 8,4% di laureati impiegati in compiti per cui è richiesta normalmente la laurea ma senza che quella conseguita fosse titolo idoneo: l'esempio più tipico portato è quello di laureati in giurisprudenza che

giungono ad insegnare lingue straniere (12).

Nell'insieme, si avrebbero laureati che, per le vicende del mercato del lavoro, finivano con l'essere sottoutilizzati o impiegati diversamente dal tipo di « professionalità » attribuita in linea teorica della specifica laurea. E' probabile che già nel 1966/67, i maggiori pericoli di disoccupazione di laureati meridionali rispetto a quelli di altre parti d'Italia si siano tradotti in un più elevato grado di sottoutilizzazione ed « incoerenza »; inoltre vi sono forti ragioni per ritenere che i maggiori rischi di disoccupazione emersi dal 1967 in poi si siano tradotti in un grado (di sottoutilizzazione ed « incoerenza ») crescente, nell'impiego di laureati meridionali.

La questione irlandese

Quasi mille e cento morti in cinque anni, interi quartieri bruciati e ricostruiti almeno due volte, fortificazioni militari e strade divise dai reticolati, posti di blocco ad ogni incrocio, auto blindo e militari con le dita perennemente pronte sul grilletto, ragazzi che chiedono ai passanti, pietre in pugno, di che religione sono, locali pubblici chiusi « per cause tecniche », pubs mitizzati o ricostruiti in legno e barricati, perquisizioni, sospetto, paura, terrore, diffidenza, autoambulanza e vigili del fuoco ogni giorno a sirene spiegate, ghetti dove bambini seminudi e sdentati giocano alla guerra, palazzine presidiate dalle forze armate nei balconi e persino sui tetti, questo è l'aspetto quotidiano, « normale », delle principali città dell'Irlanda del Nord. In questo paesaggio da paese occupato in stato di guerra, si agitano e si intersecano rabbia, nazionalismo, disoccupazione, lotta di classe, fanatismo religioso razzismo, segregazione, ipotesi socialiste, fede, terrorismo, mitologia celtica e puritanesimo, medioevo e gauchismo, controriforma e ecumenismo, nonviolenza e vendetta sanguinaria, rivoluzione e riformismo, demagogia reazionaria e radicalismo. L'Ulster sembra una terra maledetta dove ogni soluzione politica è impossibile, dove la storia per molti si è fermata e per altri è soltanto futuro. Eppure, nonostante Marx ed Engels, che sulla lotta di liberazione irlandese hanno scritto alcuni testi divenuti dei classici della letteratura rivoluzionaria, nonostante il groviglio di interessi culturali, politici, sociali e religiosi che in Ulster fermentano, la cultura e l'opinione pubblica, le forze politiche e le comunità religiose internazionali hanno dedicato una scarsissima attenzione alla questione irlandese.

Per molto tempo anche l'opinione pubblica progressista è caduta nell'equivoco dell'« assurdo conflitto religioso », ponendo ai margini dell'attenzione e della riflessione questo conflitto sociale e coloniale che è una contraddizione permanente dello sviluppo economico e del progresso civile dell'Europa occidentale, parlamentare liberale e postcoloniale.

E' mancata cioè tutta una attenzione politica a quanto sta accadendo

in Ulster e soprattutto a quanto i gruppi e i movimenti politici irlandesi vanno elaborando, anche sul piano ideologico. Tuttavia, quando l'Irlanda è tornata clamorosamente ai titoli in prima pagina a causa della escalation di violenza e allo sciopero generale proclamato dai lavoratori protestanti aizzati dalla demagogia dei leaders oltranzisti, si è tornati a parlare nei termini assolutamente inesatti e superficiali di « estremisti protestanti », « estremisti cattolici », per arrivare infine alla televisione che ha stigmatizzato l'attentato dell'IRA al parlamento di Westminster come « un nuovo criminale attentato settario ». E partirei proprio da quest'ultimo caso per cercare di ordinare qualche idea e correggere le frequenti mistificazioni, non nascondendo che nella estrema sintesi di un articolo è piuttosto complesso riuscire a dare un quadro e una interpretazione ordinata del conflitto in atto in Irlanda del Nord.

Anzitutto, perché è mistificatorio avvicinare l'aggettivo settario al nome IRA. L'Irish Republican Army (esercito repubblicano irlandese) non è un movimento caratterizzato in senso strettamente confessionale, poiché, sia pur rari come le mosche bianche, nella organizzazione delle due correnti visceralmente divise in cui si è scisso l'esercito clandestino nazionalista, militano anche dei protestanti. Secondo poi perché l'IRA è dal 1971 scissa in due fazioni ormai completamente distinte e autonome la cui colorazione ideologica e la cui strategia politica è profondamente diversificata. C'è poi la realtà sociale irlandese, realtà sociale etnica, culturale ed economica che smentisce il carattere religioso del conflitto e ne accentua anzi le vere motivazioni. Il conflitto irlandese è infatti anzitutto il residuo estremo e paradossale di una questione coloniale in piena Europa da cui sono derivati un conflitto di identità culturale etnica e nazionale ed un conflitto di ordine sociale.

La colonizzazione britannica distrusse quella che, non senza enfasi, i documenti dell'IRA considerano la prima monarchia nazionale in Europa e sconvolsero tutto il patrimonio culturale giuridico e linguistico irlandese, basato sulla tradizione gaelica. Di qui

comincia la dura storia del conflitto tra l'identità nazionale degli irlandesi celtico-gaelici e tra l'identità nazionale dei coloni anglosassoni. Questo conflitto si acuì definitivamente con l'apostasia di Enrico VIII e introdusse la questione religiosa. La spietata repressione di Cromwell contro i ribelli irlandesi e la confisca delle terre che passarono in mano ai coloni britannici, la nuova condizione che impediva agli irlandesi di possedere qualsiasi tipo di beni immobili soprattutto nelle province del Nord ove era stata favorita una forte immigrazione di scozzesi presbiteriani, portò il popolo irlandese ad identificare nella confessione religiosa l'ultimo disperato baluardo di identità nazionale e culturale autonoma. Ma contemporaneamente si cristallizzò la discriminazione culturale, razziale ed economica. I protestanti acquisirono dunque una condizione di privilegio che finì per far coincidere l'appartenenza di classe con la confessione religiosa: in sostanza i protestanti anglosassoni o celtico-scozzesi e proprietari divennero la classe dominante e i cattolici, irlandesi e celtico-gaelici, gli sfruttati. Questo il quadro in cui si è inserita la secolare lotta di liberazione degli irlandesi sfociata in un grave compromesso per cui il governo britannico ha infine concesso l'indipendenza a 26 contee del paese su 32. Le ventisei contee che costituiscono l'attuale Eire erano quelle popolate quasi esclusivamente dagli irlandesi cattolici, mentre nella zona nordorientale del paese fu costituita una provincia a maggioranza protestante-britannica unita al Regno Unito. Con la divisione del paese la condizione di sfruttamento e di discriminazione della comunità irlandese-cattolica rimasta nella provincia britannica divenne gravissima. Discriminazione elettorale, discriminazione di lavoro, di alloggio, segregazione scolastica etc. Di fatto la comunità nazionale irlandese dell'Ulster, vessata dalla disoccupazione, dalla sottoccupazione, dalla emigrazione e dalla intolleranza politica e religiosa fu costretta alla ghettizzazione.

L'IRA anche dopo la dichiarazione d'indipendenza di Dublino continuò a combattere per la unificazione repubblicana d'Irlanda. L'IRA, milizia ar-

mata del Movimento Repubblicano « Sinn Fein » (in gaelico Noi soli) si è battuta fino agli anni sessanta prevalentemente col sistema della guerriglia rifacendosi dal punto di vista ideologico al retroterra culturale radicalborghese e aspirando alla edificazione di una Repubblica Irlandese unita vagamente interclassista, e vagamente corporativa secondo l'antica tradizione celtica.

Negli anni sessanta, un profondo travaglio ideologico di una larga fetta del movimento, fece riscoprire ad una parte dello stato maggiore dell'IRA il pensiero del patriarca del socialismo irlandese, James Connolly e fece approdare una parte dei militanti e dei dirigenti a posizioni ideologiche più, precisamente marxiste e leniniste.

