

RICERCA

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

*In occasione dell'ottantesimo compleanno,
alcune testimonianze*

Giovanni Battista Montini assistente della Fuci

**Obiezione
di coscienza,
fatto
politico**

**Newman:
l'idea di
università**

Recuperare la ragione per annunciare la fede

Il 44° congresso nazionale della Fuci è terminato da poco. Le conclusioni, come è stato detto, non possono essere tirate adesso, ma sono rinviate al lavoro che si saprà fare, agli impegni che si sapranno prendere nel realizzare le premesse che ha posto. Tuttavia, pur ribadendo questo, qualcosa può essere detto e va detto, che sia di indirizzo all'attività futura, sul quadro che della Fuci ha dato questo congresso.

Uno dei significati più profondi di questo incontro è forse tale da non essere riscontrabile immediatamente dagli atti, dalle mozioni e dagli scritti che si sono prodotti: e va ricercato nell'atmosfera, nel dialogo, nelle discussioni tra fucini, nell'emergere di tante esigenze, di tanta ricchezza di vita che spesso non trova posto nella sintesi dei documenti. Non è stato, questo, come qualcuno temeva nei primi giorni, un congresso « ovattato », separato: ed è stata l'immagine di una Fuci in ripresa, nonostante le difficoltà, proprio perché dietro il discorso di ognuno si è intravista la vivacità, la vitalità di chi lotta e lavora ogni giorno nel suo ambiente.

Il dibattito, sempre acceso ed animato, non ha mai messo in discussione i punti fermi specifici della fuci, la scelta missionaria, la comunione con la chiesa locale, ed ha registrato una sostanziale convergenza su temi di fondo della proposta: ma ha costantemente sottolineato come a questa sintesi si debba arrivare **attraverso** e non **nonostante** le diverse situazioni ed esigenze

specifiche, nel rifiuto di qualsiasi astrattezza accademica, rifiutando la pratica, tanto comoda quanto perdente, di scelta elitaria, di chiusura a riccio su se stessi, scegliendo, decisamente, la **condivisione** dei disagi giovanili.

Tutto questo ci porta, d'ora in avanti, ad un lavoro certo difficile di presenza in università e fra i giovani, di riscoperta del nostro stesso modo di essere in base alle iniziative che sapremo prendere.

La proposta dei gruppi di facoltà è quella emersa come centrale per questo lavoro: ed è la proposta di attuazione di un tentativo di confronto, di dialogo radicale, che metta in discussione l'attuale configurazione dell'università, che sappia andare al fondo dei problemi e delle caratteristiche della cultura, della vita, imboccando la strada difficile di un ritorno verso la razionalità, ma una nuova e migliore razionalità, nel mondo giovanile; e non sia, questo, un richiamo alla razionalità intellettualistico ed un po' frustrato, ma sappia incarnarsi e farsi profondamente carico del disorientamento e della disgregazione dei giovani, operare a partire da questa.

I gruppi di facoltà vogliono essere dunque le sedi dove si possa recuperare la criticità del sapere, e superare l'irrazionalità del presente; in questo senso sono spazio favorito per una presenza missionaria ed evangelizzatrice.

E' infatti attraverso la riscoperta di una dimensione trascendente che si può dar senso al

sommario

A GIOVANNI BATTISTA MONTINI,
QUATTRO VOLTE VENTENNE

- Pag. 4 Un passato sempre vivo, di
Federico Alessandrini
- Pag. 6 Il nostro assistente, di Ange-
la Gotelli
- Pag. 7 « Intellettuale carità » di G. B.
Montini, di Nello Vian
- Pag. 10 Il Papa ai suoi fucini
- Pag. 10 La distanza dal mondo, di
G.B.M.
- Pag. 11 Carità intellettuale, di G.B.M.

dibattito sui fini, che si possono mettere in crisi, « criticare », le ideologie totalizzanti che sconvolgono l'uomo, e d'altra parte solo un ambiente universitario, e umano in genere, in cui sia vivo lo spirito critico e di ricerca può costituire un terreno fertile per il « seme » dell'annuncio.

Da ciò la riconferma per la Fuci della necessità di un suo agire sui due piani paralleli, anche se distinti, dell'annuncio di fede e della fatica del pensiero. Non è una scoperta di questi giorni; basti pensare agli editoriali su Azione Fucina del nostro g.b.m. al quale è dedicato gran parte di questo numero. Il congresso non ha dunque « inventato », bensì « riscoperto », sotto la spinta della crisi attuale, per alcuni versi completamente inedita rispetto al passato, la genuinità più autentica del messaggio della Fuci.

Tuttavia, alcuni hanno rilevato la evidente insufficienza di uno strumento come i gruppi di facoltà al così grande obiettivo del recupero della razionalità, della risposta al mondo giovanile, e da parte di alcuni commenti al congresso ci si è accusati di « illuminismo » per la fiducia che noi riponiamo in tale proposta.

Dobbiamo ripetere, con chiarezza, che i gruppi di facoltà non « sono » la linea della Fuci: sono **uno** strumento (settoriale, contingente, limitato, lo sappiamo bene), col quale affrontare il problema, o meglio col quale trasportare noi stessi nel cuore del problema. La produttività, l'utilità dei gruppi di facoltà non nascono semplicemente dalla loro struttura, ma dal modo col quale noi, come Fuci, sapremo impegnarci in questo lavoro, dalle premesse sulle quali ci muoveremo nell'usare questo strumento. I gruppi di facoltà sono importanti perché, attraverso di essi, cominciano ad avvertire l'esigenza di essere significativi, inventivi, creativi all'interno dell'università, per essere segno dell'inventività e della

creatività proprie della fede; perché cominciamo a ricercare strumenti concreti, obiettivi praticabili per riuscire a dar forma al progetto più generale di una presenza evangelizzatrice nel mondo universitario e nella cultura; perché ci permetteranno di essere più presenti e più consapevoli dei problemi degli studenti.

In questo dovrà risiedere l'impegno della federazione da questo congresso in avanti; nel mettere in opera questi strumenti, nel lavorare tutti per rendere più chiare a noi stessi le modalità di un'opera di evangelizzazione, di promozione umana nella condizione giovanile che ci troviamo davanti, nel fare emergere stimoli nuovi e nel coordinarli. Dobbiamo impegnarci a recuperare un rapporto con la concretezza dei problemi dei giovani che forse abbiamo in parte perduto, abituarci ad « essere presenti » là dove si agitano le contraddizioni del tempo di oggi. Sarà forse la nostra presenza limitata, certo, e dobbiamo guardare alle nostre possibilità con umiltà: ma sapendo che quel che qualifica e riscatta questa limitatezza è, come ci ricordava Don Mazzolari, la capacità di vedere, attraverso di essa, « cieli nuovi e terra nuova », e di parlare di questo ai giovani.

Si tratta ora di non lasciar disperdere quanto è stato raccolto: al prossimo Consiglio Centrale il compito di cominciare a definire più compiutamente e concretamente le tappe del cammino da percorrere, a tutti i gruppi l'invito alla presenza, alla ricerca, a far conoscere le proprie esperienze, l'originalità del proprio lavoro. Per questo, come diciamo in questo numero, anche « Ricerca » deve assumere il suo compito di strumento di crescita di fede e culturale, e di collegamento tra i gruppi. L'invito è a farci avere vostre notizie.

La redazione

Pag. 12 **L'anima della Fuci**, di G.B.M.

Pag. 13 **L'unità di pensiero**, di G.B. Montini

Pag. 14 **La funzione di Pietro nella comunione ecclesiale**, di C. Journet

Pag. 19 **Una proposta del « Movimento per la vita »**, di Gianluca Salvatori

Pag. 20 **Un convegno sull'università**, di Eugenio Gaiotti

Pag. 22 **Intellettuali a convegno**, di A. G.

Pag. 23 **Attualità di Newman**, di Vincenzo Cappelletti

Pag. 24 **L'umanesimo integrale di Pico della Mirandola**, di Paolo Vian

Pag. 26 **Non insabbiamo il signorò**, di Alberto Guariso

Pag. 28 **Sulla teologia della liberazione**, di P. V.

Pag. 30 **Rileggendo un'opera di Maritain**, di Giorgio Tonini

Pag. 32 **Il congresso e « Ricerca »**, di E. G.

A Giovanni B. Montini quattro volte ventenne

Gli ottanta anni del Papa sono stati occasione di festa grande per la Chiesa di Dio; per la Fuci è stato qualcosa di più: un momento di riflessione per cercare nel profondo del cuore di verificare la nostra fedeltà allo spirito di quello sforzo che don Montini condusse in anni difficili di conformismo e di acquiescenza. Abbiamo sentito, quasi toccato con mano, la profonda solidarietà, la sostanziale continuità del suo lavoro di allora col nostro di oggi. Una continuità che ha poi un nome: Gesù Cristo e l'ansia di farlo conoscere ed amare. Non ci nascondiamo che tante cose sono cambiate: da una parte la debolezza delle nostre forze, dall'altra la drammaticità della situazione giovanile caratterizzata da uno sbandamento disperato. Non siamo Montini, non siamo Righetti, ma vogliamo averli per maestri nella loro fede, nel loro rigore, nella loro dedizione incondizionata per la causa dell'Evangelo. Le nostre carenze ci inviteranno a riflettere sull'ammonimento paolino: siamo vasi di creta ma portiamo un tesoro. Questo tesoro che è la Buona Novella vissuta da generazioni fedeli di fucini ci fa arditi, pronti ad annunciare agli smarriti di cuore, a chi è senza speranza, le ragioni per non disperare, per riscattare e trasfigurare la quotidiana banalità nella gioia della fede.

Se la Fuci di Pini fu la Fuci del cuore, la Fuci di Montini fu veramente la Fuci della mente, dove l'actus fidei si coniugava all'impegno intellettuale. Si leggeva, si studiava, si faceva cultura con l'orecchio teso alle novità internazionali ma con l'occhio puntato sull'inquieto presente oscurato da una fatale egemonia emergente. L'aridità intellettuale era sapientemente stornata da quell'amore concreto per i piccoli e gli indifesi che vivono e muoiono nel silenzio e nel dolore. E tutto questo non dissociato ma amalgamato e vissuto unitariamente come espressione della vita di fede alimentata dalla preghiera, dall'Eucarestia, dalla Parola di Dio. Senza idealizzazioni, fu una grande esperienza che segnò il destino di molti, imprimendo un sigillo consolidato nell'amicizia e nella fraternità.

Ora il nostro GBM è il Papa, il servus servorum Dei chiamato a confermare la fede di tutti. Nella sua voce pensosa ritorna spesso l'angoscia per l'inverno della Chiesa, ma altrettanto spesso risuona l'accento di speranza per quella primavera che non può tardare. Ecco, la Fuci nel suo piccolo vuol vivere la fedeltà alla sua vocazione ecclesiale affrettando questa nuova stagione che il mondo attende nelle sofferenze del parto. A Giovanni Battista Montini, quattro volte ventenne, la Fuci di oggi, di ieri e di sempre rivolge con affetto l'augurio biblico: «Et multiplicentur dies tui».

Abbiamo diviso questa sezione in tre parti. Nella prima tre fucini di allora ci raccontano cosa abbia significato per la loro vita l'incontro con don Montini. Nella seconda lasciamo direttamente la parola a GBM (così si firmava spesso su Azione Fucina). La terza è una lucida e stringata esposizione della funzione petrina nella comunione ecclesiale dovuta a Charles Journet. Il contributo è precedente al Vaticano II ma non ha perso nulla della sua perenne attualità.

(p.v.)

Un passato sempre vivo

di Federico Alessandrini

Don Giovan Battista Montini fu nominato assistente ecclesiastico del Circolo Universitario cattolico romano nel 1923, quando, reduce da un breve soggiorno nella nunziatura apostolica in Polonia, era ancora alunno della Pontificia Accademia Ecclesiastica — allora Accademia dei Nobili Ecclesiastici — da secoli pepiniere del servizio diplomatico pontificio. In Vaticano, in segreteria di Stato, faceva il suo tirocinio di addetto all'alto dicastero nella prima sezione, degli Affari Ordinari, sotto il sostituto monsignor Giuseppe Pizzardo. Segretario di Stato di Pio XI, com'è noto, era il cardinale Pietro Gasparri che avrebbe legato il suo nome ai Patti del Laterano e alla « Conciliazione » tra l'Italia e la Santa Sede.

Al Circolo romano della Fuci egli succedeva al salesiano don Dante Munerati, nominato vescovo di Volterra; e i vincoli con i figli di don Bosco continuarono a lungo. Mons. Munerati aveva introdotto la pratica del primo venerdì del Mese; e la funzione si celebrava nella chiesuola di San Giovannino in piazza della Pigna che per qualche anno ancora — fino a tanto, cioè, che non fu riaperta al culto la cappella universitaria di Sant'Ivo alla Sapienza — fu la cattedrale dei fucini romani.

Il primo incontro di chi scrive con il giovane Assistente, risale all'autunno del 1924. «Maturato» in quell'anno, — che fu il primo della riforma Gentile — s'iscrisse alla facoltà di medicina, poi tradita per quella di lettere non molto affine, ma, forse, a lui più congeniale.

Una sera, dunque, tra le sei e le sette, il giovane prete del quale aveva già sentito molto parlare gli venne incontro come se fosse un vecchio amico. Il ragazzo — non aveva ancora vent'anni ed era piuttosto impacciato — disse qualcosa, tanto per non tacere. Più tardi, ripensandoci, si accorse che avrebbe potuto essere un po' meno banale. Ma succede sempre così. Fu, in ogni modo, il punto di partenza di un lungo viaggio che, per chi scrive come per tanti altri coetanei suoi, non è ancora finito. E non è ancora finito, neppure per Lui, come si vide il 28 settembre, quando un folto gruppo di fucini di allora volle assistere all'udienza generale in segno di augurio all'antico Assistente che, in quei giorni, aveva compiuto ottant'anni.

ni. Avrebbe dovuto essere una presenza muta; ma improvviso, per iniziativa di uno dei vecchi, si levò nella grande aula, piuttosto approssimativo, il vecchio inno così fuori del tempo, evocatore, però, di un passato che per tante vite fu decisivo. Egli parlò col cuore — e con l'intelligenza, come fu sempre sua prerogativa —; e non riusciva a staccarsi dal gruppo sul quale il suo sguardo tornava con insistenza, per tutta la durata dell'incontro. Alla fine, lasciando l'aula, si volse indietro due e tre volte, cercando ancora, nei tratti mai dimenticati dei vecchi amici, un passato sempre vivo.

Piccolo Mondo Romano

Ai primi del '25 — l'anno santo che vide mobilitato il circolo per gli onori di casa ai pellegrinaggi specialmente studenteschi — la matricola diventò aiuto-segretario; poi, dopo regolari elezioni, in giugno, segretario. Erano tempi non facili. Il giorno del *Corpus Domini*, dopo la processione nel quartiere, oggi, di piazza Fiume, vi furono aggressioni e bastonature con vere e proprie cacce al fucino lungo via Piave. Seguì, per la chiusura dell'anno accademico, un'udienza di Pio XI che protestò fermamente contro la violenza con la risolutezza di concetti e di parole che gli era abituale.

Poi fu la diaspora perché il circolo di Roma, in gran parte, era formato di studenti non romani, richiamati, oltre che dalle attività religioso-culturali, dalla mensa universitaria che aveva sede in locali attigui, sempre in piazza Sant'Agostino, al numero faticoso 20 A. Il segretario rimase per preparare la partecipazione del Circolo perché si riuniva nella vecchia città emiliana anche il Congresso di Pax Romana. Prima di partirsene in vacanza anche lui, verso la metà di luglio, andò all'Accademia dei Nobili per salutare l'Assistente. Egli lo accolse come sempre, con un'effusione sincera; e gli fece leggere la minuta di una lettera al cardinale vicario Pompili. Erano le dimissioni da assistente ecclesiastico del circolo, motivate con ragioni di studio e soprattutto di salute. In quel tempo, infatti, il suo aspetto era gracilissimo, anche se poi, in certi momenti — in particolare quando parlava dall'altare o dalla cattedra della scuola di religione — quella gracilità si trasfigurava, rivelando risorse impensate di energia morale e fisica.

Il segretario, addolorato, manifestò il suo rammarico e l'augurio che la rinuncia non fosse accolta. Don Montini, però, sembrava deciso. Chi glielo avesse detto qualche mese più tardi, in seguito alla crisi di Bologna, diventò assistente generale di tutta la Fuci, prima provvisorio, poi definitivo.

Quel primo anno di vita fucina rimane incancellabile nel ricordo dell'uomo vecchio che è divenuto il giovincello di allora.

La consuetudine con don Montini continuò in seguito, alla Presidenza Generale della Fuci, nella redazione di Azione Fucina, nella vita, spesso agitata, di ogni giorno, fino a quando non lasciò la Fuci nel 1933,

e oltre ancora. Il piccolo mondo romano del 1924-26, però, gli fece conoscere nell'Assistente Ecclesiastico, la santità del sacerdote, il suo slancio per il bene delle anime, la presenza alle pene e alle difficoltà dei suoi giovani amici con una comprensione acuta che niente aveva in comune con la condiscendenza. Era compassione nel senso etimologico della parola; capacità di patire insieme, alimentata da una carità che lo sollecitava ad effondere le grandi doti della sua mente perché nei giovani una fede «quaerens intellectum» corrispondesse alla vocazione e alla coscienza universitaria, e diventasse, veramente, norma di vita.

In questa prospettiva erano orientate, ogni settimana, le lezioni di religione tenute da lui; con l'aiuto, più tardi, di un altro sacerdote che a molti universitari di allora ha lasciato in eredità una grande luce, Mons. Mariano Rampolla del Tindaro. C'era la conferenza di San Vincenzo che assisteva gli «emarginati» di Porta Metronia, — baracche chiamate padiglioni, gelide d'inverno ardenti d'estate, scomparse per far posto al quartiere residenziale che oggi occupa la zona. Gli emarginati sono stati sospinti più in là, verso l'ultima periferia.

Presidente della Conferenza, era un maturo funzionario delle poste e telegrafi, il comm. Barbatì — barbato anche di fatto, grave di modi e di parole ma aperto alla comprensione dei giovani; ci si riuniva in una stanzetta attigua alla chiesa di Santa Maria di Loreto al Traiano. I confratelli riferivano, i problemi più acuti venivano analizzati; si vedeva, realisticamente, quel che si poteva o non si poteva fare; ma soprattutto, con la guida sua, si cercava l'incontro con i poveri, con gli abbandonati. Sul posto, per assisterli, c'era un beneficiario del capitolo di San Giovanni in Laterano, don Giovanni Contessa, un uomo dalla generosità scabra e rude che conosceva tutti. Laggiù molti di noi fecero i loro primi incontri con la miseria; e non soltanto con la miseria materiale.

Poi spesso, tra il sabato sera e il lunedì mattina, don Montini convocava chi voleva nel monastero di San Paolo per il ritiro minimo.

L'abbazia, in quegli anni, era in aperta campagna, lontana dal frastuono della città. Laggiù, nel silenzio raccolto di cappelline interne, egli teneva le meditazioni; e a lui si alternava sovente un religioso, Fratello Alessandro Alessandrini delle Scuole Cristiane, che, pregato dall'assistente, iniziava i giovani alla liturgia e alla comprensione della *lex orandi*. Divennero familiari, così, i primi messalini dei fedeli quotidiani e festivi; il *Lefevre*, il *missel-vesperal* dell'editore Mame; più tardi il Caronti. Nelle prime ore pomeridiane c'era la visita di rito all'abate che in quegli anni era il futuro cardinale Schuster; e chi partecipò a quegli incontri ebbe le ventura singolare di assistere al colloquio di due futuri arcivescovi di Milano. Ma soprattutto rimane vivissima nel ricordo la sera della domenica, quando al termine della meditazione e prima di ritirarsi nelle celle che i monaci assegnavano agli ospiti, nella basilica buia — era illuminato sol-

tanto il catino absidale — le promesse battesimali venivano rinnovate sulla tomba dell'Apostolo dei gentili. L'amore e l'ammirazione per San Paolo, che tanti anni dopo lo sollecitarono, capo visibile della Chiesa, a ripeterne il nome, erano già vivissimi, come del resto testimoniano gli scritti suoi di quel tempo.

Tutta la Fuci

Il congresso di Bologna, come accennato, finì male. Gli organizzatori locali della manifestazione avevano pensato di mettere l'incontro sotto l'alto patrocinio del re d'Italia; e il gesto non era piaciuto alle alte sfere vaticane e, in particolare, a Pio XI. Non si capirebbe nel suo significato esatto la riprovazione della suprema autorità ecclesiastica, se non si tenesse presente che una delle ragioni della « conciliazione », forse la più pressante per il Papa, fu il timore che l'accordo si facesse da solo, nelle cose, senza garanzie giuridiche. Di qui il rigore usato, in modo anche dimostrativo, nei confronti della Fuci. Il congresso, pellegrino a Roma per l'anno santo, non fu ricevuto in udienza. L'Assistente Ecclesiastico generale e il presidente — Mons. Luigi Piastrelli, perugino, scomparso in età veneranda due o tre anni fa, e Pietro Lizier, veneziano, morto anch'egli — si dimisero e i presidenti dei circoli dovettero pensare a risolvere la crisi guidati, per ragioni d'esperienza — era in segreteria di Stato e poteva essere il *trait d'union* più naturale — da Mons. Montini. In passato l'elezione del Presidente generale

era fatta direttamente dai presidenti dei circoli. Questa volta, invece, si domandò loro di indicare due nomi che furono quelli di Renzo E. De Sanctis e di Igino Righetti. Quest'ultimo fu il prescelto e come si è detto, Don Montini fu nominato Assistente Generale Provvisorio. Divenne definitivo più tardi.

Qualcosa dell'amarezza di quei giorni rimase; e soltanto la grande carità del nuovo Assistente, unita alla generosità fraterna di Righetti, a poco a poco fecero cadere prevenzioni, riserve, chiusure.

Contribuirono i convegni di zona del 1926; contribuì soprattutto, il congresso di Macerata e le vicende drammatiche che lo accompagnarono, scacciandolo, letteralmente, dalla città, con i suoi lacero-contusi.

Cinquant'anni dopo, il 26 agosto 1976, un vecchio fucino tornò a Macerata, in visita commemorativa. E spedì un telegramma, cui si rispose così:

« Con animo memore et riconoscente plaudiamo alla fedeltà dei ricordi, confermiamo coi nostri voti generosità impegno Fede, Scienza, Patria, invocando Divina Bontà su amici defunti e viventi, di cuore benedicendo. PAULUS PP. VI.

Era un saluto alla Fuci di sempre: vecchia e nuova.

Dopo Macerata don Montini, ormai Mons. G.B. Montini minutante della Segreteria di Stato di Sua Santità, e con lui Igino Righetti, appartennero a tutta la Fuci. Ad essa egli prodigò la sua intelligenza e la sua cultura, i tesori di una spiritualità schietta e profonda che dava un alto significato anche alle cose umili della vita d'ogni giorno con un impegno instan-

Il nostro assistente

di Angela Gotelli

Non furono facili nel 1925 gli inizi di Mons. Montini come Assistente generale della FUCI. Era stato appena dimesso e rimandato nella sua Perugia Mons. Piastrelli, succeduto a Mons. Pini, mentre per questi, sofferente, stroncato dal molto patire, avviato al precoce tramonto, si imponeva dall'alto il più rigido e totale distacco dalla FUCI.

La crisi era stata determinata dai « fatti di Bologna »: dovendosi celebrare il Congresso nazionale, gli organizzatori locali avevano creduto bene di mettere il congresso sotto l'alto Patronato delle LLMM. Vittorio Emanuele ed Elena celebranti il 25° di regno, come parafulmine, si pensava, contro la scarsa benevolenza delle autorità fasciste.

Grande era stata in Vaticano l'indignazione, e durissima quindi la reazione, contro i disinvolti fucini che liquidavano per conto loro la Questione Romana con qualche anno di anticipo sul quadrante della storia.

In un clima di amarezza e di angustia per l'avvenire della FUCI, la nomina improvvisa del giovane monsignore di curia, come quella di Igino Righetti a Presidente — licenziato in tronco Lizier, ultimo dei presidenti eletti dalla base — non poteva non destare diffidenza.

E la diffidenza ci fu, ombrosissima, da parte della vecchia guardia che temeva fosse snaturata la FUCI, perdesse spontaneità, autenticità, aderenza al mondo

universitario, si « clericalizzasse » in un conformismo opaco.

A vigilare con particolare accanimento c'erano le fucine, sulle quali incombeva sempre la minaccia di essere espunte dalla FUCI e assorbite nello stuolo dilagante della Gioventù Femminile. Si doveva stare all'erta, non lasciarsi incantare dal fascino che innegabilmente emanava dalla eccezionale personalità del nuovo assistente finché non si potesse esser certi che « aveva capito la FUCI ».

Il che avvenne nel giro di qualche anno. E allora un'onda di incontenibile devoto affetto ed entusiasmo si riversò dai fucini sul loro g.b.m. in cambio delle ricchezze che donava loro la sua anima sacerdotale. I colloqui, le circolari ai dirigenti, le migliaia e migliaia di lettere individuali segnavano nei cuori un'impronta incancellabile e di fatto, dopo mezzo secolo, non cancellata.

I vari incontri si illuminavano di particolare festa se c'era lui che parlava. I momenti più vividi dei congressi erano quelli in cui calamitava gli animi giovanili con l'ardore della sua altissima ispirazione cristiana.

Sapevano i fucini che il loro assistente era grande — e che ancor più lo sarebbe diventato — per cultura, diplomazia, posizione gerarchica: ma era soprattutto il *maestro* di vita spirituale, l'uomo di Dio che li attraeva, ne suscitava e sosteneva lo slancio, mentre il genio animatore di Righetti dava organicità e concretezza al complesso lavoro della FUCI nei vari campi.

Meriterebbero particolare ricordo i suoi interventi ai Congressi nazionali, quello di Trieste, soprattutto.

cabile volto a suscitare altri impegni. Di questa tensione spirituale, morale e intellettuale, Igino Righetti fu il grande mediatore.

Lavorargli vicino non era facile perché, esigentissimo verso se stesso, Monsignor Montini voleva dai suoi più giovani e modesti collaboratori lo stesso slancio. E se talvolta non era contento di loro, fu perché la risposta fiacca che davano allo stimolo ricevuto gli sembrava rispecchiare una sua carenza. Era — o sembrava — insoddisfatto degli altri perché era scontento di sé. Ma se qualcuno rimaneva in ritardo, se stentava a camminare e appariva incerto, si fermava, tornava indietro; e integrava l'impegno della mente con lo slancio del cuore in un'effusione dei sentimenti profondi che vivevano in lui e ne conducevano l'azione. Talora qualcuno si smarrì. Egli attese; ne attese il ritorno, magari fino all'ora estrema quando l'amico mai dimenticato cercò nuovamente l'amico.

Quegli anni diedero un significato e un orientamento a molte vite; e se in qualcuno può esserci un rammarico è di non aver corrisposto come e quando egli avrebbe desiderato alla sua generosità, nel dare agli altri parte, almeno, di ciò che s'era ricevuto.

Oggi, quando — fedeli tra gli altri fedeli — ne ascoltiamo la parola, si ravvivano in noi echi lontani: il discorso cominciato tanti anni fa continua, senza interruzione, con lo stesso slancio; ma è rivolto a tutto il popolo di Dio e non più, solo, al *pusillus grex* di cinquant'anni fa.

e quello di Cagliari. Il Congresso di Trieste nel 1930 fu bellissimo per numero, qualità animazione dei partecipanti. Ma triste e greve era l'atmosfera in città, perché proprio in quei giorni il Tribunale speciale a Trieste pronunciava la condanna a morte, subito eseguita, contro giovani sloveni che avevano gettato bombe, senza alcun danno alle persone, nella sede di un giornale ostile. Altro patriottismo, altra maniera di intendere l'amore e il servizio del proprio paese insegnava la parola commossa di mons. Montini.

E due anni dopo a Cagliari il Congresso della rinascita. Si doveva constatare e dimostrare che la FUCI era uscita indenne dallo scioglimento e dalle intimidazioni del 1931, intatta nei suoi quadri, immutata nello spirito e sostanzialmente anche nelle strutture, tanto poco intimidita che, ben lungi dallo smobilizzare, dava l'avvio al Movimento Laureati, non meno invisato al regime di quello studentesco. Alla fine del Congresso, in torpedone, fra canti e polvere, si attraversò tutta l'Isola, e i fucini ebbero la soddisfazione di vedere ridotto ad un aspetto discretamente goliardico, nonché divertito, il loro impeccabile monsignore.

Dicevano gli amici di Igino Righetti che le sue eccezionali qualità avrebbero meritato ben altro impiego che non il governo della piccola e fragile FUCI: almeno il cancellierato di una grande repubblica. Ma intanto non volevano perderlo, lo assediavano, lo assorbivano, non gli lasciavano quasi fiato per le sue cose personali.

Così per l'assistente. Erano convinti che di ben altri compiti era degno e che a ben altre responsabilità sarebbe stato chiamato, e nel segreto del cuore non ponevano limiti alle loro inconfessate ambizioni. Ma intanto avrebbero voluto trattenerlo nella loro cerchia, avidi e gelosi dei suoi doni, e non potevano non sentire il suo distacco come una sventura per la FUCI. Certi comunque che nell'intimo gli sarebbero stati sempre fedeli e che sempre gli sarebbe stata cara la loro ardente e pittoresca maniera di volergli bene.

«Intellettuale carità» di G. B. Montini

di Nello Vian

Giovanni Battista Montini giovane prete, in un viaggio, incontrò Klaus Mann, l'acutissimo e tragico figlio di Thomas, il grande tedesco di spirito goethiano. Klaus era studente di filosofia e letteratura all'università di Upsala. Ne sentì parole di un intellettuale senza speranza, sradicato più che dalle vicende della famiglia profuga e dispersa (erano gli anni dopo il 1933) dalla esperienza intima della angoscia. «Ne ho abbastanza delle menzogne, degli espedienti, dei compromessi. Persino gli esistenzialisti non vanno abbastanza avanti, il gioco è fatto, siamo condannati, siamo vinti. Perché non gridare apertamente la nostra nausea, il nostro disdegno, la nostra disperazione?». Aggiunse: «Ricorda quel che ci ha detto il grande Kierkegaard? La rinuncia senza fine è il gradino ultimo prima della fede; chi non è ad essa arrivato, non può avere fede alcuna». Per suo conto si arrestò, come si sa, a quella rinuncia senza fine e spense da sé, alcuni anni dopo, la giovane vita piena di promesse.

Questi due uomini, quasi della stessa generazione, si affrontano nel rapido incontro come in una parabola.

Uno dei due, quello che ha proseguito la sua strada, porta ancora la speranza nel mondo, ma ha anch'egli sentito in sé e ha partecipato e sofferto la vita dell'uomo d'oggi, nel lungo itinerario che la sua intelligenza ha percorso, e seguita a percorrere giorno dietro giorno.