La dura repressione dei primi movimenti di emancipazione della popolazione dei ghetti « cattolici » del nord guidata dai leaders del movimento nonviolento dei diritti civili (totalmente estraneo all'IRA) recuperò una vasta popolarità all'esercito repubblicano clandestino soprattutto tra i giovani e i nazionalisti più disillusi dalla azione del governo di Belfast. Ma proprio nel periodo di maggior successo la divisione interna all'IRA è sfociata nella clamorosa scissione. E questo è uno degli avvenimenti più significativi della recente storia irlandese. Ne sono uscite l'IRA official, di tendenza marxista ortodossa, che ha abbandonato la guerriglia armata e che è diretta da una classe dirigente di orientamento laico ed anticlericale, sostenitrice di un lungo lavoro di sensibilizzazione politica tanto al Nord quanto al Sud, dichiaratamente ostile anche al governo « capitalista e servo degli imperialisti inglesi » di Dublino; e l'IRA provisional (provvisoria) che ha continuato l'azione di guerriglia e di difesa armata dei ghetti del nord, di tendenza più nazionalista anche se i suoi leaders, quasi tutti cattolici praticanti, si dichiarano « socialisti » ma « non dogmatici ». All'interno dell'IRA provisional militano comunque numerosi elementi marxisti leninisti di ispirazione molto simile ai gruppi extra-parlamentari italiani o francesi, con cui per altro sono in contatto. Esistono poi altre formazioni politiche parallele o vicine all'una o all'altra

La pubblicazione del nuovo catechismo dei fanciulli (6-8 anni) approvato dalla recente Assemblea della CEI è certamente un fatto significativo per tutta la comunità ecclesiale italiana, perché riscopra, anche attraverso di esso, la sua fondamentale chiamata all'evangelizzazione. A parte possibili giudizi sul testo, che andranno tutti verificati dalla concreta utilizzazione dello stesso nei prossimi anni, la sua pubblicazione evidenzia un problema: la frattura che esiste tra la linea catechetica proposta nello stesso arco di età dalla scuola. Sarà capace in futuro la comunità ecclesiale italiana di farsi carico di questo problema, perché l'educazione religiosa dei piccoli sia un fatto organico e capace di esprimere l'autenticità dell'essere Chiesa?

corrente dell'IRA, tutte impegnate nella ricerca di una ipotesi socialista di tipo nazionale. In questo complesso mosaico, tra profonde polemiche e divisioni, emergono qua e là elementi e sfumature spurie, sottili tendenze nazionaliste e corporative quasi fasciste, la ricerca delle ascendenze celtico-pagane della cultura popolare irlandese, venature anarco-cristiane o populiste (Bernardette Devlin), tentazioni staliniste e imprecise ipotesi tostoiane.

Gli ultimi drammatici avvenimenti dei giorni scorsi hanno messo in crisi la soluzione politica che il governo Heath aveva faticosamente avviato lo scorso anno con il pacchetto di riforme costituzionali per l'Ulster: dopo la abolizione del vecchio parlamento discriminatorio basato su di un sistema censitario che favoriva i protestanti unionisti, con le elezioni per la nuova assemblea regionale nella quale il partito riformista dei Socialdemocratici del Lavoro rappresenta la comunità cattolica-nazionalista, avendo raccolto il voto quasi unanime dei ghetti, Londra aveva imposto un esecutivo misto composto dai leaders moderati delle due comunità. Questo esecutivo si avviava alla riforma della polizia (riforma essenziale poiché fino ad oggi la polizia dell'Ulster era stata composta di soli protestanti) e alla organizzazione insieme ai governi di Dublino e di Londra di un nuovo organismo di cooperazione economica tra le due Irlanda, il Council of Ireland. Ma il primo ministro Faulkner appartenente al partito Unionista, cioè alla formazione moderata residuo del grande partito conservatore e lealista protestante lacerato dalle scissioni che hanno dato vita alle due formazioni estremiste, il Democratic Unionist Party e il Vanguard Unionist Party, è stato costretto alle dimissioni dal poderoso sciopero organizzato dall'Ulster Walker Council, il sindacato unionista oltranzista manovrato dai fanatici estremisti W. Craig, uomo d'ordine molto amato dalla borghesia protestante, e Jan Paysley, demagogo dei diseredati protestanti, pastore dissidente della chiesa presbiteriana.

In verità la reazione degli oltranzisti, la strategia della vendetta contro

«i papisti», era purtroppo da tempo prevista e quasi ineluttabile.

La classe operaia protestante, che gode in Ulster di piccoli privilegi che derivano dalla sua condizione di ex-coloni, fanatizzata dai leaders oltranzisti, assai più popolari dei moderati tra tutti gli strati della popolazione protestante, è infatti irrimediabilmente contrapposta ai sottoproletari cattolici dei ghetti di Bogside o Bullymurphy.

Questo è ancora uno degli aspetti più paradossali della situazione nordirlandese. La divisione e l'odio più viscerale passano proprio attraverso le categorie più povere e diseredate. Per questa ragione è ormai opinione diffusa, tanto tra i militanti dell'IRA, quanto tra i leaders cattolici del partito socialdemocratico e tra i gruppi ecumenici protestanti, che la vera soluzione del problema irlandese passa attraverso la riconciliazione tra la classe operaia protestante e il proletariato o il sottoproletariato cattolico.

Naturalmente esistono ancora componenti più propriamente religiose in questo conflitto la cui vera natura è coloniale, nazionale e sociale. In Irlanda del Nord, per fare un solo esempio, non esistono scuole di stato, l'istruzione pubblica è nettamente divisa e segregata tra scuole protestanti e scuole cattoliche. L'ecumenismo, attitudine e mentalità arrivate troppo in ritardo, delle Chiese ufficiali, viene contestato proprio dalle classi subalterne delle due comunità. Antichi e viscerali preconcetti dividono ancora i «conigli papisti» dai «porci orangisti»; esiste in altre parole in Irlanda un problema di evangelizzazione ecumenica e di impostazione nuova della educazione: fino ad oggi, per secoli, bambini che abitano sui due lati di una stessa strada, sono andati a scuole diverse, non hanno mai giocato insieme, si sono incontrati solo per lanciarsi pietre e sputi. C'è infine in Irlanda un grave problema di sviluppo economico e sociale, il reddito medio pro capite e il tasso di emigrazione di tutta l'isola è pari a quello della nostra Calabria, è un problema di indipendenza anche economica dalla Gran Bretagna. Nei ghetti però l'immediato è un problema di sopravvivenza.

Paolo Giuntella

Cosenza

Convegno di studio 29-31 agosto (arrivi il 28 sera)

«Scuola e mezzogiorno»

quota di partecipazione: L. 6.000 a persona di cui L. 2.000 di segreteria

prenotazione: da effettuarsi a mezzo vaglia postale inviato a:

Vittorio Russo - via Miceli, 91 - 87100 Cosenza

A Cosenza si giunge:

- con le FF. SS. dalla stazione di Paola sulla linea tirrenica Roma-Napoli-Reggio Calabria-Sicilia o dalla Stazione di Sibari sulla linea jonica Bari-Taranto-Reggio Calabria. In entrambi i casi per raggiungere l'università, data la sua ubicazione al di fuori della città, è conveniente scendere alla stazione di **Castiglione Cosentino Scalo** dove funzionerà un servizio informazioni.
- Con l'Autostrada del Sole A3 Salerno-Reggio Calabria, con uscita al casello di **Cosenza Nord**.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE E LA CATECHESI

IL CATECHISMO DEI FANCIULLI



IO SONO CON VOI

EDIZIONI CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA

GEORGE HOURDIN, - **Cattoliques et socialistes**, ed. Grasset, Paris 1973

Contrariamente ad altri due grandi della stampa francese, Françoise Giroud (direttrice de « Express ») e Jean Daniel (direttore de « Le Nouvel Observateur ») « le patron de la Vie Catholique » (cifre impressionanti di abbonamenti e vendite), Georges Hourdin, non è ateo ma cattolico, anzi cattolico « progressista » (1). La sua esperienza del mondo del lavoro e le sue affinità con gli eredi del « Sillon » riuniti dai domenicani (Sept, la Vie Spirituelle), lo impegnarono in un combattimento appassionato a « La Vie Catholique » in favore del Cattolicesimo sociale, dei preti operai, del Concilio.

In questo libro brillante che si legge di un fiato, Georges Hourdin, ha voluto segnare e testimoniare il « rapprochement capital pour les chretien et pour le vie politique française » (sottotitolo del libro), quello cioè tra cattolici e socialisti.