Tutto ha predisposto il futuro Paolo VI a diventare un intellettuale, capace d'immergersi nella realtà contemporanea. In primo luogo, l'acutezza naturale dell'intelligenza, pronta, mobile, in pari misura intuitiva e razionante, portata a osservare incessantemente il mondo delle cose e a indagarne l'origine vitale e le trasformazioni. Le circostanze personali e familiari sono servite a configurarlo. Quanto alle prime (non si traccia qui con evidenza una biografia) si può notare che nell'adolescenza e almeno fino ai venticinque anni egli ebbe salute precaria. La sua frequenza alla scuola subì interruzioni, e la preparazione al sacerdozio si effettuò fuori del seminario. Si abituò allo studio solitario, alla concentrazione meditativa; sui testi tradizionali della teologia, ma non solo sopra di essi. Ricordò, una volta, di essere stato attratto in giovinezza da un pensatore di tendenze mistiche, Vito Fornari, autore di una vita di Gesù, riuscita in realtà per l'altezza delle vedute una filosofia di Gesù. Dal forzato appartarsi, gli venne quella sua singolare capacità di entrare in sé stesso, di vivere in continuo stato di lucida riflessione. Ma ne poteva conseguire il pericolo di estraniarsi dalla vita vissuta, di rimanere chiuso in

un mondo costruito solo delle sue esperienze e pensieri. Lo salvò da ciò l'interesse dell'umanità viva, il bisogno di comunicare ad altri quanto la sua intelligenza raccoglieva. Riuscirebbero preziosi, su questo punto, i diari e la storia delle sue letture (sul genere di quella tracciata a esempio da Francois Mauriac, con il significativo titolo di «memorie intime»). Indizi di ciò che lo colpì e indusse a pensieri rimasti come semi al fondo del suo spirito, si potranno trovare un giorno nei suoi libri.

Posso recare, per caso favorevole, un esempio. Si tratta di una versione italiana parziale del testo allora noto del *De Profundis* di Oscar Wilde, in modesta edizione economica (Sonzogno, senza anno) posseduta da lui in giovinezza. Alcune frasi si trovano sottolineate, altre segnate con tratti laterali. Sottolineate è il pensiero: «Soffrire è un lunghissimo momento». Notata, a margine, quest'osservazione, di fondo così cristiano: «I poveri sono saggi, più caritatevoli, più propensi alla bontà, più sensibili di noi. Ai loro occhi la prigione è una tragedia nella vita di un uomo, un infortunio, una sventura, qualcosa che desta simpatia; essi parlano di colui che è in prigione come di uno che è 'nella sventura' semplicemente». Rilevato è anche il desiderio che segue, dell'artista tornato uomo: «I soli nella cui compagnia mi piacerebbe essere ora sono gli artisti e coloro che hanno sofferto: quelli che sanno ciò che sia la bellezza e quelli che sanno ciò che sia il dolore: tolti questi, nessuno mi interessa». Contrassegnata, ancora, un'interpretazione non disforme del pensiero di Gesù nel Vangelo: «Certo, sente pietà per i poveri, per coloro che son chiusi in prigione, per gli umili, per i miseri; ma pietà assai più grande sente per i ricchi, per gli edonisti, per coloro che sacrificando la propria libertà divengono schiavi delle cose, per coloro che indossano abiti preziosi e vivono in palazzi principeschi. Le ricchezze e i piaceri gli sembrano, realmente, delle tragedie più grandi che la povertà e il dolore». Ma la notazione più pensosa e forte appare la postilla opposta a un'esasperata accusa dello scrittore: «In una sola viuzza di Londra si contiene tanto dolore quanto basta a dimostrare che Dio non ama gli uomini». Il futuro pontefice ha aggiunto, di fianco, l'interrogativo capovolgito: «o che gli uomini non amano Dio?».

Studiò per diventare prete, negli anni aspri della prima guerra mondiale, che egli vide da vicino per la posizione della sua città non remota dal fronte. I coetanei furono chiamati alle armi, alcuni andarono in trincea, qualcuno cadde. Non vestì la divisa per le condizioni fisiche che in quel periodo furono critiche. Fu un'altra esperienza di sofferenza riflessa, e partecipata negli altri. Lesse un libro scritto in un campo di prigionia da un uomo conosciuto dall'adolescenza, l'oratoriano (e suo futuro cardinale) Giulio Bevilacqua. Maggiore sedici anni di Montini, fu uno dei suoi iniziatori alla conoscenza dell'uomo contemporaneo, in particolare per la eccezionale capacità di lettore dei libri del pensiero e dell'esperienza umana, i più espressivi e sofferti. Del prete che era stato alla guerra cappellano degli alpini, Montini lesse *La luce nelle tenebre*, pubblicato nel 1921. Lo presentò anzi in un saggio, il più notevole dei suoi primi scritti, caratterizzandone così l'autore e la opera: «È un pensatore che esce dalla guerra e prende la testa fra le sue mani per provare se ancora regge sulle spalle dopo la tempesta sanguinosa e fragorosa, e medita col cuore ancora palpitante. L'uragano bellico crea nello scrittore il momento lirico che

rende interprete la sua anima di tutto il nostro mondo contemporaneo, dell'anima cioè dell'uomo moderno». L'incontro, la lunga relazione con Bevilacqua, ebbero sicuramente sulle aperture intellettuali di Montini grande influenza, anche se diverse erano e rimasero i tipi d'intelligenza: più ordinata, più approfondita, più lucidamente espressiva quella del più giovane.

Prete da sei mesi, arrivò a Roma (novembre 1920). S'iscrisse alla facoltà di filosofia dell'Università Gregoriana, e contemporaneamente a quella di lettere all'Università di stato. Lo attirava la storia, e pensò un giorno di diventare storico della Chiesa. Per il suo profondo senso sacerdotale, non voleva tuttavia essere un puro studioso. Scrisse in questo tempo, a un prete amico: «se tu vedessi un giorno che io confondo e maschero l'impotenza fisica con la pigrizia elegante del critico inerte e parassita nella Casa del Signore, per carità di fratello, fammi ricco della fiamma che anima il tuo apostolato». Intervenne invece una «deviazione di rotta». Lo studioso per vocazione entrò in Segreteria di Stato, «garzone di ufficio», come scrisse umilmente, in lettera. Tuttavia, sulla fine del '23, tornò in altra maniera al mondo della cultura, nominato assistente degli universitari cattolici romani, e due anni dopo di tutta la Fuci. Per un decennio visse quindi tra giovani intellettuali. La condizione gli fece riprendere in mano la penna, già usata con la lucidità, concretezza e felicità di forma che fanno nativamente di lui un «homme de lettres». La produzione di scritti fu intensa, nel quindicinale *Azione Fucina* e in *Studium*. Decine di articoli, note, recensioni, in gran parte solo siglati, con le iniziali divenute notissime GBM, comparvero ogni anno: di contenuto intellettuale, filosofico, teologico, soprattutto nella rivista. Un ciclo di sette articoli, nel 1931, è dedicato alle idee di san Paolo, già allora prediletto, e portano singolarmente il nome o le sigle di giovani amici come primi destinatari. Pubblicò, tra il 1930 e il '35, anche tre brevi e densi volumi (*La via di Cristo, Introduzione allo studio di Cristo, Introduzione al dogma cattolico*), costituiti dai sommari delle lezioni di religione che continuò a tenere, tra il cumulo crescente delle occupazioni.

Cultura, sforzo e impegno di cultura, come condizione di progresso dell'azione religiosa: non scissa da questa, e puramente astratta. Va citata a questo punto una lettera grandemente significativa da lui diretta a un amico sacerdote, studioso e appassionato promotore di attività editoriali, su un piano intenzionalmente scientifico e di ricerca. Gli scrisse dunque, nel novembre '30, tra altro: «Forse noi abbiamo fretta ed è danno. Ma la pressione della carità ci fa urgenza e la nostra imperizia spera trovare nello zelo un attenuante. Vedete che la vostra perizia non raffreddi l'amore, non elimini il sacrificio, non frazioni il corpo di Cristo. Tu scegli i libri, io vorrei scegliere le anime». L'ardente affermazione vale soprattutto in sé, e non rappresenta sostanzialmente una dissonanza di spirito dal destinatario (era don Giuseppe De Luca, proteso anch'egli per altre vie a un apostolato fruttuosamente sacerdotale). Quando finì, nel '33, per Montini il periodo nel quale il suo stesso ministero si era dovuto fare in certo modo cultura, e nel servizio di curia salì di grado in grado, a sostituto nel '37, a pro-segretario di Stato nel '52, la cultura rimase, tra l'assillante lavoro quotidiano, esigenza personale, e quasi aspirazione segreta. Alla fine di giornate impegnate all'estremo (è inclusa l'epoca tragi-

Camerino,
27 Agosto 1926 —
Giornata di Ritiro con
Don Montini, da poco
nominato Assistente
Ecclesiastico Generale
della F.U.C.I.



ca della seconda guerra mondiale) trovava la forza di leggere libri, di seguire ancora riviste. Sorprendentemente riuscì perfino a scrivere qualche volta. Nel '36 e '37, altri articoli e recensioni (una, lunga e attenta, dedicata al *Journal d'un curé de campagne* di Georges Bernanos) apparvero, con sigla o pseudonimo, in *Studium*. Un articolo, tra i più geniali da lui scritti, sotto il titolo *Diogene e Veronica*, è una riflessione sull'uomo, e il simbolismo rappresentato dai due nomi risulta sorretto da una solida linea di pensiero, in corrispondenza alla moderna antropologia cristiana. Partendo dall'antico filosofo ciniò che lo cercava invano con la sua lucerna, il tracciato giunge alla pia donna che nel velo impresso con i tratti del Cristo sofferente scopre il volto vero e nuovo dell'uomo. Compose in questo tempo un direttorio spirituale destinato a uomini di cultura, e che compendia quello che fu prima il suo proprio fondamentale proposito: «Amerò la verità confidatami da Dio, chiedendo a Lui la grazia di difenderla, senza esitazioni, restrizioni, compromessi e di professarla, scevra da esibizioni, con pura libertà e cordiale fermezza di spirito, e di mostrarmi sempre coerente, nel pensiero, nella parola, nell'azione».

Due altre vie sono state aperte dalle circostanze della vita alla formazione di questo intellettuale, e sono rimaste per lui mezzi praticamente diretti di conoscenza: gl'incontri con gli uomini e i viaggi. S'immagina quale somma di riflessioni la sua acuta e pensosa intelligenza filtrò, al contatto di personalità rappresentative di ogni specie che accedettero a lui in ragione degli uffici sempre più alti sostenuti. Poiché tutta o quasi la realtà umana è implicata con l'azione della Chiesa nel mondo. Per l'altra parte, anche prima di diventare il «peregrinus apostolicus», egli, che poteva restare un sedentario, amò osservare e confrontare le diversità morali e fisiche condizionanti la vita degli uomini sulla terra. Nel gennaio '55, entrò a Milano, la più grande diocesi italiana e la metropoli più progredita dell'economia. Fu sorretto e illuminato dall'intuitiva percezione. Chi gli fu vicino, e poi successore su quella cattedra, notò con esattezza «quel continuo interrogarsi, quel rivelare inaspettati motivi dello spirito, quel desiderio di comunicare, di condividere, di risolvere difficoltà e dissipare dubbi», che sono ancora qualità intellettuali,

prima di diventare esigenze antecedenti ogni genere di azione. E di larga e moderna cultura alimentò il suo ministero della parola, che esercitò con la voce e la penna intensamente. Visitò stabilimenti e fabbriche, parlò agli operai, uno degli esperimenti più difficili. E mantenne profonda la riserva dello spirito, che è costituita nella sua concezione primariamente dalla religiosità, ma immediatamente dopo dalla cultura, come preparazione del regno di Dio. Avvicinò intellettuali e scrittori (una trentina le prefazioni vergate, un suo modo di partecipare all'opera dell'inchiostro, nella quale ha, sempre creduto), stimolò artisti a testimoniare la verità in bellezza di forme.

Tutte queste linee di azione si ampliarono solo per le dimensioni, quando venne la sua ora più grande, quel 21 giugno del '63. Il nome assunto di Paolo, il rivelatore più assoluto della divinità di Cristo, stette a garantire il contenuto essenziale del suo programma e del messaggio indefettibilmente rivolto al mondo. Ma è anche in lui il fermo proposito di sollecitare tutti gli uomini contemporanei a riconoscere quella somma di verità, di tutte le verità, per la via dell'intelligenza. Il pensatore Jean Guitton ha asserito, con perfetta rispondenza, che a ridurre a unità la sua opera è appunto un continuato sforzo intellettuale. Intelligenza mai allo stato puro, ma applicato alla realtà della vita di oggi. Va riletto a questo proposito tutto il secondo messaggio al mondo, rivolto in nome e a conclusione del Concilio, quello rivolto agli uomini di pensiero e di scienza. L'atteggiamento non è aggressivo, né polemico. Lo stile, tipicamente suo, d'intellettuale scevro di superbia, di pontefice, immune da orgoglio. La mano, che evangelicamente non spezza mai la canna incrinata, tesa nella speranza, nell'attesa. Si trascrivono qui, a concludere, solo brevi tratti: «Noi non potevamo non incontrarvi. Il vostro cammino è il nostro. I vostri sentieri non sono mai estranei ai nostri», «continue a cercare, senza stancarvi, senza disperare mai della verità!», «felici coloro che, possedendo la verità, la cercano ancora, per rinnovarla, per approfondirla, per donarla agli altri. Felici coloro che, non avendola ancora trovata, camminano verso di lei con un cuore sincero: che essi cerchino la luce di domani con la luce di oggi, fino alla pienezza della luce».

Il Papa ai suoi fucini

Nell'udienza generale di mercoledì 28 settembre intorno al Papa si sono raccolti quasi duecento fucini degli anni 1925-1933. Visibilmente commosso il Santo Padre ha rivolto le parole che riportiamo da una registrazione.

Noi abbiamo un altro gruppo da salutare, ed è per noi una sorpresa, che ci farà rivivere, direi ringiovanire. Ed è quella del gruppo che ha voluto aggiungersi a questa grande adunata.

Sapete che vuol dire la parola « fucini »? della Fuci. Noi siamo stati cinquant'anni fa assistenti, e per un decennio, della Federazione Universitaria Cattolica Italiana, che appunto si chiama, abbreviando le parole, con la sigla Fuci.

Vi ringraziamo di cuore, di tutto cuore, figli carissimi, per questo delicato tratto di gentilezza: a ciascuno di voi desideriamo rivolgere un distinto saluto con lo stesso spirito e allo stesso modo con cui vi accoglievamo nel lontano periodo della nostra comune giovinezza. Oh, facile il computo degli anni trascorsi. E' una somma o, meglio, una sottrazione che da una parte ci richiama a pensosa meditazione sulla realtà della vita, e dall'altra ci riporta sempre vivi i ricordi di volti, di persone, di ambienti, di circostanze.

Quanti confratelli fucini scomparsi che spero dal cielo ci possano guardare ed essere in comunione spirituale, invisibile con noi! E quanti ancora, avendo sovravissuto e ancora godendo delle giornate del sole temporale, possono unirsi alla nostra celebrazione! Quanti sono i ricordi? E di quante vicende liete e tristi sono

essi intessuti, questi anni passati? E quanti amici allora pieni di entusiasmo e di grandi energie ci hanno lasciato? Sì, rapidamente ne rivediamo ora le sembianze e ne ravviviamo la memoria, mentre ci piacerebbe indugiare ad evocare incontri, amicizie ed esempi luminosi di virtù e di sapere: è tutta un'antologia di avventure belle e studentesche e memorabili, che hanno solcato gli anni della nostra giovinezza. Ma quel che più importa è che perdurino gli ideali, in cui noi ed essi credemmo in una stagione fervida di propositi e di iniziative. Erano e sono gli ideali della gioventù universitaria cattolica: la fede vissuta; il servizio ai fratelli; la cultura seriamente e severamente intesa; la centralità del Vangelo nel quadro di un autentico e plenario umanesimo.

Con la vostra gradita presenza voi ci dimostrate che a tali mete vi siete mantenuti coerenti e fedeli, ed è questo che, nonostante il fuggire del tempo, vi mantiene spiritualmente alacri e giovani.

E sappiate che noi siamo molto sensibili a questa manifestazione improvvisa della vostra presenza e del vostro affetto, perché ci fa vedere che gli anni non consumano questi sentimenti, ma li fortificano. E con questi propositi vi impartiamo una speciale benedizione apostolica.

Azione Fucina - 10 febbraio 1929

La distanza dal mondo

Io dico seguitando... che i cattolici i quali per militare la causa di Cristo e della Chiesa si sono distinti dal mondo, sono per ciò nella condizione migliore per avvicinarsi ad esso e per convertirlo.

Vi sono diverse maniere di distinguersi dal mondo su cui si vive: la maniera solita è la ricerca dell'originalità, non priva talora del disprezzo di quell'ambiente di cui sollecita il plauso. Non è di questa che intendiamo valerci noi. Tutt'al più faremo nostro il paradosso di Chesterton, il quale nella sua Ortodossia sostiene che il vertice dell'originalità è posto nel centro della dottrina più sicura, più tradizionale, più comune.

Un'altra maniera è quella d'ignorare il mondo circostante; e fu questa, confessiamolo, la tattica usata talora da certe correnti cattoliche, che abusando del provvidenziale provvedimento di difendersi dal mondo con lo straniarsi da esso, hanno perduto ogni contatto con il medesimo. E si sono impigriti, cotechisti valentuomini, in un giro chiuso e comodo di pensieri, di obiezioni, di timori. Hanno abbandonato, per un eccesso di puritanismo scontroso, la stessa generosità del combattimento e della conquista; e non hanno fors'anche più teso l'orecchio e l'animo alla miseria implorante dell'avversario, rimasto tale perché privo di luce e di aiuto; hanno limitato la loro carità a far gli scandalizzati chiamando fuoco dal cielo e scomuniche maggiori su gli erranti, credendoli sempre perversi, o almeno complici del proprio smarrimento.

E poi, soprattutto, hanno sistematicamente tagliato le gambe a quelli del nostro campo che avessero avuto preoccupazioni più umane, più storiche, più realistiche, e diciamo pure, più caritatevoli; la via verso la ricerca di fratelli perduti era per quelli la stessa via di perdizione. Ed è spiegabile come simile atteggiamento, arrivato talora ad innocenti forse, ma grossolane forme farisaiche, abbia generato da un lato la rivolta modernista nel nostro stesso campo, dall'altro la sfiducia nell'efficacia attuale del cattolicesimo a governare la coscienza moderna.

E questo, sembra a noi, perché non si è riflesso che la separazione dal mondo racchiudeva la responsabilità, non solo teoricamente affermata, ma anche praticamente vissuta, di convertire e di salvare il mondo.

Ora ecco una delle idee che ci sono più care e che vogliono essere forza di questo giornale. Noi

crediamo che la vera posizione per influire in bene sul mondo sia quella di porsi in una netta intransigenza di idee e di costumi: fu anche troppo ripetuto nel numero scorso. Ma si badi bene: questa intransigenza non è altro che la purezza della dottrina e della pratica cristiana: la quale deve esibire come primo documento di sé la carità, cioè l'interessamento solidale e collettivo al bene di tutti, e particolarmente di quelli che ne difettano.

Per salvare il mondo bisogna essere cristiani sul serio. Ayer stima, prima che dei principii del mondo, dei propri. Se i giovani capissero questo, noi saremmo una forza a vantaggio degli altri!

Perché colui che non teme l'integralismo della propria fede, oltre a riceverne l'interiore nutrimento (ed è il più), è anche, esteriormente, subito investito d'un compito rappresentativo: diventa, senz'avvedersene, araldo di ciò che professa. Questo è un fatto evidente e assai comprovato dalla vita cattolica degli ultimi anni. Chi, fra i cattolici, ha velato, se non attenuato e tradito, la propria professione religiosa o la rigidità dei propri obblighi morali, ha con ciò stesso perduto il diritto di farsi portavoce delle coscienze cristiane, umili forse e senza capacità di lunghi ragionamenti, ma capaci di lasciare quegli utilitaristi e son rimasti a rappresentare se stessi. E' la nitidezza dei principii vissuti che qualifica i rappresentanti. E che quindi rende atti a farsi, di fronte agli altri, punto di riferimento. Il mondo più che di teorie pure (e queste già ci sono... nel catechismo per esempio), ha bisogno di gente pura che viva e faccia risplendere in umana concretezza la portata di quei principii. Già lo diciamo.

Ma quello che ora ci preme di affermare è che questo atteggiamento spiccatamente ortodosso non è disdegno, né incomprensione né ostilità per chi con noi purtroppo non è. E' un atteggiamento non fatto per sola nostra salute, ma anche ed assai per l'altrui.

Vorremmo che i nostri meditassero bene su questo. Perché di qui possono trarre fiducia dallo stesso isolamento che talvolta li circonda di desolazione. Perché quando essi comprendessero bene quanta interiore energia dà quell'abbandono completo e sincero alla parola della Verità cattolica, che li ha straniati dalla folla, essi non temerebbero più di non esser, quando che sia, reclamati come precursori dei più veri e profondi rinnovamenti sociali e come detentori dei principii di cui il mondo, quando inconsciamente non ne viva, ha bisogno per non morire.

Crediamo infatti (altra idea che affidiamo agli amici del tesoro della nostra anima) che il cattolico non è il tormentato da centomila problemi sia pure d'ordine spirituale. Tormento e problemi che son diventati la pietra di paragone non solo delle persone intelligenti, ma anche di quelle che fanno professione di religione. No. Il cattolico è colui che ha la fecondità della sicurezza. Non sta-

si, la sua sicurezza; non incertezza, il suo movimento. Ma ricchezza di luce, di opere, di parole inconfondibili e benefiche la sua vita.

Ed è così che il cattolico, fedele alla sua fede, può guardare al mondo non come ad un abisso di perdizione, ma come ad un campo di messe.

E c'è da dire molto ancora su questo sguardo sul mondo...

G. B. M.

Azione Fucina - 12 gennaio 1930

Carità intellettuale

Pierre de Nolhac, direttore dell'Académie Française, nella seduta pubblica annuale del 19 dicembre scorso, rannoda la sua relazione sul « prix de vertu », — una delle documentazioni più commoventi che ci riconciliano con il mondo moderno — a due testi, uno di Erasmo, e l'altro di Pascal.

Erasmo di Rotterdam, dice, ch'ebbe tanto spirito quanto Voltaire e assai più senno, ha lasciato un ritratto assai feroce per i letterati del suo tempo. Nel mondo da lei governato, la Follia stringe gli scrittori con la vanità. E come li stringe! La minima opera che un autore produce, egli se lo giudica un capolavoro, corre dal libraio per stamparlo, sceglie un titolo ad effetto la cui stranezza deve sedurre l'acquirente, attirato pure da enormi caratteri tipografici.

Per accaparrarsi i suffragi dei colleghi, ogni adulazione è buona: « Le vostre opere, mio caro maestro (magister noster), hanno la profondità di Platone. — E voi, mio caro maestro, non sorpassate forse Cicerone nell'arte di dire? ». Per aver lettori, ci dice Erasmo, nulla vale quanto una polemica violenta ben aizzata. I due contendenti s'ingiuriano davanti al pubblico e si ritirano ciascuno come vincitore, acclamato dai suoi partigiani.

Ed è il primo testo. Quello che suggerisce un senso di sgomento modestia a pomposi letterati come gli Accademici nell'elencare poi e quasi confrontare con la loro vanagloria le più ardite e geniali opere buone che fioriscono per puro desiderio di bene, per carità, con eroismo silenzioso e ignorato per lenire sofferenze e confortare gli spiriti dell'umile popolo. Il sangue della carità vale più dell'inchiostro della scienza, nel criterio morale, ch'è il sommo se non l'unico fra tanti per misurare la statura dell'uomo.

E il secondo testo sembra, a chiusura della re-

lazione, confermare che l'ordine della carità è incomparabilmente superiore a quello dell'intelligenza, come dice un noto pensiero pascaliano; e una volta di più i celebrati semidei dell'Accademia sono desolatamente inferiori agli oscuri operai della beneficenza e della virtù. Poiché l'episodio dell'ultima malattia di Pascal, di uno cioè che dell'intelligenza sapeva le altezze sovrane, rammenta ancora la verità dell'umiliante confronto. Egli esprimeva sul suo letto di morte di voler mettere nella sua casa un povero malato dell'ospedale per ricevere le stesse cure di lui, per esser trattato, con lui vicino, con gli stessi riguardi e le medesime affezioni. «Soffro, diceva, di vedermi nella grande abbondanza d'ogni cosa; poiché, quando penso che, mentre io sono così ben accomodato, vi è un'infinità di poveri che son più malati di me e che mancano delle cose più necessarie, mi sento una pena insopportabile». E ancora: «Poiché non avevo beni da dar loro, dovevo dar loro il mio tempo e la mia pena; ed in questo ho mancato; e se i medici dicon il vero, e se Dio permette ch'io mi rialzi da questa malattia, sono deciso di non aver altro ufficio né altra occupazione tutto il resto della mia vita che il servizio dei poveri».

Bel testamento, degno della grande anima!
Se fosse vissuto Pascal?...

Ci avrebbe dato prodigi di carità pari a quelli che ci diede di genio?

E' lecito credere alla sincerità del suo estremo proposito.

Ma il direttore dell'Académie conclude: «Rassicuriamoci, Signori, la scienza appartiene anche essa alle opere di Dio. Se il nostro Pascal fosse guarito, l'angelo delle matematiche l'avrebbe ripreso ed egli non avrebbe lasciato a nessuno l'onore delle nuove scoperte che maturavano nella sua mente. Ma quale dilatazione dell'essere suo nella concezione totale della carità, e quali raggi del cielo per illuminare la fine della sua vita».

E possiamo plaudire anche a questa conclusione. Anche la scienza può essere carità. Chi si occupa a fondo d'un argomento, dice un pensatore cristiano, è un benefattore dell'umanità. Così ci sembra di poter aggiungere, che chiunque con l'attività del pensiero e della penna cerca diffondere la verità rende servizio alla carità. Ma la carità è regina; e perfino la scienza dell'Accademia Francese lo riconosce.

E come fa bene riflettere che l'attività del pensiero e della penna ha bisogno di farsi giudicare dall'ordine della carità per sentirsi inferiore al confronto e desiderosa poi di pareggiare con le sue più nobili produzioni le ammirabili conquiste della carità!

Se chi studia, se chi scrive pensasse davvero a meritare d'esser messo nel novero di chi beneficia e conforta i propri simili sofferenti, con quanto più ardore, con quale più severo giudizio lavorerebbe e faticerebbe!

L'attività intellettuale che non accetta i limiti, i comandi, le applicazioni, i temperamenti, l'ardore — tutti elementi esteriori che non pregiudicano la onestà del suo operare — della vita vissuta,

della sperimentale realtà umana, dove dolore, sentimento, moralità e bisogni sociali s'incontrano continuamente, rimane sterile scienza inflat, direbbe S. Paolo; cioè avaramente soggettivista quando non sia socialmente distruttrice. Quella invece che si profonde nell'intenzione benefica per gli altri, oltre che arricchirsi di nuova esperienza della più utile esperienza umana, diviene, con la Grazia di Dio, carità.

E l'egoismo del pensiero, l'astrattismo utopistico, l'immoralità letteraria e l'oscenità artistica, l'affrancamento del dotto dalla convivenza e dal tributo alle necessità delle anime altrui è, a sua volta, una tal malattia che ha bisogno di carità per esser curata e guarita.

Altro titolo che conforta l'apostolato intellettuale a farsi urgente e caritatevole per rinnovare la vita che nello spirito viene meno.

G. B. M.

Azione Fucina - 23 febbraio 1930

L'anima della Fuci

La Fuci va giudicata per la potenzialità tendenziale dei suoi desideri. Essa cerca direttamente, volutamente le sommità: Dio, Scienza, Patria.

Perciò chi vive nella Fuci s'accorge subito che questo fenomeno tendenziale postula il perno, lo scopo, il principio del vivere e dell'agire in un regno ulteriore a quello datoci da un'esperienza puramente umana. Il sovrumano è necessario per esser uomini completi. L'aristotelico principio che ogni moto si fonda su l'immobile, qui potrebbe, quasi platonicamente, rifarsi così: che la vita visibile si alimenta di quella superiore ed invisibile.

Superiore ed invisibile! trovarla allora, saperla non meno, ma più esistente di quella inferiore e visibile! Avere la chiave vera del mondo mistico, sorgente superreale della nostra realtà!

Qui la Fuci è cristiana: essa è unita a tutta la Chiesa cattolica nel dire, con lacrimante, inebbrante pietà: Padre nostro che sei ne' cieli. Ne' cieli, la regione della luce e la regione del mistero. Nelle profondità. Più la luce è smagliante e penetrante, e più la nuova scienza parla alla Fuci di Dio. Più il mistero è presente e velando mostra inesplorata vena di essere, e più l'umiltà della ricerca parla alla Fuci di Dio. Nelle altezze. Più l'incapacità umana è palese al gran volo nel cielo che sta sopra la terra, nel mondo soprannaturale, e più ci è cara, preziosa, inalienabile la gratuita superelevazione della grazia di Cristo.

Ora, se nei desideri un elemento non ancora reale c'è sempre: la meta; qui invece, nel possesso di certa pienezza spirituale, già tutto è raggiunto. Ed è questo il meglio della vita fucina. La pietà della Fuci è la Fuci vera.

Cresce la difficoltà di provare ciò che si asserisce, perché l'osservazione varca la soglia, non solo del visibile, ma del comprensibile: si entra nei segreti delle anime giovanili; si penetra nel dominio ineffabile della fede vissuta, non come pura pratica religiosa, ma come arcana sorgente ispiratrice d'ogni bontà, d'ogni sapienza, d'ogni scienza, d'ogni poesia, d'ogni arte, d'ogni letizia; si entra nel campo misterioso donde il seme della vissuta grazia divina germina, nelle bellissime e fiorentissime anime della gioventù più cosciente, qual'è l'universitaria, i suoi improvvisi sette doni; fioriture rapide e spontanee, ingenue e gaudiose di virtù, cui anche i provati, anche i vecchi, devono ammirare e invidiare: «cantabiles mihi erant justificationes tuae;... super docentes me intellexi;... super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi».

Ma diminuisce la difficoltà della controprova. Cioè di appellarsi a chi ha sperimentato quest'intima certezza di fede vivente; ed a chi ha visto di fuori le manifestazioni, pur transeunti, di tale cristiana giovinezza. E tutti potrebbero dire quale unica animazione raduni i congressi fucini; quale amicizia, altrove irripetibile, fonda cuori, gusti, tendenze, da un capo all'altro d'Italia, dove la Fuci pianta la sua bandiera; quale severa, militante purezza di pensiero, di discorso, di costume essa esiga nell'età e nell'ambiente, dove la purezza come follia è conosciuta, o, come dolcezza, derisa. Potrebbero dire come, a giudizio degli stessi Fucini, i momenti più soavi ed ambiziosi siano quelli trascorsi, insieme, intorno all'altare di Cristo, quando ciascuno, lasciato il mormorio balbettante della propria orazione, riceve dalla preghiera liturgica labbra, voce, canto per celebrare, nell'avvertita comunione con i fratelli, l'avvertito connubio con Dio.

Di suo, anche qui, la Fuci, si dirà, non aggiunge nulla a quello che accetta già perfetto dalla Chiesa. Nulla, è vero; ed è Suo merito l'ortodossia che non attenua e non si nasconde. Vi infonde però una cosa sola, di suo: l'anima. E di che ha bisogno il cristianesimo se non d'esser accettato e vissuto con anima giovane e sapiente? Nulla aggiunge, e tutta si dà; ed è per questo, che, pur ridotta a cenacolo di pochi, essa è fra le belle cose, fra le cose vive e gloriose, che oggi fioriscono sul Tronco della Chiesa, nella nostra terra d'Italia.