Da qualche anno infatti i cristiani francesi si impegnano nei partiti e nei sindacati di ogni tendenza, apportandovi un vigore ed un carattere che fanno oggi della CFDT, del PSU di Rocard e del PS di Mitterand delle forze vitali per la democrazia francese minacciata da involuzioni golliste.

Come è avvenuto questo passaggio? Perché molti cristiani francesi, a cominciare da alcuni movimenti giovanili dell'Azione Cattolica, hanno fatto « l'opzione socialista »? « Parce qu'ils jugent la société actuelle intolérable, parce qu'il y a eu, depuis trente ans, le fascisme, la guerre, l'expérience des prêtres-ouvriers, l'enseignement donné par le Concile, la découverte de l'analyse économique marxiste, le

retour à l'Evangile (les deux démarches ne sont pas inconciliables), la découverte de l'expérience chinoise, l'éclatement du bloc communiste, la volonté de libération nationale dans les pays d'Amérique latine qui sont de tradition catholique... (pp. 7-8).

Con il famoso documento dell'episcopato francese (« pour une protique chretienne de le politique ») emesso all'inizio di quest'anno a Lourdes, veniva sancita la legittimità dell'apporto dei cristiani all'edificazione di una società socialista. Hourdin racconta nella prima parte del suo libro questo lento avvicinamento, a partire dagli anni della guerra fredda, sino a papa Giovanni, sino a Garaudy e alla « scoperta del socialismo cinese » (2).

Nella seconda parte Hourdin parla di diversi modelli di socialismo « accettabili » per i cristiani: quello umanista-socialdemocratico di Leon Blum, quello militante di Rosa Luxemburg ed un terzo che lui stesso tenta di definire. Sono interessanti le sue osservazioni sull'opportunità dello « specifico cristiano » al socialismo.

Innanzitutto egli rifiuta, e noi siamo d'accordo con lui, la posizione di quelli che affermano non esistere lo « specifico cristiano » in politica, quest'ultima essendo solo il campo di materia e una prassi (quando non è il regno del machiavellismo): « Il existe un lien entre la pratique de la foi chrétienne, une certaine conception de la liberté... Il est facile, à notre avis, de montrer l'origine de cette spécificité chrétienne. Elle tient à l'application de plusieurs principes évangéliques: l'amour sans réserve des frères, le partage des biens aux pauvres, la liberté responsable de chaque homme ». (pag. 159).

Il problema principale che, nonostante le apparen-

ze, Hourdin si pone solo marginalmente (rifiuto del Partito Comunista perché illiberale e quindi impegno nel PSU e nel PS) e che costituisce l'ostacolo principale alla coscienza di molti cristiani impegnati in formazioni di matrice marxista è quello di sapere sino a che punto è effettivamente conciliabile nella teoria e nella prassi politica l'accordo tra morale cristiana e morale marxista, tra analisi socio-economica marxista (che teorizza la lotta di classe) e l'ottimismo storico cui approda e il realismo cristiano (ma « il diavolo » è proprio eliminabile dalla storia? Il paradiso terrestre è veramente possibile?), tra progetto di liberazione marxista e libertà cristiana.

In un'intervista a Mons. Matagrín, vescovo di Grenoble, riportata appunto perché molto aperta nei confronti del socialismo, ad una domanda dell'intervistatore: « Que reprochez-vous aux marxisme? » la risposta è la seguente: « De ne pas avoir compris que l'homme n'est pas seulement un producteur et un consommateur. Pas plus, d'ailleurs, que le capitalisme libéral » (pag. 245).

1) ma un progressismo temperato, quasi con maniera pudibonda. Nel suo recentissimo libro (« Dieu en liberté », ed. Stock, 1973) egli afferma: « Je suis très modéré » e « Je comprends mal ma réputation de progressiste ».

2) Come lo ricorda J. M. Domenach (« Il lievito francese » in « IL Corriere della Sera » del 5/10/73) l'influenza del socialismo cinese sui cattolici francesi è stata molto forte e « lo stato maggiore del maoismo francese » è composto di ex dirigenti dell'Azione Cattolica.

Massimo Papini

Consiglio Episcopale Latino-Americano, **Chiesa e politica**, Torino, 1974.

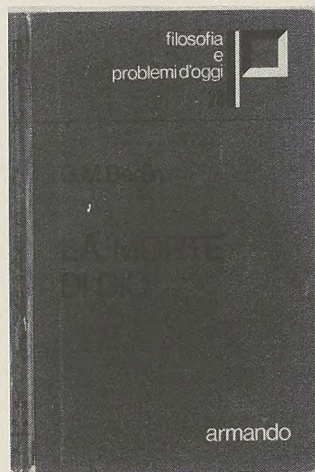
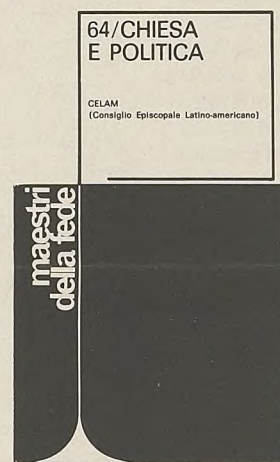
Contributo metodologicamente esemplare su un problema delicato e nevralgico, anche tenendo conto della complessa realtà pastorale in cui è stato elaborato.

Chiaramente centrata la dimensione politica della vita umana, nelle sue finalità (al servizio del « bene comune » e correlata al problema del potere) e nei suoi limiti (raggiunge tutte le dimensioni umane anche se non le esaurisce).

La Chiesa non sta fuori della dimensione politica, ma vi è « dentro » in modo, ad un tempo, critico e creativo, di « incontro » dialettico con le coordinate globali di un progetto storico di cambiamento, alla cui immaginazione e alla cui formulazione deve anche lei cooperare.

Meno originale e convincente il giudizio sul marxismo, anche se alcune sottolineature sono positive: segno che cristiani sono ancora agli inizi di un confronto razionale con la filosofia e la teoria della società di K. Marx.

lv.



G. M. BERTIN - **La morte di Dio**, Roma 1973, Armando, pp. 163.

Il libro studia l'ateismo non nei suoi aspetti quantitativi, bensì quelli qualitativi essendo interessato a cercare le motivazioni che giustificano le motivazioni di ateismo. L'autore quindi non presenta una rassegna delle principali correnti teologiche contemporanee, ma cerca di individuare una linea di convergenza « dei motivi oggi più significativi per un recupero del religioso con i motivi del superamento dell'antropocentrismo profetizzato dalla filosofia nietzschiana » (9).

La trattazione intende anche stabilire un collegamento tra le varie dottrine, reso possibile se non dalle loro critiche reciproche, e inoltre, sia pure implicitamente, tiene presente come termine di riferimento l'annuncio della morte di Dio pronunciata da Nietzsche nel secolo passato a cui gli indirizzi teologici presi in esame vorrebbero rispondere.

Ci troviamo, in una parola, in presenza di un quadro abbastanza concreto delle risposte che all'ateismo vengono date dalle dottrine teologiche più recenti. Queste attingono alla critica della religione fatta da Barth e alla teoria della dimitizzazione operata da Bultmann, « due antecedenti dottrinari, reciprocamente connessi nonostante le divergenze e la polemica reciproca » (11). Ma la loro fonte principale di ispirazione è costituita, secondo Bertin, dal cristianesimo laico di Bonhoeffer (26-27).

Queste nuove correnti teologiche si svolgono in tre direzioni principali in base all'accentuazione di una delle tre virtù teologali. Abbiamo così:

1) la fede nella tradizione cattolica giudicata capace di soddisfare le nuove istanze (1-43). E' il punto di vista della nuova teologia francese che annovera tra i suoi maggiori esponenti de Lubac, Chenu, Congar, Danielou, Teilhard de Chardin.

2) la speranza in un Dio che ancora non è, ma che certamente sarà e l'uomo partecipando alla creazione contribuisce al suo compiersi (55). E' il punto di vista della teologia della speranza e ricordiamo i nomi di Moltmann, Pannenberg, Metz, Schillebeeckx, Alves.

3) la carità intesa come fondamento di una nuova teologia politica orientata alla trasformazione delle strutture sociali secondo le richieste dell'amore cristiano. « L'amore per il prossimo rappresenta il centro della vita cristiana sull'esempio di Gesù di Nazareth; il Dio morto è sostituito dalla comunità cristiana » (74). Qui abbiamo come esponenti Robinson, Alvez, Cox.