Perché anima è la Fuci, e come anima vuol vivere; come ebbrezza di Pentecoste, libera e pura; e gli altri non la conoscono, e non la comprendono.

Ma io penso che se un estraneo un giorno vorrà da vicino fare la storia della giovinezza moderna, parlando della Fuci, se pur gli capiti d'incontrare le sue umili schiere, dovrà dire, con egual meraviglia, ciò che ogni giorno ascoltiamo dai retti di cuore che entrano, esitanti prima, entu-

siasti poi, nelle file fucine: «Io non sapevo che la Fuci fosse così; io non credevo che si potesse essere così, studenti universitari».

G. B. M.

in *Coscienza Universitaria*,
Studium, Roma, 1930, pp. 79-85

L'unità di pensiero

Affido agli amici un'idea che avrei bisogno io stesso di approfondire, e ch'essi sapranno forse meglio comprendere ed esprimere.

Ed è questa: tocca a noi fare dell'intelligenza un mezzo di unità sociale; tocca a noi rendere la verità tramite della comunione fra gli uomini; tocca a noi diffondere «l'unità di pensiero».

Non mi dite che per natura sua la coltura ed il pensiero tendono ad allacciare gli spiriti fra di loro, a dar loro una intenzionale identità, tanto che dei filosofi contemporanei hanno perfino potuto parlare di immedesimazione fra il maestro e lo scolaro.

Perché questo è verissimo, e vorrei dire, fatale; ed avviene senza che noi ce ne accorgiamo: è una delle speranze del mondo moderno, pur tanto travolto, questa tensione immensa verso la unificazione del genere umano, e sarà forse, nell'ora in cui il Giudice si leverà per sentenziare, col solo codice del vangelo, la vita del secolo perverso, l'opera buona che riscatterà dalla rovina la civiltà infedele, perché darà, come l'unità del mondo romano lo diede al primo cristianesimo, il mezzo per riunire tutti i figli della terra in un solo nome ed in una sola famiglia.

Ma è pur vero che questo non è voluto e non è capito. Quelli stessi che adesso parlano di «umiltà sociale» sono spesso tanto convinti che il pensiero sia contro tale unità che dicono di voler prescindere da ogni ideologia; e credono di eliminare così l'ostacolo, altrimenti insuperabile, per un'effettiva e concreta compaginazione collettiva di coscienze e di opere.

E difatti quelli che nel mondo della scuola, della letteratura, della coltura tengono i posti più significativi, parlano tutti di «personalità»; intendendo completare, e spingere ad una soggettiva ed individuale sistemazione di idee, quell'autonomia di pensiero, quella libertà di pensiero che fu, ed è tanto magnificata nei tempi che si distinguono dal medioevo.

E siffatta personalità richiede che il pensiero sia l'elemento differenziale, specifico e inalienabile che diversifica e quindi contrappone un uomo

ad un altro. Ciascuno deve avere una visione propria, non solo psicologicamente, per quella attività incommunicabile e per quelle modificazioni tutte soggettive che ogni viva riproduzione della realtà porta con sé, e che non era per nulla sconosciuta alla scuola tradizionale: quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur; ch'è quanto dire che ognuno ha un suo modo di rendere soggettiva la realtà. Ma anche metafisicamente. In quanto cioè si pretende che ognuno debba avere una sua concezione mai più pensata sulle cose e sulla vita; che ognuno si crei una sua filosofia; che ciascuno debba inventarsi una sua soluzione dei problemi fondamentali del sapere. L'anarchia è la legge. La confusione delle lingue ha un ricorso storico impressionante.

Vale a dire che l'intelligenza è educata in modo da dividere e differenziare gli uomini fra di loro. Nel fatto, ripeto, il processo non del tutto riesce, e nemmeno i più eccentrici individualisti rinunciano a comunicare con l'altrui pensiero e a tentare di comunicare il proprio agli altri. Ma com'è moderno il libero esame! com'è facile ascoltare discorsi pronunciati con la più inamidata solennità, press'a poco così: «E' questione di principii: ciascuno ha i suoi; ed è impossibile andare d'accordo sui principii. Ciascuno conserva le sue idee. Piuttosto possiamo andare d'accordo per via di fatto; non in teoria, ma in pratica; nel campo degli affari. Questi sì, sono di tutti, perché non sono opinioni».

Ed è così che l'uomo moderno, illuso di difendere la libertà di pensiero, cade sotto il determinismo della materia.

E' così che la nostra età, imbevuta di protestantesimo, ha diffidato l'anima a mettersi in comunicazione con altre anime e l'ha impassibilmente sequestrata nella gabbia della sua «libertà di pensiero». E' così che le forze, a cui è affidato il provvidenziale compito di affratellare i popoli fra di loro, non sono quelle redentrici e santificatrici dello spirito, ma sono quelle economiche, quelle del progresso esteriore, quelle immensamente pesanti della materia, che da un momento all'altro possono trasformare in schiavitù spietata, o in ribellione violenta la società che son riuscite a creare fra gli uomini.

Osservate bene questo punto: la dottrina tradizionale sostiene che la materia e tutto il suo regno, i suoi organismi, le sue sperequazioni, le sue gerarchie, è il principio differenziatore di chiunque possiede con la forma e con lo spirito un corpo; e che sono invece la forma e lo spirito, potremmo dire, l'idea ed il pensiero, l'anima e la fede, i principii di associazione e di unificazione.

E' allora seguendo la dottrina tradizionale che noi ci mettiamo contro il mondo moderno, che ritiene e pratica una concezione opposta, e affermiamo risolutamente di tendere all'unione delle menti in un'unica verità.

Anzi, è perché crediamo al fondamento oggettivo della verità che abbiamo fiducia d'incontrare in essa, come in unico punto di riferimento, le menti che vanno cercandola o che l'hanno trovata. E' per questo che noi possiamo parlare di dottrina perenne, di scuola sempre identica e sempre nuova, di società degli spiriti.

La funzione di Pietro nella

di Charles Journet

a) I tre grandi testi evangelici

L'apostolato era sostanzialmente identico in tutti gli apostoli: tutti potevano rendere testimonianza della risurrezione di Gesù, rivelare la verità cristiana e scrivere libri canonici e, per quanto riguarda il potere giurisdizionale, intraprendere missioni fondare ovunque delle chiese particolari e incorporarle alla Chiesa universale. Ma Pietro oltre a ciò riceve un privilegio unico, che sotto quest'ultimo profilo del potere giurisdizionale, lo mette di colpo sopra di tutti gli apostoli.

1. Ciò risulta nettamente dal racconto dell'apparizione di Gesù al lago di Tiberiade: «Gesù dice a Simon Pietro: Simone di Giovanni, mi ami più di questi? Gli dice Pietro: Sì, Signore, tu sai che t'amo! Gli dice Gesù: Pasci i miei agnelli... Gli dice per la terza volta: Simone di Giovanni, mi ami? Gesù gli dice: Pasci le mie pecorelle» (Giov. 21, 15-17). Subito dopo, il Signore annuncia a Pietro con quale

morte egli dovrà render gloria a Dio, e la predizione è già avverata nel momento in cui Giovanni scrive il suo Vangelo (21, 18-19). I teologi distingueranno perciò, da un lato, gli apostoli in quanto apostoli; e dall'altro, gli apostoli in quanto gregge di Cristo, separato dalla sua presenza visibile dopo l'Ascensione, e da lui affidato alla sollecitudine di Pietro, unico pastore. Per quanto riguarda la giurisdizione, gli apostoli sono — l'espressione è di S. Paolo — legati di Cristo, per portare a compimento il piano di Cristo, fondare delle chiese locali, incorporarle alla Chiesa universale; solo Pietro è vicario di Cristo, depositario del potere giurisdizionale supremo. Noi ci troviamo qui di fronte alla base stessa del potere giurisdizionale.

2. Secondo S. Luca, 22, 31-32, gli apostoli saranno sottoposti a una grande prova, ma il Signore prega per Pietro, perché a lui, nonostante il peccato in cui sta per cadere, spetterà la missione di confermare nella fede i fratelli: «Simone, Simone, ecco che Satana ha ottenuto di vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, affinché non venga meno la tua fede; e tu, quando ti sarai riavuto, conferma i tuoi

L'intelligenza diviene così il veicolo naturale di comunicazione, diviene parola per tutti ugualmente rappresentativa e comprensibile. E' sui principi che avviene l'accordo; è nell'ispirazione iniziale ed interiore che esiste l'armonia capace di vincere i dissidi inevitabili della pratica, e di tollerare, anzi di promuovere le libere esplicazioni esteriori. E' così che avere un pensiero, una dottrina, un'ideologia non è ostacolo alle formazioni collettive, ma diventa una necessità, e costituisce allo stesso tempo la garanzia più stabile degli organismi sociali e la semplificazione più benefica e liberatrice delle pesantezze burocratiche ed autoritarie. E' così che viene creandosi nel desiderio universale, e formulandosi nel sapere dei maestri un concetto uniforme della vita umana, della civiltà, del mondo, e che di conseguenza le finalità dell'operare umano cessano di essere contraddittorie ed avversarie, e che il faticato travaglio dei popoli evita la disillusione o la decadenza finale del progresso troppo maturo e cosciente. E' così che l'uomo avverte la propria fortuna quando la Provvidenza divina gli ha facilitato il compito di trovare una dottrina somma e vera e che gli ha dato, come sovrano vincolo di unità intellettuale, la fede: fides una.

Questo è meraviglioso. Nel momento stesso che l'anima nostra, ben cosciente della propria insondabile e incomunicabile solitudine avverte di essere attivata da uno stesso ausilio conoscitivo per immedesimarsi in un identico oggetto conoscibile da cui sono attivate altre anime, altre coscienze e avverte altresì che l'ineffabile ed indiscutibile sovrannità di questa conoscenza rende perfettamente

uniformi gli spiriti che vi aderiscono, comprende allora ch'è inaugurato un regno superiore.

E' il regno della carità umana. Ci si accorge che un intimissimo vincolo di fratellanza, il più profondo, il più spirituale, il più nobile, è stato stretto fra gli aderenti alla medesima fede, e che dalla unità della fede è nata l'assemblea delle anime che si chiama la Chiesa. Quelli che vogliono ricondurre l'unione religiosa fra gli uomini sul campo della simpatia caritatevole e della collaborazione morale prescindendo dalle differenze di opinione e di fedi, sono, davanti a questa scoperta, così semplice ma così luminosa, convinti d'inutile sforzo, o di precario risultato.

E ciò che accresce l'ammirazione di tanto fenomeno spirituale si è che tale coincidenza di pensiero non è ottenuta per via di contratto, di rinuncia, o di compromesso con cui gli associati transigono fra di loro su una porzione dei propri diritti spirituali e cercano con il tributo così estorto di costituire un patrimonio comune di credenze e di pensiero, come capitale indispensabile per realizzare una qualsiasi convivenza; ma è ottenuta prima per dono totale di sé a una Ragione infinitamente superiore, verace ed infallibile, dono quindi non umiliante; e poi per acquisto gratuito d'un immenso tesoro di verità che viene dalla Sapienza di Dio e da quella, ormai senza riserva elargita, di tutti i fedeli. Il condominio della verità rende quindi parimenti ricchi i piccoli ed i grandi intelletti: quelli più disposti ad entrare nella società benefica della Verità, questi più atti a goderne le inesauste bellezze.

G. B. MONTINI

comunione ecclesiale

fratelli». Pietro dovrà dunque sostenere gli apostoli stessi.

3. Infine il grande testo di S. Matteo, di cui trascriviamo i due vers. principali, 16, 18 e 19: «Ebbene, anch'io dico a te: Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai sulla terra resterà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra resterà sciolto nei cieli». Pietro è la roccia, il fondamento sul quale Cristo si appresta a costruire, come un edificio, la sua Chiesa, e le porte dell'Ade, cioè secondo alcuni le potenze della morte, o più sicuramente secondo altri le potenze del male, non prevarranno contro di essa. Quale prerogativa, quale dono potranno fare di Pietro un fondamento? Ce lo dice il versetto seguente: egli riceverà il potere delle chiavi sul Regno. Attraverso Pietro, più profondamente di Pietro, Cristo resta la roccia, il fondamento (Atti 4, 11), cioè «Colui che ha la chiave di Davide, colui che apre e nessuno chiuderà, chiude e nessuno aprirà» (Apoc. 3, 7). In entrambi i casi, ci preme sottolinearlo, nel primo con riguardo a Pietro e nel secondo con riguar-

do a Cristo, vi è equivalenza tra colui che è il fondamento e colui che possiede le chiavi.

b) Il privilegio di Pietro concerne la struttura della Chiesa

Ci troviamo qui di fronte alla struttura stessa, alle fondamenta giurisdizionali della Chiesa. Gesù invia Pietro contro gli assalti delle potenze dell'inferno. Egli afferma che essa sarà fondata sul privilegio dato a Pietro di detenere sovraneamente le chiavi del Regno, di pascere sovraneamente le sue pecore. Se la Chiesa dura, due ipotesi sono possibili:

Essa conserverà la struttura che le ha dato Cristo. Allora, quando la persona di Pietro morirà, la missione di Pietro continuerà. E ciò che si intende esprimere quando si dice che il potere sulla Chiesa universale era dato a Pietro come un privilegio personale che doveva passare ai suoi successori, in persona propria, non solum pro seipso, sed pro omnibus successoribus suis. Questa è la soluzione cattolica.

Oppure la Chiesa si darà una struttura diversa da quella datale espressamente da Cristo. Ciò suppone una catastrofe, come se, per esempio, essa ri-

nunciassero alla carta costitutiva che gli apostoli le hanno dato nella Scrittura. (La Scrittura appartiene infatti alla struttura attuale della Chiesa; ciò che non le appartiene più è il potere apostolico di scrivere la Scrittura canonica, potere che apparteneva alla struttura della Chiesa in divenire, e che è scomparso insieme agli apostoli). Questa catastrofe si produrrà alla morte di Pietro. O addirittura prima. Si tenterà di spiegarci in che modo. E qui si collocherà, dopo tante altre, l'iniziativa di Cullmann. Essa si presenta come una costruzione storica in grande stile. Un istante ancora prima di affrontarla.

c) *Il privilegio di Pietro è un potere transapostolico, giurisdizionale, di fondare attualmente la Chiesa, ed è quindi duraturo*

Abbiamo appena definito la posizione cattolica. Essa è semplice. Contro di essa sono state alzate nuvole di polvere. Esse dissipano non appena si cerca di rendere alle parole di Gesù il loro vero significato: ma sempre alla condizione di credere che Gesù è infallibile, che egli è Dio. Insisteremo su quattro punti: è il privilegio di Pietro semplicemente apostolico? in che direzione si esercita? in che senso fa da fondamento alla Chiesa? è, o no, conferito in perpetuo?

1) Consideriamo, nella missione degli apostoli, il carisma straordinario, passeggero intrasmissibile che è dato loro affinché lavorino a costruire la Chiesa, *respectu ecclesiae in fieri*, per porne le fondamenta su Cristo. Questo carisma abilita gli apostoli ad essere i testimoni oculari della morte e della risurrezione di Cristo, a completare il deposito della rivelazione cristiana e a consegnarlo nelle Scritture ispirate, a intraprendere delle missioni, fondare delle chiese locali e inserirle nella Chiesa universale. Questo carisma apostolico è comune a tutti gli apostoli, e quindi anche Pietro lo possiede.

Ma Pietro riceve inoltre un privilegio che lo innalza, per un aspetto, sopra gli altri apostoli; un privilegio quindi, *transapostolico*. Ne consegue che si potranno considerare gli apostoli tanto come *apostoli* o *legati* di Cristo — e sotto questo profilo appariranno sostanzialmente uguali; quanto come *membri del gregge di Cristo*, da lui affidati a Pietro: e sotto questo aspetto essi sono ineguali a Pietro, *vicario* di Cristo: «Simone di Giovanni, mi ami più di questi? Gli dice Pietro: Sì, Signore, tu sai che t'amo! Gli dice Gesù: Pasci i miei agnelli» (Giov. 21, 15).

2) Qual è il contenuto del privilegio transapostolico di Pietro? Da che punto di vista, in che direzione Pietro supera gli altri apostoli? Non dal punto di vista della testimonianza da rendere alla risurrezione di Cristo, né da quello del deposito rivelato da completare e consegnare nelle Scritture ispirate. Una superiorità essenziale non è possibile che nella terza direzione, quella della giurisdizione. E di quale superiorità potrà trattarsi? Non ne rimane che una, e la si scopre al primo sguardo: in assenza di Cristo risalito al cielo, Pietro può diventare il centro visibile di coordinazione della Chiesa universale; nella quale tutte le chiese locali fondate dagli apostoli devono essere inserite. Poiché la Chiesa universale, che è la Sposa di Cristo, il Corpo di Cristo, è una non già di unità federativa, ma organica e mistica. «La Chiesa di Dio che è a Corinto», dice S. Paolo (I Cor. 1, 2; II Cor. 1, 1). Alla domanda che abbiamo

Un grande teologo

Charles Journet, nato a Ginevra nel 1891, ha studiato a Ginevra e Friburgo. Direttore di «Nova et Vetera» dal 1926, professore al Grande Séminaire di Friburgo; cardinale dal 22 febbraio del 1965; morto nel 1975. Tra le sue opere più importanti ricordiamo: *L'Eglise du Verbe Incarné* (1941-1951) e *Conoscenza e Inconoscenza di Dio* (edito in Italia da Comunità nel 1941).

posto bisogna rispondere senza esitare: il privilegio transapostolico di Pietro si esercita nella giurisdizione; esso ha per contenuto il *primato giurisdizionale sulla Chiesa universale*. E questo è precisamente ciò che dicono i testi. In assenza di Cristo, Pietro è colui che visibilmente, ad esclusione degli altri, sarà il pastore del gregge di Cristo, colui che visibilmente, ad esclusione degli altri, deterrà il potere delle chiavi sul Regno (Giov. 21, 15; Matt. 16, 19).

3) In che senso il privilegio transapostolico giurisdizionale di Pietro gli consentirà di fare da fondamento alla Chiesa?

Ripetiamolo ancora una volta: grazie al suo carisma semplicemente *apostolico*, ch'egli ha in comune con gli altri apostoli, Pietro poteva fondare la Chiesa rendendo testimonianza della morte e della risurrezione di Cristo; completando il deposito della rivelazione cristiana e consegnandolo parzialmente nelle Scritture ispirate, che saranno fino alla fine del tempo la carta e lo statuto normativo dei cristiani; intraprendendo delle missioni, costituendo delle chiese locali e inserendole nella Chiesa universale. Questo era il carisma apostolico destinato a edificare la Chiesa, *respectu ecclesiae in fieri*.

Ma Pietro riceve inoltre da Cristo un privilegio *transapostolico* che farà di lui, e di lui solo, il fondamento della Chiesa in un altro senso, sotto un aspetto nuovo. Quale sarà questo aspetto nuovo? Vediamo ciò che avviene nell'ordine naturale. Si può fare da fondamento a una società, a un regno, col radunarne i membri, col dargli la carta costituzionale e gli statuti, coll'imprimergli il suo orientamento iniziale. In questi casi si fonda quel regno quanto alla sua produzione, al suo divenire; se esso è destinato a durare, lo si sa fondato, diciamo, *geneticamente, orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato*. E si può fare da fondamento a una società, a un regno, con l'essere portatori dell'ordine giurisdizionale di cui esso vive. In questo caso si fonda quel regno alla maniera del sostegno, della roccia vivente su cui esso riposa attualmente; se esso è destinato a durare, si continuerà a fondarlo, diciamo, *attualmente, verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente*. Passiamo adesso dall'ordine delle società e dei regni naturali all'ordine della Chiesa, al Regno di Cristo. Gli apostoli, grazie al loro carisma *apostolico*, fondano questo Regno *quanto alla sua produzione, al suo divenire*, e se esso è destinato a durare, lo fondano *geneticamente, orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato*. Ma

è in virtù del carisma giurisdizionale *transapostolico*, dato a lui solo ad esclusione degli altri apostoli, che Pietro, in altro senso, fonda il Regno; egli lo fonda, non quanto alla sua genesi, al suo divenire, ma *quanto al suo presente*; con l'essere il portatore dell'ordine giurisdizionale divino di cui vive attualmente quel Regno, con l'essere la roccia vivente su cui riposa quel Regno; e se quel Regno è destinato a durare, Pietro lo fonderà *attualmente, verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente*. Altro è fondare il Regno quanto alle sue radici nel passato: per esempio dandogli le Scritture; altro è fondare il Regno quanto alla sua permanenza nel presente, con l'essere la rupe vivente su cui riposa la sua unità organica divina. In questo secondo modo Pietro, visibilmente, in qualità di vicario di Cristo assente, fonda la Chiesa *come una roccia che si sposta insieme ad essa*. E attraverso Pietro più misteriosamente di Pietro, Cristo è a sua volta una rupe vivente, dalla quale scaturiscono le acque vive, e che, secondo l'ardita immagine di S. Paolo, si sposta nello spazio e nel tempo per accompagnare il suo popolo: « Voglio che lo sappiate bene, o fratelli: i nostri padri... tutti bevvero la medesima bevanda spirituale; bevevano infatti *ad una roccia spirituale, che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo* » (I Cor. 10, 14). Si rileggano in questa prospettiva le parole di Gesù sulla missione unica di Pietro come fondamento della sua Chiesa, clavigero e intendente del suo Regno, pastore delle sue pecore: « Ebbene, anch'io dico a te: Tu sei Pietro e su questa pietra

io edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'Ade non prevarranno contro di essa » (Matt. 16, 18). « A te darò le chiavi del regno dei cieli » (Matt. 16, 19). « Simone di Giovanni, mi ami più di questi?... Pasci i miei agnelli » (Giov. 21, 15). Ecco quello che noi chiamiamo il privilegio *transapostolico* giurisdizionale, in virtù del quale Pietro fonda la Chiesa, non più orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato, ma verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente.

In altre, brevissime, parole: si può fondare un edificio alla maniera *dell'operaio che posa le fondamenta*: egli può morire e l'edificio continua a sussistere. Egli fonda l'edificio episodicamente, quanto alla sua apparizione nel passato.

E si può fondare un edificio alla maniera *delle fondamenta sulle quali riposa il peso della costruzione*: significa fondarlo strutturalmente, attualmente, quanto alla sua permanenza nel presente.

Tutti gli apostoli hanno lavorato a fondare episodicamente la Chiesa nel primo modo: è questo il loro privilegio *apostolico*.

A Pietro soltanto è detto ch'egli è la rupe sulla quale riposerà una Chiesa attaccata senza tregua dalle potenze dell'inferno. Ciò esprime abbastanza nettamente che egli fonda la Chiesa strutturalmente, nel secondo modo: è il suo privilegio *transapostolico*.

4) La nostra ultima domanda era: è, questo privilegio, dato a Pietro in perpetuo, o perché si estingua con lui? E' esso dato a Pietro solo per lui, *solum*



A GIOVANNI BATTISTA MONTINI QUATTRO VOLTE VENTENNE

pro seipso; oppure gli è dato anche per i suoi successori, in se et in persona ecclesiae? I protestanti dicono a questo punto che né la nozione della durata né la nozione dei successori si ritrovano nei testi. Rispondiamo anzitutto, che se la nozione della durata ne fosse davvero completamente assente, non si potrebbe certo dire che il privilegio di Pietro è trasmissibile; ma non si potrebbe nemmeno assicurare che esso è intrasmissibile. Sarebbe altrettanto arrischiato scommettere per il sì come per il no. Ma se il privilegio dato a Pietro da Gesù è non già il carisma apostolico di fondare la Chiesa orizzontalmente, quanto alle sue radici nel passato, ma il carisma transapostolico di fondare la Chiesa verticalmente, quanto alla sua permanenza nel presente, diventa subito chiaro che nel pensiero di Gesù esso deve durare quanto la Chiesa, e che il fondamento deve durare tanto quanto l'edificio. La nozione di durata e di successione non si trova contenuta nei testi esplicitamente, ma implicitamente e in tutta verità. Essa è implicata necessariamente nella natura stessa del privilegio di Pietro, non appena questo appare fondare la Chiesa quanto alla sua permanenza nel presente, diciamo non appena esso appare come un privilegio strutturale nel presente. Ed anche la Sacra Scrittura è strutturale nel presente; ma il privilegio di poterla scrivere non è strutturale nel presente della Chiesa, nel conservarsi della Chiesa, nel fieri della Chiesa. Ciò posto, sarà necessario ragionare come noi l'abbiamo fatto qui sopra: o la Chiesa conserverà la struttura che Cristo le ha dato: e allora il privilegio di Pietro è ad essa sincronico, è dato a Pietro *in persona ecclesiae*, è trasmissibile. Oppure il privilegio di Pietro non è trasmissibile, non è sincronico alla Chiesa, e allora la struttura che Cristo solennemente le aveva dato crollerà. E' inutile dire che è possibile ragionare in questo modo solo se si continua a credere che Cristo è colui al quale «ogni potere è stato dato nel cielo e sulla terra» e che Egli non ha ignorato lo svolgimento dei tempi che vanno dalla sua risurrezione al suo ritorno, dalla Pentecoste alla Parusia.

d) La dottrina del Concilio Vaticano I sul primato di Pietro

Abbiamo noi reso abbastanza manifeste le fondamenta evangeliche dell'insegnamento cattolico sul primato di Pietro? Ci pare di sì. E infatti, la dottrina della Costituzione vaticana *De Ecclesia Christi* deriverà spontaneamente, nei suoi tratti principali, da questi semplici dati.

Il Prologo ricorda il disegno di Cristo di rendere perpetua l'opera della nostra redenzione edificando la Chiesa, nella quale, come nella casa del Dio vivente, tutti i fedeli saranno uniti dal legame di una sola fede e di una sola carità. Donde la grande preghiera di Cristo perché tutti siano una cosa sola, non soltanto gli apostoli, ma anche coloro che sulla loro parola crederanno in lui. Il Padre l'ha inviato, e lui a sua volta invia gli apostoli, volendo che vi siano nella Chiesa dei pastori e dei dottori fino alla consumazione del tempo. Per assicurare nell'episcopato l'indivisione, e

nei fedeli l'unità della fede e della comunione, egli mette a capo degli altri apostoli S. Pietro, che sarà il principio e il fondamento visibile di questa doppia unità. Il Concilio tratta in seguito dell'istituzione del primato, della sua perpetuità, della sua natura, del magistero infallibile.

Dalle parole di Matt., 16, 18-19, e di Giov., 21, 15-17, risulta che Pietro «è stato costituito, dal Cristo Signore, principe di tutti gli apostoli e capo visibile di tutta la Chiesa militante». Ciò che Cristo ha stabilito per il bene della Chiesa, egli lo manterrà fino alla consumazione del secolo; ed è quindi «per istituzione di Cristo, e per diritto divino, che Pietro avrà in perpetuo dei successori per quanto riguarda il suo primato».

Questo primato consiste nel «potere giurisdizionale plenario e supremo sulla Chiesa universale», che, lungi dall'eliminare il potere giurisdizionale proprio dei vescovi, vale proprio, analogamente al potere regale di Cristo, a sostenerlo e a sopraelevarlo.

Questo potere giurisdizionale comprende, tra le altre funzioni, quella di insegnare, e dal momento che esso deve fondare la fede di una Chiesa infallibile, contro la quale le porte dell'inferno non possono prevalere, è chiaro che esso, in certe circostanze solenni, deve poter insegnare infallibilmente, non certo per portare delle rivelazioni nuove, ma per esporre fedelmente il deposito rivelato una volta per tutte dagli apostoli: «Il pontefice romano, quando parla solennemente *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo al suo incarico di pastore e dottore di tutti i cristiani, definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, la dottrina in materia di fede e di costumi che deve essere accolta dalla Chiesa universale, gode, grazie all'assistenza divina che gli è stata promessa nella persona di S. Pietro, di quella infallibilità di cui il divino Redentore ha voluto munire la sua Chiesa quando essa definisce la sua dottrina in materia di fede e di costumi; e perciò tali definizioni del pontefice romano sono irrimediabili di per se stesse, e non in virtù del consenso della Chiesa». Esse sono irrimediabili a causa dell'assistenza di Cristo al suo vicario, non a causa del numero né della volontà generale; il consenso della Chiesa è sempre presente, non già per fondarle, ma per accompagnarle.

E' un fatto significativo: dove si trova ancora, oggi, in Occidente, la fede nell'infallibilità della Chiesa, nell'infallibilità della Scrittura stessa? Sempre più chiaramente una parentela segreta viene manifestandosi da un lato tra la fede nell'infallibilità della Scrittura, nella sua ispirazione divina, nella sua inerranza, e, dall'altro, la fede nell'infallibilità del primato di Pietro.

da CHARLES JOURNET, *Primauté de Pietre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Colman-Paris, Ababia, 1953, tradotto e presentato in italiano insieme ad altri saggi di diversi autori dal Mulino di Bologna nel 1965 (1968²).

Una proposta del «movimento per la vita»

Contro una logica di morte

Recentemente si è notato un graduale disinteressamento alle vicende del problema-aborto, che è coinciso con l'inizio della sua fase parlamentare. Sembrerebbe proprio il caso di dire che tutta la questione, sul piano dell'interesse pubblico, sia prematuramente abortita; il dibattito che sentiamo svolgere attualmente, verte su temi che per la gravità del momento riguardano in maniera diretta e drammatica la stabilità del nostro assetto sociale. Per forza di cose, l'attenzione rivolta all'aborto è piuttosto scemata, e la discussione intorno ad esso è passata in secondo piano, come si può ben notare osservando la scarsa attenzione prestata dagli organi di informazione e dall'opinione pubblica in genere. Nonostante questa disaffezione, ci sembra tuttavia di poter riscontrare almeno due motivi per non trascurare un'attenta riflessione sul problema.

Il primo deriva dalla presenza in parlamento di una proposta di legge, la cui sostanza sembra non soddisfare affatto nessuna delle forze che si sono impegnate nel problema, sia di parte abortista che di parte contraria. E' evidente come in queste condizioni si corra il rischio di varare una legge frutto unicamente d'uno stirato accordo tra le forze politiche, e del tutto incapace di un contenuto positivo ed efficace per intervenire nel concreto. Se ciò dovesse avvenire, non solo l'intervento legislativo perderebbe ogni significato, ma si comprometterebbe anche ogni altro futuro intervento, perché l'aborto diverrebbe problema di dimensioni sempre più vaste e gravi. Un secondo motivo valido per non perdere di vista la questione, che dovrebbe essere particolarmente convincente specie per chi si riconosce nell'ispirazione cristiana, viene proprio dall'analisi della realtà contemporanea. Infatti chi considera il profondo dissesto della nostra società come non dipendente da fattori occasionali o congiunturali, ma radicato più profondamente, in una crisi che si propone piuttosto come perdita d'identità di una civiltà, con il conseguente misconoscimento dei valori che le sono propri, costui non potrà dichiararsi agnostico verso il valore principale, sintesi di tutti gli altri, il valore della persona e della sua vita. Ed allora impegnarsi nella ricer-

ca di una soluzione più umana al problema dell'aborto, assume direttamente il significato di un impegno per restituire all'uomo la sua posizione centrale nell'organizzazione sociale e nelle istituzioni.

Questa è la ragione per cui assume un'importanza particolare la proposta di legge di iniziativa popolare che da poco tempo è stata presentata dal Movimento per la vita, costituitosi a Milano il gennaio scorso, «allo scopo di sostenere e promuovere la vita in tutto l'arco del suo sviluppo».