A questo punto il libro presenta un esame approfondito di numerosi passi delle opere di Nietzsche e precisamente quelli dai quali risultano evidenti le critiche alla Chiesa e al Cristianesimo e quelli dai quali scaturiscono le linee essenziali della teoria del superuomo.

All'Autore « sembra interessante notare come la incompiutezza di Dio sostenuta dalla teologia della speranza trovi il suo corrispettivo nell'incompiutezza dell'uomo, base della teoria del superuomo » (88).

Bertin si chiede se la coincidenza dei due opposti, stabilita in rapporto alla loro incompiutezza, da ideale possa divenire storica e precisamente se sia possibile « fondare l'ipotesi di un al di là degli opposti in cui Dio si ricongiunga con l'uomo e l'uomo con Dio » (8).

Secondo la teologia della speranza l'uomo è chiamato a partecipare alla creazione per contribuire al compiersi di Dio.

Da parte dell'uomo i tentativi per risolvere sul piano della ragione le contraddizioni politiche e sociali non sono mancati, ma essi hanno conseguito il risultato di aggravarle anziché eliminarle come invece sperava attraverso il progresso della scienza e della tecnica. Se ne dovrebbe concludere, secondo l'Autore, che l'uomo si rivela incapace di dare piena attuazione a quelle aspirazioni che la sua ragione ha scoperto e teorizzato.

Se non si vuole accettare una conclusione così inquietante non resta, per Bertin, che riproporre alla meditazione l'ipotesi del superamento della specie come propose Nietzsche nel secolo passato.

L'Autore non dà una risposta a questa ipotesi e pertanto lascia aperta la questione anche perché non saprebbe inventare i mezzi pedagogici per attuarla (145).

Giovanni Cagnetti

Introduzione alla liturgia contemporanea

Da più parti è stato affermato che, dopo il Vaticano II, la teologia è uscita dal « chiuso delle scuole » teologiche e ha trovato un suo posto nel più ampio contesto della cultura contemporanea; che ha cessato di essere « privilegio dei chierici » ed è diventata familiare anche ai laici; che ha ridimensionato in parte il suo « ruolo definitorio » ed ha assunto più marcatamente lo stile della ricerca, problematica e aperta.

In linea generale tutto ciò è innegabile. Resta, tuttavia, il fatto che la riflessione teologica, l'interesse per la teologia, il posto e lo spazio per la ricerca metodica e continuativa sembrano decisamente in crisi all'interno dei gruppi e delle comunità cristiane, anche di quelle che tradizionalmente ne facevano un punto qualificante della loro esperienza associativa.

Proprio per questo, mentre prima ci si interrogava sul *come fare* teologia, oggi ci si interroga *se e perché* fare teologia.

* * *

Parlare di teologia, oggi, porta forse a sperimentare quella sconcertante situazione del clown di cui parla S. Kierkegaard (1). In un'epoca di « secolarizzazione » lo stesso discorso teologico sembra non aver più senso e, allora, « di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere » (2). Nello stesso tempo sembra non doversi più parlare di teologia ma di « teologie » e per di più con un succedersi così rapido di « ottiche teologiche » che risulta quasi impossibile tenervi dietro.

E' in questa situazione che gli *interrogativi intorno alla teologia* si sono fatti numerosi, vivaci, radicali.

Alcuni hanno ripreso il discorso sul metodo e sui compiti della teologia nel mondo d'oggi (3).

Altri hanno voluto ripercorrere l'itinerario storico che ha prodotto la situazione attuale (4).

Altri hanno tentato delle sintesi complessive sia a livello tematico che antologico (5).

Altri, poi, hanno voluto ravvisare in questo sforzo di rinnovamento un vero e proprio « tradimento » (6).

Senza voler entrare nella complessa questione, a noi pare che a tutta questa così varia problematica sia sottesa una indubbia esigenza di *autenticità*; il bisogno di una *verifica*; la ricerca di una *realtà* che sempre ci supera ma che continuamente ci coinvolge. « Tutte le risposte con cui nella storia — scrive J. Moltmann — si dovrebbero dimostrare il mondo quale mondo di Dio e l'uomo quale immagine di Dio, possono essere intese come dossologie necessarie, ma transitorie, che per insufficienza del presente materiale, limitano e restringono il futuro in cui Dio sarà tutto in tutto. La fede cristiana si mostra nell'assidua ricerca di Dio, nella continua preghiera per la glorificazione del nome, l'avvento del regno e l'attuazione della volontà di Dio « così in cielo come in terra ». Questa questione non può ancora ottenere una risposta mediante l'illuminazione della realtà presente e già quasi iniziata; ma trova la sua risposta soltanto in quella trasformazione di tutte le cose che si proietta, in precedenza, in Cristo e nello Spirito » (7).

* * *

A questo punto il discorso si farebbe troppo ampio e qui vogliamo limitarlo semplicemente a segnalare una pubblicazione, modesta, snella, lineare che potrà, però, diventare un *utile strumento di lavoro per i gruppi e per*

la ricerca personale. Si tratta della « INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA », curata da F. Arduzzo, G. Ferretti, A. M. Perone Pastore, U. Perone (8).

L'opera non ha pretese: intende offrire un *primo panorama* della teologia contemporanea, con esattezza e rigore di informazione e con opportuna *scelta antologica* di autori e di testi tra i più significativi della letteratura teologica più recente.

La sua articolazione interna è ravvisabile in tre parti fondamentali.

Una *introduzione generale* (pp. 7-32) che presenta un conciso e puntuale excursus delle risposte che la teologia, cattolica e protestante, ha saputo dare ai problemi emergenti nella cultura e nella società dell'Ottocento; nel momento di crisi di quella cultura e di quella società; nel rinnovato contesto socio-politico del dopo-guerra e nel clima della secolarizzazione, fino al Concilio Vaticano II.

E' una introduzione rapida ed estremamente concisa. Per utilizzarne le indicazioni, valutandone il filo conduttore e i limiti inevitabili, bisogna tener ben presente il *criterio ermeneutico* scelto dai compilatori dell'opera. Essi hanno inteso, infatti, rileggere la letteratura teologica contemporanea nell'ottica specifica del trinomio *uomo-Dio-storia*. E ciò serve a collocare la ricerca in un orizzonte ben definito. Tuttavia, proprio sotto questa angolazione, si nota una prevalente sensibilità filosofica e teologica, che forse avrebbe potuto essere integrata da una attenzione ancora più specifica e significativa alla tematica sociale. Anche se, a dire il vero, essa riemerge qua e là nelle introduzioni ai singoli autori.

Il corpo dell'opera (pp. 33-410) contiene una *rassegna di 15 autori tra i più prestigiosi* del mondo teologico cattolico e protestante, oltre a cenni sulla teologia radicale, della secolarizzazione e della morte di Dio.

Le notizie bio-bibliografiche premesse ai singoli « florilegi » degli autori servono a collocare i brani nel loro contesto culturale, perché non risultino slegati dalla visione globale che caratterizza ciascuno dei teologi segnalati. A questo proposito si pongono alcuni interrogativi e rilievi.

E' innanzitutto evidente che ogni scelta comporta una rinuncia: optare per alcuni autori è dover rinunciare ad altri, volendo mantenere l'opera entro proporzioni da manuale. Tuttavia nella serie degli autori potrà destare sorpresa qualche assenza vistosa: per es. Y. Congar, H. De Lubac, per citare solo due nomi non ignoti nella attuale stagione teologica. La loro presenza, oltre tutto, avrebbe potuto non solo lumeggiare alcuni « temi » teologici, ma lo stesso modo di porsi della comunità cristiana nel mondo contemporaneo (9). Come pure là dove si parla della « insignificanza del tema di Dio » (p. 164) sarebbe stato utile qualche cenno sulle attuali ricerche in merito al linguaggio religioso-

teologico (10). Per quanto poi riguarda l'economia generale dell'opera — proprio per valutare non solo la statura degli autori riportati ma il loro *ruolo* teologico — ci sembra opportuno ricordare un'attenta osservazione di E. Schillebeeckx, il quale, sottolineando l'emergere frequente e spiccato di grandi teologi nel protestantesimo non riscontrabile in campo cattolico, scrive: « Il teologo cattolico è sempre soltanto una voce in mezzo a un movimento grandioso, messo in moto con Cristo e con la chiesa apostolica e protraentesi attraverso i secoli. Ogni "particella" di tale storia della tradizione è perciò allo stesso tempo un freno che impedisce di attribuire un valore assoluto ad un'altra particella della stessa tradizione » (11).