Questa proposta va sotto il nome di «accoglienza della vita umana e tutela sociale della maternità» e si pone in uno spirito di «servizio al Parlamento ed al popolo», come elemento di sereno contributo alla discussione in corso nel Paese. Come iniziativa popolare, essa non si pone in polemica con le attività svolte in tal senso dai partiti, ma tende piuttosto ad esprimere una sensibilità presente in molte persone rispetto ad un tema che si trova compiutamente espresso là dove la Costituzione dice «la Repubblica italiana tutela la vita umana sin dal concepimento». Ed il riconoscimento al nascituro di una dignità assoluta ed un posto, in quanto persona, nella comunità sociale, comporta necessariamente che tra i compiti dello Stato ci sia soprattutto quello di favorire l'accoglienza della vita umana nascente. Questa accoglienza va ben al di là d'una posizione difensiva rispetto al problema dell'aborto, ponendosi in una prospettiva più completa e globale di attenzione e cura della partoriente e del partorito sotto tutti gli aspetti, psicologici, sociali ed economici. La proposta parte dalla convinzione che il maggior numero di aborti non ha la sua causa in circostanza limite — violenza carnale, pericolo per la donna, rischio di malformazione per i figli — ma avviene per altri motivi, fondati da un lato su difficoltà economico-familiari, e dall'altro su una crescente demissione di responsabilità di fronte al valore della vita umana, sempre più spesso subordinato a motivazioni utilitaristiche ed egoistiche. La bozza di legge si trova pertanto ad agire su piani distinti: il primo formato di interventi a carattere economico-sociale per garantire la gratuità dell'assistenza sanitaria — parto, de-

genza ospedaliera, ecc. —, asili per gestanti che vogliano tenere nascosta la loro maternità ed infine la costituzione di un Fondo nazionale per la tutela della vita. Il secondo aspetto riguarda invece interventi di carattere educativo sul tema della procreazione responsabile.

Un altro dato emergente con particolare rilievo dalla proposta del Movimento è relativo alle pene per il reato di aborto. Conservazione infatti il carattere illecito, si sono però introdotte delle varianti derivate dal taglio «positivo» che la proposta viene ad assumere. La principale novità introdotta è data dall'estensione del perdono giudiziale dal caso di gestanti minorenni, a quello più vasto di tutte le situazioni in cui un duro intervento penale sarebbe sproporzionato rispetto alla drammaticità della situazione oggettiva in cui si verrebbe a trovare la donna dopo un aborto.

A questo provvedimento corrisponde però un aggravamento delle pene sanzionate a chi provoca un aborto senza essere abilitato all'esercizio della professione medica, ed inoltre a coloro che sfruttano questa difficile condizione della donna unicamente ed esclusivamente a fini di lucro.

Si vede dunque come questa proposta di legge di iniziativa popolare si ponga nei termini di una ferma e decisa lotta al diffondersi della pratica abortiva intesa come soluzione a contraddizioni d'ordine sociale oppure economico, tentando piuttosto la via, senz'altro più complessa, di un intervento più completo che risolva le difficoltà annesse alla maternità e promuova un reale sviluppo umano della persona, sin dalla sua condizione di nascituro.

Inoltre questa proposta si oppone altrettanto decisamente a chi considera l'ottenimento di una legge sull'aborto che lo legalizzi o liberalizzi, come un'irrinunciabile tappa sul cammino del progresso umano, considerandolo come un vero e proprio diritto che va a completare le libertà dell'uomo; a questa tesi essa ribatte che l'esaltazione del valore della morte, mai, in nessun caso potrà dirsi un fat-

Gianluca Salvatori

(continua a pag. 21)

Un convegno sull'università

Ma basta un nuovo movimento?

L'atteggiamento con cui, al convegno di Ariccia del PCI sull'università e per un nuovo movimento, si è guardato ai problemi della riforma universitaria è in stretto rapporto con le conclusioni del recente convegno dell'istituto Gramsci sulla condizione giovanile, con l'esigenza cioè di opporsi alla disgregazione ma di comprenderla, di darle risposta in modo organico e consapevole: la scuola e l'università sono, in questo senso, terreni centrali, sia come potenzialità positive che come implicazioni negative.

Nell'intento di inserire organicamente il progetto universitario nell'analisi della società, il tema del recupero di un progetto, di un'idea di università, in rapporto inscindibile ad un progetto sociale, è stato il tema di partenza. Su questa base si è rilevata, indicandola come terreno di intervento, la contraddizione fondamentale in cui si trovano la scuola e l'università con l'acquisizione degli attuali caratteri di massa, alla quale non ha corrisposto una ridefinizione di ruoli. Non è più sufficiente, si è detto, insistere solo nella difesa dell'aspetto quantitativo del problema, si richiede un suo esame più approfondito. Le stesse spinte alla scolarità di massa hanno origini diverse, c'è quella popolare ma anche quella di tipo neo-capitalistico; è necessario quindi discernere le caratteristiche qualitative che l'università di massa deve assumere, non alimentarne la contraddizione agendo solo in difesa della scolarità ma operare anche dal lato degli sbocchi, della programmazione, del mercato del lavoro. Il recupero di una «qualificazione di massa» è il tema che ha guidato il convegno, nella consapevolezza che in caso diverso rischia di acquistare credito la tesi di chi considera inconciliabili i due aspetti; che siano frange autoritariste o gli «autonomi», che si punti ad un ri-

torno elitario o ad una riduzione dell'università a sede di reclutamento di milizia politica, i risultati sono ugualmente pericolosi. L'università, ha sottolineato Occhetto nell'introduzione, può essere anche centro di aggregazione politica solo se svolge la sua funzione, che è di istituzione culturale («se una fabbrica non funziona non aggrega assolutamente nessuno»).

Questo carattere «di massa e qualificato» presuppone dunque una radicale ridefinizione in rapporto alla nuova funzione, un nuovo progetto di università, una nuova idea di cultura. E' il tema stesso della possibilità della libertà e della cultura in una società di massa, che non può essere risolto con ritorni reazionari o romanticamente pre-capitalisti, né alimentando le contraddizioni presenti, ma richiede di essere affrontato guardando in avanti, comprendendo le tendenze oggettive.



Pur non potendo valutare che positivamente questo sforzo di fondare più ampiamente una strategia di riforma, specie nella paradossale assenza di un dibattito politico qualificato su questi temi, è proprio sull'esigenza di ridefinire idea di cultura e funzione dell'università che è opportuno porsi alcuni interrogativi: sarebbe stato desiderabile, cioè, che il convegno facesse un po' più di chiarezza sui concreti contenuti progettuali di queste indicazioni, visto il loro carattere non meramente tecnico, ma dalle profonde implicazioni ideali e culturali; non per velleità di riportare tutto al dibattito astrattamente ideologico, ma perché senza chiarire il senso e le linee di attuazione del progetto di «università qualificata e di massa» questo concetto può divenire tensione costruttiva dalle grandi potenzialità, ma anche restare tenta-

tivo di circostanza di salvare la capra e i cavoli. Al convegno non sempre si è riusciti ad uscire dal dilemma.

Il contenuto fondamentale della nuova ipotesi di università e cultura è il nuovo rapporto che va instaurato tra cultura e professionalità; problema, questo, non solo delimitato all'università ma che investe la questione degli sbocchi della secondaria superiore, della professionalità intermedia e della rivalutazione del lavoro manuale, dei rapporti di produzione. Ora, è proprio su questo concetto di cultura che è necessario far luce (e l'indeterminatezza di alcune proposizioni non facilita il compito); dando per scontate una serie di posizioni ormai acquisite (rivalutazione del lavoro manuale, rapporto più corretto col mercato del lavoro, ecc.), è da precisare, in tale tensione programmatica, quel che è indicazione tecnica o politica di obiettivi da raggiungere, e quel che è più ampia concezione fondante. E in particolare: in una delle relazioni si è indicato come punto centrale la lotta alle caratteristiche attuali della cultura: il disprezzo del lavoro manuale e del sapere tecnico, il carattere complementativo e verbale della cultura separata dalla prassi, il suo carattere individuale. Affermazioni che, se considerate come indicazione dei gravi scompensi da superare, sono da condividere largamente, e anzi non se ne può prescindere: ma che in quanto poste, in pratica, come unico contenuto rischiano di configurarsi come avallo di una concezione della cultura come legata unicamente alla professionalità ed alla prassi immediate. A parte il disaccordo di fondo, questo tipo di posizione si scontrerebbe anche con la contraddizione di fatto di «un sistema industriale che produce più cultura di quella che può assorbire

nei rami intellettuali della divisione del lavoro», come è stato detto al convegno.

Se dunque la via d'uscita sta in «una nuova combinazione di lavoro intellettuale e manuale», il problema è di riconoscere alla formazione culturale un ruolo più ampio, e cioè, anche in rapporto alla qualificazione professionale, quello di messa in grado di orientarsi criticamente e con punti di riferimento nell'arco del proprio settore professionale, evitando automatismi ormai impossibili. Questo significa che nella «rifondazione» della cultura universitaria la risoluzione degli scompensi e dei distacchi reali acquista senso solo se inserita in una presa in considerazione dei termini più globali, in un interrogarsi su di essi.

Lo stesso discorso si ripropone e si verifica in merito al ruolo dell'intellettuale e dell'università in rapporto alla società. Dire che la riforma universitaria deve essere in stretto rapporto con la strategia di trasformazione del paese, che bisogna «portare nell'università il progetto storico della classe operaia», significa rivendicare un rapporto corretto con la realtà sociale, abbattere le torri d'avorio, o proclamare l'organicità ad un preciso progetto politico? In che modo si pensa di garantire la funzione dell'intellettuale di coscienza critica, e quindi «impegnata» ma anche autonoma? Sono problemi che restano aperti, e non giova al loro chiarimento la scarsa traduzione in linee concrete.

Il tema ricorre riguardo alla posizione assegnata al docente nel dipartimento: e se siamo d'accordo con la dichiarazione «non libertà dall'impegno ma libertà nell'impe-

gno», dobbiamo comunque rimandare il giudizio di merito ad una auspicabile specificazione in termini più concretamente progettuali. Che significa infatti dire che «si vuole consentire una più piena libertà del singolo e realizzare le condizioni di una collegialità e verifica collettiva», se non giustapporre due affermazioni dialetticamente opposte, senza dare la necessaria sintesi politica?

La direzione fondamentale del convegno, comunque, è stata quella di saldare organicamente il progetto di riforma, dato il suo ruolo di riagggregazione sociale, allo sbocco operativo della creazione di un nuovo movimento di massa degli studenti, visto come recupero al processo politico di rinnovamento di settori giovanili che rischiano la emarginazione o il ripiegamento qualunquistico. Riguardo a questo movimento, «autonomo e di massa», il rischio di aggregazioni unanimistiche di fatto legate ad una forza politica ben precisa si è fatto sentire con forza. Lo stesso Occhetto ha affermato, nella relazione iniziale, che il movimento «deve essere guidato da una medesima vocazione politica, deve inserirsi nel progetto storico della classe operaia», e che è necessario «prendere le mosse da una esperienza unificante, consapevolmente voluta, guidata, organizzata e stimolata», mentre nelle conclusioni ha in parte fatto marcia indietro, chiarendo che «ci proponiamo di costruire un nuovo movimento e non il nostro movimento». Questo testimonia le contraddizioni in cui ci si dibatte ancora, la comprensione, da un lato, che la riagggregazione del tessuto sociale non può avvenire semplicemente su una linea di par-

tito ma richiede momenti autonomi di organizzazione e rappresentanza, e l'esigenza, dall'altro, di riportare alla propria sintesi politica le emergenze su cui va operata tale riagggregazione. Il tentativo di barcamenarsi su entrambi i fronti rischia di non riuscire a recepire le specifiche esigenze vive nella base giovanile, e rappresenta uno dei dilemmi principali delle forze politiche oggi.

Questo però significa che non basta limitarsi ancora una volta a criticare, giustamente, l'impostazione unanimitica, ma è necessario porsi in modo serio di fronte a bisogni che chiedono risposta. Non è da sottovalutare, in questo senso, la risposta a chi (democristiani e socialisti) ha avanzato (giuste) riserve sulle caratteristiche di questo movimento: quel che interessa — ha detto particolarmente D'Alema — non è la caratterizzazione «istituzionale» che il movimento deve assumere, ma l'apertura di un confronto sulle esigenze giovanili, l'innesto di un processo qualitativo che muti il segno del movimento delle nuove generazioni, nel rifiuto della violenza e nella partecipazione delle masse giovanili al processo democratico. Il fatto che questa impostazione sia poi resa ambigua dalla presenza trainante di una forza politica istituzionale in questa organizzazione autonoma, non fa che riproporre l'urgenza di un confronto con questi temi, l'apertura di un dibattito non solo specialistico, ma anche di base, nelle cose, da parte di realtà diverse e pluralistiche.

I temi del diritto allo studio, dei disagi e dei fuori-sede, dei servizi, degli alloggi, il dibattito sui contenuti e i compiti dell'università e la «crisi di motivazioni individuali e collettive» richiedono di essere ripresi con coerenza e coraggio non solo dalle forze politiche, ma dalle aggregazioni diverse esistenti nella università. Solo una vitalità veramente di base e autonoma e non indotta, su questo terreno, può permettere alle forze politiche di svolgere il loro ruolo di sintesi in modo corretto, e può contrapporsi alle minacce di disgregazione. L'esigenza di un nuovo «movimento» visto come orientamento pluralista alla partecipazione (e non istituzionalizzato come indicato nel convegno) fa tutt'uno coi problemi della riforma, e non può lasciare nessuno indifferente.

g.s.

Eugenio Gaiotti

(continua da pag. 19)

tore che contribuisca alla crescita della persona e della società. Ed è proprio agendo in questa direzione che il Movimento per la vita non si arresta affatto ad una posizione di pura contrapposizione verbale, ma si impegna nel concreto per tutelare la donna sia in quanto salute fisica che psichica. Ciò si è già attuato in alcune grandi città con l'istituzione di «centri di accoglienza e di difesa della vita», composti da personale volontario (due medici, un assistente sociale, tre cittadini tra i quali due donne); è questo

un modo per andare incontro alle gestanti in difficoltà ed oltre a questo di fornire pure un polo di attrazione per quanti siano interessati al problema della maternità.

La proposta non si pone di fronte all'aborto soltanto con lo strumento penale, ma cerca di fornire un contributo fattibile, che tenga particolare conto dell'aspetto di solidarietà richiesto da un problema come questo per la sua risolubilità, per evitare l'isolamento della madre in difficoltà e presentarle una reale alternativa alla inaccettabile scelta dell'aborto.

Intellettuali a convegno

Pifferi e torri d'avorio

C'era da aspettarselo, che questo convegno su «partiti e cultura in Italia», organizzato dal club Turati e dal PSI, non avrebbe mancato di dire qualcosa di nuovo. È noto infatti che lo sforzo di riflessione che il partito socialista va compiendo proprio in questi anni ha dato in campo culturale i suoi risultati più significativi: basti pensare al rilancio di *Monaoperaio*, alla recente uscita di *Critica Sociale*, alla vitalità che hanno sempre dimostrato gli intellettuali della cosiddetta «area socialista», vitalità, è stato ricordato al convegno, spesso conflittuale con gli apparati stessi di partito.

Bisogna dire, nonostante le buone premesse, che gli esiti sono andati anche al di là delle speranze, tanto che gli spunti raccolti sono in grado di costituire utile materiale in rapporto al nostro congresso sulla «politica culturale».

L'impostazione stessa del convegno si è rivelata abbastanza indovinata: non il problema degli intellettuali inteso come problema quasi di deontologia professionale, di rapporto cioè tra il singolo e i vari centri di potere, ma come problema dei rapporti concreti tra i centri di azione politica più significativi oggi, cioè i partiti, e le istituzioni culturali esistenti nella realtà: in tal modo, da un lato il tema veniva reso più puntuale, dall'altro si ricollegava al tema più generale del rapporto tra stato e società civile.