Ad ogni buon conto, l'opera di Arduzzo-Ferretti-Perone — tenuta presente l'ottica di partenza — costituisce una buona indicazione per quanti vogliono seriamente riflettere — alla luce di maestri autorevoli — sull'impatto della fede con la storia, sul modo di coniugare l'esperienza del credente con la dinamica della vicenda umana (12).

E' anche per questo che ci sembrano estremamente utili le 8 *schede bibliografiche* che chiudono il volume (pp. 413-424).

Esse forniscono alcune « piste di orientamento » e i necessari sussidi per una ricerca personale » intorno ad alcuni nodi della teologia attuale: teologia e filosofia, fede, fede e storia, ateismo, secolarizzazione, ermeneutica...

La bibliografia che vi è indicata potrà consentire ulteriori sviluppi degli stessi temi come pure ulteriori ampliamenti di campo.

* * *

Ma tutti questi sono soltanto strumenti di lavoro, sempre preziosi e sempre perfezionabili. Lo scopo globale, l'orizzonte ultimo è costantemente là, come un impegno ineludibile e una responsabilità gravosa per la teologia d'oggi: « parlare nel mondo in favore di Dio e dell'uomo » (p. 30). Come? Ecco la sempre aperta ricerca teologica che ci sembra utile caratterizzare — a conclusione — con le incisive parole di J. Moltmann: « Il giovane Marx ha detto una volta: — Bisogna costringere a danzare le condizioni fossilizzate cantando loro le proprie melodie. Vorrei riprendere l'immagine e dire così: si possono far danzare le condizioni fossilizzate della storia se si cerca di cantare quella melodia che, nel superamento della morte e della caducità, inneggia al futuro della riconciliazione sui cimiteri della morte » (13).

Lorenzo Chiarinelli

NOTE

1) Cfr. J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1969, p. 11.

2) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra, 1933, par. 7.

3) Citiamo solo i nomi di Lonergan, Congar, Tuilleux, Rahner, Kasper, Fausti, Flick-Alszeghy, Moltmann...

4) Per es. Zahrnt, Gherardini, Sperna W., Schoof, Mondin...

5) Citiamo solo, in traduzione italiana, AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, Ed. Città Nuova, 1972, vol. 4.

6) Basti citare l'ultima pubblicazione di C. Fabro per l'Ed. Rusconi (Milano, 1974): *L'avventura della teologia progressista*.

7) J. Moltmann, *Prospettive della teologia*, Queriniana, Brescia, 1973, p. 39.

8) Arduzzo-Ferretti-Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, SEI, Torino, 1972, pp. 431.

9) A tale riguardo potranno costituire utile integrazione il Vol. 4 del cit. « *Bilancio della teologia del XX secolo* »; G. B. Mondin, *I grandi teologi del XX secolo*, voll. 2, Borla, Torino, 1969; Sperna Weiland, *La nuova teologia*, Queriniana, Brescia, 1969; T. M. Schoof, *Verso una nuova teologia cattolica*, Queriniana, Brescia, 1971.

10) Qualche indicazione è contenuta nella IV scheda bibliografica, ermeneutica, riportata a p. 418.

11) Cfr. T. M. Schoof, op. cit., p. 10.

12) Cfr., oltre le indicazioni già riportate, anche H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1969.

13) J. Moltmann, op. cit., p. 295.

recensione

Ho avuto già occasione di sottolineare il ruolo storico del Movimento Operaio per la difesa e per la realizzazione della democrazia. Proprio quest'anno si celebra il trentesimo anniversario di una delle maggiori e più significative conquiste del popolo italiano: l'avvio della ripresa democratica dopo la lotta di liberazione antifascista e contemporaneamente l'avvio di un'esperienza unica nella storia d'Italia, l'unità sindacale. Se il fascismo era sorto e si era rafforzato grazie anche alla profonda crisi della democrazia liberale, incapace di recepire le istanze sociali che provenivano dalle forze popolari in ascesa, la democrazia del dopoguerra doveva nascere sulla spinta delle lotte operaie, degli scioperi anti-fascisti e dell'unità dei partiti della Resistenza. L'unità sindacale ha rappresentato dunque un momento importante nella trasformazione della democrazia da liberale-rappresentativa in sociale-partecipativa.

E se l'esperienza è fallita, vittima delle numerose contraddizioni su cui

tolici dovevano essere più a sinistra dei marxisti!), ma non avevano avuto nessun riscontro reale nel «mondo cattolico».

Numerose infatti furono le remore e le titubanze tra i cattolici di fronte a questo esperimento. De Gasperi, per es., era preoccupato per una politicizzazione del sindacato unitario che fiancheggiasse di fatto i partiti di sinistra; la Chiesa d'altro canto, già impegnata, soprattutto attraverso l'Azione Cattolica, in una vasta opera di apostolato e di penetrazione nei vari settori della vita nazionale, temeva l'influenza della propaganda marxista tra i lavoratori cattolici.

Ciononostante il 3 giugno del 1944 fu firmato il «Patto di Roma» dal comunista Di Vittorio, dal socialista Canevari (in sostituzione di Lizzadri) e dal democristiano Grandi. La cautela che il «mondo cattolico» si prese fu quella di far nascere le ACLI, una associazione di lavoratori cattolici, che, in caso di fallimento, avrebbe costituito il primo nucleo per la costituzione di un sindacato cristiano, una spe-

giorno per giorno, insieme col collega di un'altra opinione politica, di un'altra fede religiosa, ci obbliga ad abituarci alla tolleranza, al rispetto di tutte le idee professate, a tollerarci reciprocamente, sempre... A questo proposito, compagni permettetemi di rendere omaggio ai lavoratori ed agli organizzatori cattolici i quali, dopo tanti anni di dittatura selvaggia,... portando nel nostro movimento sindacale il soffio di spiritualità evangelica, questo sentimento profondo di umanità, di rispetto della persona umana, non possono che far bene a tutto il movimento sindacale» (1).

Ma già pochi mesi dopo, in corrispondenza alle prime difficoltà del Governo Parri, venivano delle prime riserve dal «mondo cattolico», e in particolare dallo stesso Pontefice che parlando alle lavoratrici cattoliche si domandava se si era realizzato quel «soffio di spiritualità evangelica» di cui aveva parlato Di Vittorio. Queste titubanze non c'erano invece presso Achille Grandi, il leader dei sindacalisti cattolici, che fu uno degli ideatori dell'esperimento unitario e in seguito uno dei più accesi sostenitori. Nel settembre del '45 inviava una lettera a Di Vittorio e a Lizzadri in cui si leggeva: «L'unità sindacale noi l'abbiamo voluta non come un conformismo costante alle direttive delle correnti

Grandi se ne lamenta al direttivo della CGIL del 15 luglio 1946: «Vi sono dei fatti troppo gravi di cui ci pervengono notizie dalla periferia, che stanno a dimostrare che i democratici cristiani sono ritenuti dannosi alla vita sindacale».

Ma presto Achille Grandi muore con lui sembrano venire meno anche le ultime reali speranze per un successo dell'esperimento unitario. Già due mesi prima di morire Grandi aveva quasi profetizzato: «Io sono ancora del parere (e lo dichiaro anche se a volte sono in difficoltà col pensiero dei miei amici) che, se l'unità sindacale tra i lavoratori italiani non potesse conservarsi, io avrei finito la mia missione» (4). Rapelli prima, e poi Pastore, che riscuote maggiore fiducia nella DC, lo sostituiscono alla leadership della corrente sindacale cristiana, mentre Storchi assume la Presidenza delle ACLI.

Che la scissione sindacale è ormai vicina lo si avverte chiaramente al secondo Congresso della CGIL, a Firenze, nei primi di giugno del '47, in un clima reso ancor più teso dalla crisi di Governo di quei giorni che aveva visto il passaggio dei socialisti e dei comunisti all'opposizione. Due sono i principali motivi di attrito: i socialcomunisti, nonostante siano contrari gli stessi Di Vittorio e Santi, chiedono che si sancisca l'incompatibilità tra la funzione di dirigenti della CGIL e delle ACLI; i democratici cristiani chiedono la revisione dell'art. 9 dello Statuto che prevedeva la possibilità

Unità sindacale

era fondata, la debolezza e lo stato di subordinazione degli anni successivi, le lunghe pause nello sviluppo democratico del Paese, hanno dimostrato l'insostituibilità dell'unione dei lavoratori. Basterebbe infatti ricordare quanto sia stata determinante la debolezza del Movimento Operaio, in seguito alla rottura dell'unità sindacale, nell'opera di ristrutturazione capitalistica degli anni '50 che ha significato un'alta percentuale di emigrati, di imposte indirette, di evasioni fiscali, di speculazioni edilizie, e così via.

Ritornare all'esperienza di trent'anni fa può oggi essere utile non solo per vedere le possibili affinità storico-politiche (da cui dedurre i relativi insegnamenti) e le eventuali analisi dello sviluppo capitalistico e del condizionamento che può subire sotto la spinta di una possente forza operaia, ma anche per una riflessione sulla profonda incomprensione che ancora divide (anche se sempre meno) i lavoratori cattolici e comunisti. Premessa questa indispensabile anche per una più ampia riflessione sul cosiddetto «mondo cattolico», con le sue contraddizioni create da una passiva interpretazione della scelta interclassista, con le frequenti involuzioni in senso moderato e conservatore e nello stesso tempo con le ricche potenzialità in senso storicamente progressivo e realmente popolare che le provengono dal messaggio evangelico.

Fu proprio grazie all'avvallo di tutto il «mondo cattolico», dalla DC alle gerarchie ecclesiastiche (i comunisti definirono Pio XII «il papa sindacalista»), che poté avere inizio l'esperienza dell'unità sindacale il giorno appresso alla liberazione di Roma. Per i cattolici si trattava senz'altro di una esperienza singolare, senza precedenti. (L'esperimento tedesco nei primi anni del secolo non prevedeva infatti un'alleanza con i marxisti). C'erano state sì, nel periodo immediatamente prefascista, delle voci, piuttosto isolate, in favore di una collaborazione con i marxisti, come quella di Miglioli (che sosteneva addirittura che i cat-

un'esperienza di

cie cioè di sindacato di riserva. Lo stesso Grandi fu nominato primo presidente delle ACLI e Pastore segretario, a dimostrazione dell'intimo legame con la corrente cristiana del sindacato.

Ma il sindacato nasceva con una contraddizione di fondo. Gli operai comunisti erano perlopiù usciti dalla Resistenza con un obiettivo principale: la rivoluzione socialista, secondo l'esempio dell'Unione Sovietica. Gli operai cattolici invece guardavano con simpatia ai modelli occidentali e soprattutto sentivano nel marxismo una seria minaccia per la loro fede. Certo gli stessi dirigenti comunisti cercavano di attutire i contrasti e lo stesso Togliatti, impegnato in un'opera di inserimento democratico nell'area del potere, invitava gli operai alla cooperazione per la ricostruzione del paese e per la ripresa economica, ma ciononostante le incomprensioni alla base rimanevano profonde.

La ratificazione del «patto di Roma», avviene al primo Congresso della CGIL (il sindacato unitario appunto) alla fine del gennaio del '45 a Napoli, quando ancora l'Italia del nord era occupata dai nazisti. Fu approvato in quell'occasione lo Statuto del sindacato, senza che vi fossero contestazioni, e addirittura i cattolici accettarono il famoso art. 9 che riguardava gli scioperi politici.

A dimostrazione dell'entusiasmo e della fiducia nell'esperimento che nutrivano in quel periodo i dirigenti sindacali, nonostante fossero consci di ogni difficoltà, vale la pena riportare alcuni passi della relazione di Di Vittorio: «Compagni ed amici — disse il leader della corrente comunista — l'unità sindacale che porta ciascuno di noi a vivere fianco a fianco,

politiche e sociali che hanno l'onore di essere state le promotrici, ma come uno sviluppo più arduo della libertà e del metodo democratico... Tenete presente soprattutto ciò che ci unisce in luogo di quello che ci può dividere. Con l'unità e la forza è l'avvenire; la divisione non può essere che dannosa e transeunte» (2).

Ma si capisce ben presto che sono parole destinate a perdersi nel vento. Con la caduta del Governo Parri e con l'avvento di De Gasperi, che nel maggio del '47 avrebbe allontanato i comunisti e i socialisti dal Governo, con l'aggravarsi della tensione tra USA e URSS, che portava allo scontro tra «mondo libero» e «mondo comunista», con le pressioni della destra economica e dello stesso Vaticano sulla DC, anche i rapporti tra le componenti dello schieramento sindacale unitario venivano ad essere più tesi.

Nel '46 continuano a manifestarsi i sintomi di insofferenza da parte cattolica. Sembra diventare sempre più palese l'inconciliabilità della dottrina marxista della lotta di classe e la dottrina sociale della Chiesa, basata sulla collaborazione tra le classi. Il contrasto ideologico si accentua ancor più quando si passa al confronto politico. «L'organo ufficiale della Confederazione — scrive il padre Bruculeri —, il giornale "Il lavoro", è apparso allora un foglio del PCI o una pubblicazione alle dipendenze di Mosca» (3). Ma sintomi di insofferenza sono presenti anche da parte comunista, soprattutto a livello di base e lo stesso

di attuare scioperi politici. Ma dietro a questi motivi di attrito ve ne sono altri più profondi sia per le scelte economiche e politiche del sindacato (anche la corrente sindacale cristiana subisce l'influenza della sterzata a destra di tutto il mondo cattolico) sia per l'affiorare sempre maggiore dell'intolleranza religiosa. Al Congresso di Firenze quanto più gli oratori cattolici insistevano nel proporre richiami religiosi nelle tematiche sindacali, tanto più la platea, per lo più socialista, comunista, rispondeva con urla e fischi. Invano i dirigenti sindacali si sforzano di attutire i contrasti. Di Vittorio, rifacendosi a Togliatti insiste nel sostenere che la religione non deve essere motivo di divisione. Pastore da parte sua tiene a sottolineare che «i cattolici che serbano in cuore questa fede in tutta la sua integrità saranno sempre, ed in ogni momento, dalla parte dei lavoratori. Prima ancora che da un sentimento ad essi dettato dal diritto della classe, ciò avverrà per quell'obbligo che deriva dalla loro fede cattolica» ma aggiunge: «vi è un aspetto, amici, che consideriamo del tutto negativo ai fini dell'unità sindacale. L'aspetto negativo nei confronti dell'unità sindacale, è rappresentato dai cosiddetti attivisti politici» (5).

Alla fine del '47 c'è un ultimo tentativo di scongiurare la rottura della unità sindacale. Si tratta del cosiddetto «modus vivendi» proposto da Di Vittorio e da Santi. «Il documento — con una decisione davvero non comune — riconosceva alle minoranze "il diritto di rendere pubblica la propria

Oristano

Nella situazione culturale e sociale della nostra città si rileva da tempo una carenza di animazione e di dibattito sui problemi del nostro ambiente. Le probabili cause dell'apatia culturale, soprattutto riscontrabile nell'ambiente giovanile, sono da attribuire alla discontinuità e alla mancanza di responsabilità nell'impegno personale. A questi motivi si aggiunge anche la cosiddetta « crisi delle associazioni » che si è manifestata nella insofferenza e nel rifiuto di forme autoritarie e di una certa impostazione associazionistica, presente soprattutto nei gruppi cattolici fino alla fine degli anni '60.

Tenendo presenti questi elementi il Gruppo FUCI di Oristano propone la sua « carta d'identità », il suo metodo e il suo spazio di lavoro. Riteniamo importante fornire un'informazione aggiornata sulla nostra Federazione, in quanto siamo coscienti della permanenza dei pregiudizi e di scarsa conoscenza della nuova realtà fucina. Al Congresso Nazionale si sono sviluppati i temi e le scelte principali per il nostro lavoro futuro. Ritenendo irrinunciabile l'ispirazione cristiana, abbiamo adottato un metodo che consiste nell'unire l'aspetto evangelico e l'impegno nella società: infatti pensiamo essenziale per la maturazione del nostro cristianesimo un ascolto approfondito dell'esigenze nuove presenti nei conflitti sociali, con i quali la fede deve in ogni momento confrontarsi.

Anche il gruppo FUCI, in quanto composto prevalentemente da universitari, riscopre i modi nuovi della testimonianza cristiana in un'analisi critica della condizione studentesca nell'Università. A questo riguardo, a Bologna, si è detto che lo studente ha perso il ruolo di privilegio che possedeva in passato e vive una esperienza d'incertezza, dovuta all'espansione della massa studentesca, in cui ci sono molti che si iscrivono all'università senza garanzia di un futuro lavoro, con l'idea di allontanare la disoccupazione o la sottoccupazione, aspettando il momento favorevole per intraprendere un lavoro retribuito. Allo stesso tempo è presente nell'università una forte aspirazione democratica che proviene dalla massa meno abbienti e che si esprime nel tema del diritto allo studio-diritto al lavoro. In questa situazione lo studente deve superare la mentalità individualistica ed aprirsi all'intera società in cui è inserito, di-

ventando solidale con tutti gli uomini e con i movimenti portatori di progresso sociale.

Un'analisi attenta della condizione degli studenti rivela infatti che non si sentono capaci di assumere un compito sociale e preciso, dato l'isolamento dell'università e la sua inefficienza.

Partendo da questi dati, a nostro avviso, bisogna:

a - rilanciare nella scuola un forte impegno di studio per fornire alla società un contributo per una cultura intesa come capacità di partecipazione alla vita sociale.

b - proporsi una presenza continua e tenace nei gruppi che s'interessano ai problemi della scuola, dentro e fuori.

c - promuovere un coinvolgimento della Chiesa italiana e locale alle istanze umane e religiose degli studenti.

d - maturare un'esperienza cristiana nell'università, che parta dalla situazione concreta, cercando in essa una domanda radicale sul futuro dell'uomo nella sua attività personale e collettiva.

Questa presentazione la riteniamo fondamentale per una comprensione del nostro essere FUCI: a coloro che vogliono interessarsi la presentiamo come piattaforma di base per un lavoro comune.

Vogliamo precisare che, in sintonia con il discorso precedente, il nostro gruppo è aperto anche agli studenti medi.

Tutto sta alla nostra comune capacità d'ascolto e di collaborazione. Allo stesso modo non si sentano esclusi coloro che non sono cristiani in quanto è nostra intenzione collaborare con tutti gli uomini di « buona volontà ».

Sintetizzando, si sembra di poterci orientare su queste linee generali di lavoro:

1) Analisi, riflessione e dibattiti sulla scuola e sulla Università nei suoi vari aspetti.

2) Esperienze di gruppo come comunità cristiana nella Eucaristia, e riflessione sul Vangelo nel vivo delle realtà sociali.

3) Riflessione del rapporto tra fede e lotte sociali, comunità cristiana e impegno « politico ».

4) Discussione sui fatti e problemi di attualità culturale e sociale.

opposizione alle decisioni prese a maggioranza», vincolandole solo a « non agire contro l'organizzazione ». Agli esponenti sindacali dissenzienti veniva riconosciuto inoltre il diritto « di non prendere nessuna parte attiva alla direzione di movimenti decisi a maggioranza, in modo che nessuno venga a trovarsi nell'obbligo di condividere atteggiamenti contrari alle proprie opinioni » (6). Pastore compie una serie di consultazioni nei primi mesi del '48 presso le ACLI, ma sembra che proprio da questa organizzazione venga il rifiuto definitivo. Tanto più che il bollettino ufficiale delle ACLI aveva già affermato: « Noi riteniamo che il testo presentato non possa essere accolto: perché parte dalla premessa che la nostra corrente ha violato la disciplina sindacale, mentre è vero che la corrente di maggioranza — con le sue imposizioni, col suo metodo agitatorio, con la sua dipendenza a direttive politiche di partito — ha messo la nostra corrente nell'impossibilità di collaborare » (7).

Il '48 è l'anno dello scontro diretto. L'atmosfera incandescente che accompagna la vigilia delle elezioni del 18 aprile si ripercuote ovviamente all'interno del Sindacato. E' il momento della crociata dei comitati civici di la forma presente del sindacato venisse a mettere in pericolo il vero volto del Movimento dei Lavoratori, 60.000 aclisti aveva ammonito che « se

Gedda da una parte e degli entusiasmi e delle illusioni rivoluzionarie dall'altra. La paura del comunismo, giustificata in parte dal recente colpo di stato in Cecoslovacchia e alimentata da una certa spavalderia e arroganza degli stessi capi comunisti, favorisce il successo della DC, che ha assorbito quasi tutta la destra (lo stesso De Gasperi rimase preoccupato da un così ingente numero di voti). La scelta chiaramente classista della DC (in senso borghese) mise profondamente in crisi il sindacalismo cristiano e i suoi dirigenti capirono ben presto quanto era assurda la loro militanza in un sindacato che la DC avversava come nemico.

L'occasione per la rottura è data dall'attentato a Togliatti del 14 luglio del '48. La CGIL indice uno sciopero ad oltranza, già scavalcata nella decisione da numerose Camere del Lavoro. I sindacalisti cattolici si mostrano perplessi, mentre nel paese si diffonde la psicosi dell'insurrezione. Il giorno seguente intimano l'ultimatum alla maggioranza social-comunista di sospendere lo sciopero entro la mezzanotte, pena l'uscita dal Sindacato. Lo esecutivo della CGIL cede ma solo in parte e fissa la scadenza 12 ore dopo il limite fissato dall'ultimatum.

Nel frattempo le ACLI (sollecitate dallo stesso Pio XII che di fronte a

allora le ACLI non verrebbero certo meno a quel dovere di vigilanza e di azione che la gravità richiedesse » (8) avevano trasferito tutto il loro impegno nel campo sindacale ed erano pronte a creare il nuovo sindacato. Dal 20 al 22 luglio si riunisce a Roma il Consiglio Nazionale delle ACLI e, dopo febbrili discussioni in una continua spola tra la Sede centrale e il sottostante caffè « Bernasconi », si afferma ufficialmente l'esigenza di un sindacato libero, autonomo e democratico. Pochi mesi più tardi sorgerà la LCGIL, il nuovo sindacato « libero »; l'anno appresso nascerà anche la FIL. La frantumazione dell'unità dei lavoratori porterà ad un nuovo rapporto tra questi e i detentori dei mezzi di produzione, basato sulla quasi supremazia di questi ultimi.

Oggi, sotto la spinta di tante lotte nuovamente unitarie e di tanti successi, dovuti alla ritrovata forza del Movimento dei lavoratori, si è riaperto il discorso dell'unità sindacale. Le lotte del '69, nonostante certe fughe in avanti e certe mode estremistiche dovute anche alla mancanza di una chiara direzione politica, hanno creato una mobilitazione e soprattutto una coscientizzazione, di cui certe frange del « mondo cattolico » sono state addirittura l'avanguardia, che può significare la premessa indispensabile per un maturo rapporto democratico all'interno del nuovo sindacato unitario che deve nascere.

Massimo Papini

Perugia

Dopo aver partecipato al Congresso di Bologna il gruppo ha elaborato un programma che voleva affrontare come contenuto il rapporto tra fede e storia, e come metodo il dialogo aperto ai rapporti di tutti e di tutte le ideologie, compreso il dialogo fra docenti e studenti.

Il discorso si è articolato in queste fasi: si è partiti da una lettura e un confronto della *Gaudium et Spes*, specialmente la parte che riguarda il cristiano ed il mondo contemporaneo, per verificare l'impegno di incarnazione del messaggio cristiano nella realtà storica; in modo particolare ci siamo soffermati sul contenuto del termine cultura inteso come complesso di valori e di prospettive vissuti da classi sociali. Tale tipo di cultura oggi viene rappresentata con maggior forza d'urto dalle classi operaie verso le quali anche gli studenti devono guardare sia pur con spirito critico.

E' stato sottolineato che spesso l'insediamento universitario non favorisce né l'assimilazione di una vera cultura né una preparazione di uno spirito critico.

Altra sottolineatura in questo settore ampiamente ribadita è stata la necessità di ritornare continuamente e con competenza alle fonti della rivelazione per non far venir meno l'identità cristiana alla quale ci si vuole ispirare.

Questo discorso poi abbiamo cercato di calarlo nella realtà universitaria di oggi con una serie di incontri-dibattito cui hanno partecipato docenti di varie facoltà, il Prof. Paolo Carinci e il Prof. Luigi Prati, incontri che avevano come tema generale « *Analisi e prospettive dell'Università italiana negli anni 70* » e che ha trovato il suo momento culminante nell'ultimo incontro diretto dal Prof. Aurelio Valeriani sul tema dell'« *Educazione permanente* » con il quale si è voluto ravvivare una prospettiva assai stimolante per il rapporto tra università e la società.

Continuando l'impegno, espresso già in « *PRESENZA 73* », di una ricerca sulla condizione umana degli studenti di oggi abbiamo preso in esame l'indagine sociologica condotta dal Prof. Franco Crespi e riportata nel piccolo

volume dal titolo « *Universitari oggi* » sul quale abbiamo in programma di confrontarci più dettagliatamente per quanto riguarda la religiosità e l'orientamento politico degli studenti.

Naturalmente non ci siamo sottratti alla problematica del mondo circostante sia universitario sia politico ed anche noi abbiamo discusso prima sulla questione delle rappresentanze studentesche nei consigli accademici, sulla quale non siamo riusciti a trovare una soluzione omogenea poi sul referendum per il divorzio sul quale non abbiamo preso nessuna comune delibera, ma ci siamo limitati a meditare oltre gli slogan e gli schieramenti nella ricerca di una maturata convinzione sul ruolo e il valore della legge in rapporto al bene comune e al rispetto della sfera personale delle scelte esistenziali.

A questo proposito ci è stato utile anche l'incontro sulla « *crisi della giustizia in Italia* », svolto dal preside della facoltà di Giurisprudenza Prof. Bonocore nel quale si è posto in luce l'interessante dialettica fra legge e comportamento sociale, fra legge e potere politico.

Non sono mancati incontri di spiritualità svolti attorno alle « *Lettere di Paolo* », meditato per nove giovedì in preparazione alla Pasqua e due giornate di spiritualità una sul tema dell'« *uomo nuovo* » e una altra sul tema della « *riconciliazione* ».

Possiamo aggiungere anche a titolo di ringraziamento per coloro che hanno partecipato e collaborato alla visita del gruppo, che specialmente in alcune occasioni di rilievo, molti amici sono stati attivi interlocutori ed animatori delle nostre iniziative, anche se dobbiamo lamentare una certa discontinuità di impegno. Segnaliamo anche il lavoro che nella nostra sede, e in qualche misura col nostro aiuto, hanno svolto gli studenti stranieri particolarmente il nutrito gruppo degli africani.

Per la prossima estate abbiamo programmato una raccolta della carta (diventata così preziosa) per il Centro Internazionale di Accoglienza per la gioventù appena aperto a favore degli studenti stranieri e qualche iniziativa in collaborazione con altri gruppi almeno per quel tanto che è necessario per mantenere i contatti.

In particolare abbiamo in programma per il prossimo ottobre un *Incontro Regionale della Pastorale Universitaria* e un *Incontro con le matricole*; incontri che dobbiamo preparare durante l'estate.

NOTE

1) « I Congressi della CGIL » in *Rassegna sindacale quaderni* n. 41 pp. 35-36.

2) S. Turone, *Storia del sindacato in Italia (1943-1969)*, Bari 1973, p. 122.

3) A. Brucculeri, « Verso il Congresso della CGIL », nella *Civiltà Cattolica*, ottobre 1946.

4) S. Turone, *op. cit.*, p. 145.

5) « I Congressi della CGIL », *cit.*, p. 57.

6) S. Turone, *op. cit.*, p. 165.

7) *Le ACLI*, n. 1, 1948, p. 1.

8) *L'Osservatore Romano*, 1 luglio 1948.

Vallombrosa: ancora sull'università

(continua da pag. 1)

duplice prospettiva prima accennata. Da un lato, si è voluta esaminare la recente storia italiana, per coglierne i momenti più significativi, per vedere il ruolo che le forze politiche e i vari movimenti culturali hanno assunto in questa analisi storica, si sono osservati i vari cambiamenti della istituzione scolastica, e questo non solo per vedere come concretamente si realizzavano certe tensioni ideali ma soprattutto per cercare di cogliere, nelle varie fasi, l'attuale ruolo della scuola anche in vista delle novità emergenti a livello legislativo e nel più vasto dibattito politico.

Lavoro culturale

Questo lavoro di studio, di verifica, con la prassi reale dei vari gruppi politici è necessario per formare e accrescere una più matura coscienza politica. Non è difficile affermare che molto spesso proprio i partiti hanno mancato nello svolgere questo ruolo di formazione di dibattito sui problemi nodali della nostra vita civile, anche se in questo caso le responsabilità non sono uguali. Ha origine anche in questo la mancata risposta alla nuova domanda politica che da vari anni si va facendo più ampia e consistente. Esiste infatti una carenza una insuffi-

cienza e arretratezza culturale, se per cultura si intende l'elaborazione sui reali problemi dell'uomo. Questa elaborazione spesso è mancata cedendo il passo, nell'ambito culturale, al disimpegno, alla evasione, che a livello di massa occupano largo spazio. Proprio la scuola è l'università dovrebbero far fronte a questa esigenza di creare una rinnovata coscienza civile. La scuola e l'università possono creare questa nuova coscienza solo collegandosi strettamente con la dinamica sociale per essere luogo di risposta proprio alle esigenze che da essa emergono.

L'esperienza delle 150 ore (dei lavoratori metalmeccanici), il ruolo che possono esercitare i lavoratori e gli istituti universitari che si interessino sempre più a seconda della loro competenza tecnica dei problemi locali e lo facciano senza perseguire finalità di lucro o di potere. Proprio per ottenere questo è necessario un maggiore collegamento tra i vari enti pubblici: università, comuni, province, regioni e altri istituzioni cultu-

rali e di ricerca. Un impegno da proporre agli universitari e ai gruppi della FUCI è quello di proporre e di organizzare dei corsi nelle varie discipline, i quali senza trascurare il necessario rigore tecnico-scientifico riguardino direttamente problemi concreti. Si possono fare degli esempi: per la facoltà di Legge, i problemi della giustizia, della riforma carceraria, il diritto di famiglia, il diritto sindacale. Nella facoltà di Medicina, i problemi della medicina sociale e del lavoro, della psichiatria. Per la facoltà di Ingegneria, Scienze, Architettura, problemi dell'urbanistica, dell'ambiente, del territorio. E' necessario individuare, a livello locale, le esigenze e i problemi che meritano maggiore approfondimento, e su questi concentrare gli interventi con tutto il coordinamento possibile tra varie facoltà e vari enti. E' evidente che questo la-

voro non può essere lasciato alla iniziativa e alla buona volontà dei singoli, occorre che anche le istituzioni promuovano questa impostazione. E' significativo in questo senso che alcune Regioni abbiano finanziato dei corsi e istituito delle cattedre su problemi di interesse locale e che altrettanto abbiano fatto alcuni enti pubblici.

Si tratta però di iniziative isolate che possono costituire solo dei lodevoli precedenti ma che certo non realizzano il cambiamento e l'evoluzione necessaria. All'interno dell'università, anche in vista di questo, restano tuttora aperti i problemi della partecipazione studentesca, dato il rinvio dell'attuazione degli organismi

rappresentativi sui limiti dei quali, così come sono attualmente concepiti, già ci si era espressi su questo giornale.

Per quanto riguarda la scuola media occorrerà invece verificare concretamente l'attuazione dei nuovi organi collegiali previsti dalla Legge 477, in modo da vedere se concretamente risponderanno alle esigenze più sopra esposte. Non solo per questi motivi e su questi punti sarà utile riprendere il discorso.

Giuseppino Monni



Il neo-fascismo non è la semplice espressione dei gruppi impegnati nelle attività eversive: esso trova la sua base « naturale » di crescita e di consenso nelle aree del parassitismo, del clientelismo, nei settori della società legati al privilegio.

(DALL'EDITORIALE)

RICERCA

Direttore: Marco Ivaldo - Condirettore Gian Paolo Violi - Respons. di redaz.: Renata Mambelli - Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione 1 - 00193 Roma Tel. 655.621 - c.c. post. n. 1/11870 intestato a: « Ricerca » - Fuci - Sped. in abb. post. Gr. II 70% - Tip. « Nova A.G.E.P. » - 00186 Roma - Tel. 565.262 - Abb. annuo L. 3.500, estero L. 5.000, un numero L. 200, arret. L. 300 Aut. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.