Pur così impostato, il convegno rischiava di invischiarsi nelle secche di un argomento dibattuto e consunto fino all'inverosimile. Dai tempi del *Politecnico*, ma forse anche da prima, gli intellettuali non hanno saputo più dire nulla di nuovo sul modo di impostare il loro rapporto col potere e la politica e si sono apparentemente chiusi in un vicolo cieco: o schiavi o diser-

tori, o pennivendoli o disimpegnati, o gramscianamente «organici» o incurabili utopisti, o chiusi nella torre d'avorio o condannati a suonare i «pifferi della rivoluzione». Naturale quindi che il punto di partenza del convegno fosse la ricerca di una «terza via». Terza via che, nella sua relazione iniziale, Bobbio ha efficacemente sintetizzato nella formula della «autonomia relativa». Certo, una formula è solo la individuazione di una strada da percorrere, e non la proposta di una soluzione definitiva; intanto però alcuni punti sono stati finalmente acquisiti.

Acquisito innanzitutto che gli intellettuali non hanno, in quanto tali, una specie di necessaria «vocazione all'opposizione», che li collocherebbe sempre e comunque non tanto «oltre», quanto addirittura «contro» il potere. Ancora una volta si ridarebbe così fiato ad una specie di corporativismo degli intellettuali, ma soprattutto si condannerebbe la cultura ad un perpetuo stato di impotenza e di sterile critica del presente, più che di progettazione del futuro. Vorrebbe dire — esemplifica efficacemente il numero di *Critica Sociale* — condannare gli intellettuali a creare circoli culturali alternativi per vincere lo squallore dei quartieri-ghetto delle grandi città, senza invece poter intervenire «a monte», per evitare che i quartieri-ghetto si creino. In tutti, quindi, era ben presente la convinzione che gli intellettuali non possono oggi non misurarsi col presente e coi problemi reali di trasformazione della società italiana.

Ma acquisito è stato anche il superamento della figura di intellettuale delineata da Gramsci, figura decisamente troppo limitata per chi crede che la società civile possa e debba oggi trovare articolazioni più complesse che non possono essere

sempre e solo riassorbite nelle istituzioni tradizionali.

Non che l'intellettuale non possa essere «organico» a qualche progetto di trasformazione politica, cioè non possa operare scelte di campo; ma non può — e qui sta il fatto più significativo emerso — essere organico ad un partito inteso gramscianamente come «guida intellettuale e morale della società». La ricerca dell'intellettuale ha un campo diverso su cui operare, quello della ricerca dei «fini» o della «concretizzazione dell'utopia», e deve perciò necessariamente trovare canali distinti da quelli del potere attraverso i quali farsi sentire. Lo stesso condirettore dell'*Unità*, Petruccioli, pur rilanciando l'invito del PCI alla cultura a «sporcarsi le mani», ha detto che la figura dell'intellettuale collettivo proposta dal PCI merita una revisione, perché bisogna ammettere che il problema dei rapporti tra l'intellettuale e il suo «sporcarsi le mani», deve e può trovare una soluzione anche al di fuori del partito.

Organico alla società civile e disorganico allo stato e al partito, l'intellettuale si fa quindi organizzatore del dissenso, ma anche del consenso, attraverso le articolazioni sociali e culturali che una società non oppressiva e chiusa deve poter offrire.

Certo l'immagine di questa società, così articolata, pluralista, democratica, di una democrazia «né corporativa né consociativa» come amano definirla gli intellettuali del PCI, è lontana dalla realtà italiana quanto il sole dalla terra: in una Italia dove, come ha rilevato il responsabile della sezione cultura Martelli, la quasi totalità dell'intervento culturale, (quasi tutta la scuola, tutta la RAI-TV, gran parte del settore dello spettacolo e così via) è gestita dallo stato e cioè dai par-

titi, e dove la stessa iniziativa privata è in gran parte dipendente dall'aiuto dello stato, parlare di canali autonomi di intervento culturale può sembrare vano. Ma ancora una volta si tratta di una direzione in cui lavorare.

Al partito, in questa prospettiva, rimangono due funzioni importanti. La prima è restare aperto alle sollecitazioni degli intellettuali, riuscire a canalizzare le loro intuizioni, dare concretezza politica ai loro interventi; e in questo senso il partito fa ancora «cultura» e non viene relegato ad un compito di pura e semplice occupazione del potere. In secondo luogo il partito deve farsi garante di questa «autonomia relativa» della cultura. Un ruolo quindi solo neutro e passivo di chi deve solo custodire le «regole del gioco»? Tutt'altro — ha risposto Federico Coen, direttore di *Mondoperaio* — perché oggi la prima minaccia all'autonomia della cultura non viene tanto dal preteso «egemonismo» di questo o quel partito, ma dall'industria culturale che appiattisce e mercifica ogni prodotto culturale, finalizzandolo al profitto e al potere. L'esempio della Germania dove si legge solo quello che il signor Springel decide è una spauracchio che deve far riflettere. Al partito quindi il ruolo di rompere questo gioco, di mantenersi sì all'interno delle sue competenze ma garantendo che al suo esterno, nella società civile, l'intellettuale possa trovare forme adeguate per esprimersi al di fuori dell'industria culturale: il pieno rilancio e la riqualificazione dell'università sono un potente strumento in questa direzione.

La funzione tutt'altro che passiva del partito emerge poi ancora più chiaramente quando ci si renda conto del fatto che superare la mercificazione della cultura vuol dire anche, bene o male, superare il capitalismo per andare verso un socialismo di tipo certamente nuovo: un socialismo dove la mano pubblica sappia anche ritirarsi, per dare spazio ai canali autonomi dove l'intellettuale si fa organizzatore libero di un dissenso e di un consenso critici.

Qui il discorso si amplierebbe a dismisura; ma mi sembra comunque importante che in rapporto al dibattito iniziato al Congresso Nazionale si tenga conto delle conclusioni, certo opinabili, ma comunque interessanti di questo convegno.

a. g.

Attualità di Newman

Ritrovare un'idea di università

L'opera del Newman è destinata a crescente interesse e consenso in tutti i suoi aspetti: al di là dello Essay in the development of Christian Doctrine (1845) e della Grammar of assent (1870), che sono i suoi lavori più noti. Non tarderà ad imporsi il Newman critico e storico dell'eresia ariana, mentre il teorico dell'università — l'autore di The idea of a university arricchito dall'esperienza di rettore dell'università cattolica di Dublino — è affiorato da alcuni anni, con netta evidenza, sulla superficie della pedagogia e della storiografia. Humboldt, Newman e Jaspers sono gli autori ai quali riferirsi, per trasformare in riflessione, in filosofia il proprio atteggiamento verso uno dei massimi problemi della società contemporanea. Senza il Newman, mancherebbe in questo campo un contributo recente della filosofia cristiana. Pubblicando l'anno scorso un'edizione italiana della Idea of a university, «Vita e pensiero» ha acquisito il merito di un'iniziativa, più che utile, illuminante.

Per Newman, come per Humboldt e, poi, per Jaspers, l'università è un'«idea»: la società e la storia non bastano a determinarla. Se la università deve collegare la vita del consorzio civile e la scienza, il tramite, il nesso è determinato dal pensiero, perché non può tradire il pensiero. La scuola universitaria è una struttura determinata da una teoria di che cosa siano la scienza e la scienza per l'uomo. E chi ne è l'autore? Anzitutto il singolo, che per vocazione riflette su questi problemi. Poi c'è la teoria d'una società in un dato tempo: essa nasce dalla dialettica tra tesi opposte e diverse. La teoria del singolo è nor-

mativa in senso filosofico, quella sociale tende ad esserlo in senso giuridico.

Fra i tre grandi autori, anzi teorici dell'università contemporanea — quattro, se mettiamo nel novero anche A.N. Whitehead —, il cardinale Newman è quello che più ne ha sentito il carattere di esperienza omogenea, unitaria. La filosofia di ogni scienza orienta gli specialisti — agli studenti che cominciano ad esserlo e lo saranno pienamente nelle professioni — verso problemi e principi comuni. Lo specialismo non può entrare nell'università — si dovrebbe dire, con una sottile distinzione: nell'idea della università — senza premesse di carattere generale, senza la sua metodologia e la sua storia. Allora c'è una trascendenza che compensa l'immanenza della specialità a se stessa, al suo oggetto, alle sue finalità produttive. Allora, ed è fondamentale, l'uomo universitario è soggetto attivo di libertà al servizio della verità. Concepita in questo modo, come teoria determinante del pensiero, coerente con l'essenza del pensiero, l'università acquista anche un'anima religiosa. Sarà, la sua, la religione, anzi la religiosità del pensiero, della verità per la quale è fatto, della responsabile libertà attraverso la quale il pensiero si costruisce e si esprime. Religiosità dell'uomo cercare e pensare, dell'esistenza di un essere che non si è fatto da sé e che ha questo come destino.

Tesi, parole lontane? Nient'affatto: esse sono la vita di ogni giorno, quando la vita vuole comprendersi, darsi un ordine e un fine, creare il sottile sentimento della gioia interiore. E sono tesi, parole vicine alla concretezza: sono il tramite fra l'idea, filosofica, e il progetto, stori-

co-sociale, dell'università. Certo, il progetto può usurpare quel che appartiene all'idea: in particolare, esso può sostituire la competenza operativa del laureato alla sua formazione teorica. Il progetto, senza il freno dell'idea, frammenta anziché unire. Noi dobbiamo tornare all'idea dell'università: come gli universitari cattolici fecero nel '52, acquistando un'originalità e un prestigio che durarono a lungo e dei quali torna la traccia ancor oggi.

Dovremmo impostare un lavoro organico, filosofico, e storiografico, un'idea della scuola universitaria, traducendo e commentando testi, presentando autori, trasponendo tutto in idee. Potremmo essere la coscienza di un mondo sordo alla voce profonda della ragione e, viceversa, gli interpreti di quel che è rimasto o è stato fatto, nelle università di tutto il mondo, in anni recenti.

Quel che non possiamo accettare, è che l'università venga sottratta al giudizio filosofico sul suo fine, la sua struttura generale, la sua relazione all'uomo. La crisi universitaria potrebbe essere, domani, crisi di tutto l'Occidente — il « mondo della scienza ». Le vie che si aprono dinanzi a un lavoro ispirato da una fede sono imprevedibili — le difficoltà, lo sappiamo, sono grandi, in seno alla riflessione e nel passaggio dal riflettere al fare.

Vincenzo Cappelletti

Errata Corrige

Per un errore tipografico, nell'articolo « Cultura e Università » pubblicato nel numero precedente, un brano è risultato spostato. L'articolo va letto come segue: il testo compreso tra « *ticità del sapere* » (pag. 15, II colonna, 26ª riga) e « *si ridurrebbe* » (pag. 16, I colonna, 22ª riga) va inserito dopo « *ancora una volta è la cri-* » (pag. 17, II colonna, 12ª riga). Ce ne scusiamo con i lettori.

Attraverso le pagine di de Lubac

« Ad una svolta dell'esistenza, quasi mezzo secolo fa, incontrai Pico della Mirandola. Era un giovanotto pieno di entusiasmo. Mi fece un bel discorso, un po' troppo affettato, che mi trasportò in un mondo straniero. La mia curiosità fu risvegliata. Ci rivedemmo. Presto diventammo amici. Ad ogni nuovo incontro, il suo modo di parlare si faceva sempre più austero e scoprivo a poco a poco che anche i suoi primi discorsi contenevano più saggezza di quanto non mi fosse sembrato in un primo momento.

Presto morì. Non potevo dimenticarlo. I miei viaggi mi misero in relazione con molti di quelli che l'avevano conosciuto, spesso meglio di me, avendolo ascoltato con più costanza e avendo esplorato più a fondo il suo ambiente. Nei depositi di libri della Città dove un giorno aveva suscitato scandalo suo malgrado, conversai con loro. Mi piaceva sentire parlare di lui. Alla loro scuola, che avrei voluto durasse di più, imparai molto.

Ciascuno aveva di Pico la propria immagine: ciascuno mi aiutava a scoprire i tratti che mancavano alla mia. Però mi succedeva spesso di oppormi. A dispetto di tutta la loro arte, proprio quelli che ammiravo di più, si erano talora, a mio parere, ingannati. Ho messo per iscritto tutte le nostre discussioni, molte delle quali si perdono un poco nella nebbia dei miei ricordi. Forse qualche lettore vi presterà interesse. Forse ne trarrà la convinzione che questo giovane amico di un tempo passato merita di occupare un posto d'onore nella galleria, lunga e varia, dei pensatori cristiani. Forse si domanderà anche se Giovanni Pico, signore della Mirandola e conte di Concordia, teologo laico, non possa ispirarci, ancora oggi, alcune opportune riflessioni ». Con questa suggestiva premessa l'ormai ottuagenario padre Henri de Lubac ci invita discretamente alla lettura della sua monografia sul pensatore rinascimentale, uscita in Francia nel 1974 presso Aubier e ora opportunamente presentata in Italia dalla Jaca Book nella traduzione di Giuseppe Colombo e di Adriano dell'Asta (*L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano

L'umanesimo

1977). Ci troviamo di fronte, come avverte Louis Bouyer nella presentazione, ad uno dei libri più eruditi ma nello stesso tempo più appassionati del grande maestro gesuita. Il fervore, l'impegno, l'eccezionale partecipazione umana alle cose studiate sono comprensibili solo alla luce dello scopo che il de Lubac si è prefissato: restituire alla purezza originaria la figura di un pensatore deturpato dal fraintendimento storiografico. Basti ricordare che l'*Histoire de développement culturel et scientifique de l'humanité*, pubblicata sotto il patronato dell'Unesco, nel 1968 affermava che « il dilettantismo della mentalità umanistica può avere un suo tipico rappresentante in Pico della Mirandola ». Un autore contemporaneo tutt'altro che sprovveduto come Myron Gilmore gli riconosce una « capacità da enciclopedista » mentre nel 1859 il positivista Pasquale Villari lo dipingeva come dotato di eccezionale memoria ma, ahimé, superficiale in tutto.

Chi è stato veramente Pico della Mirandola, al di là delle stolte minimizzazioni? Il razionalista impenitente, l'araldo di un cristianesimo spiritualista indifferente ai sacramenti e privo del senso del peccato, il banditore della libertà radicale dell'uomo, un precursore dei liberatori dell'umanità che consacra la morte di Dio attraverso la propria autodeificazione come ci è stato descritto da tanti autori, dal crudo Burckhardt allo sfumato Cantimori? Ma esegeti del genere devono porre necessariamente una frattura tra il periodo aureo e gli ultimi anni quando si avvicinò all'ambiente « piagnone » di Girolamo Savonarola in un crescendo ascetico e mistico. È lecita questa ricostruzione catastrofica a discapito di una visione organica e continuistica della vita inquieta di questo grande pensatore, morto ad appena trentun anni dopo aver stupito ed entusiasmato l'Europa intera? Nato nel 1463 aveva consumato la sua giovinezza in un inesausto pellegrinaggio a tutte le cittadelle del sapere: Mantova, Ferrara, Padova, la Firenze del Ficino e del Poliziano, la Sorbona parigina lo vedono, vero clericus vagans, viaggiare alla

integrale di Pico della Mirandola

ricerca insoddisfatta di scienza. Si introduce nello studio dell'aristotelismo scolastico e dell'averroismo, si occupa del pensiero arabo ed ebraico immergendosi nella Cabala, approfondisce gli studi patristici. A ventiquattro anni decide di sfidare, con la discussione a Roma delle sue novecento tesi (cui farà precedere la celebre *oratio de hominis dignitate*) l'intelligenza contemporanea. Ma l'ostilità curiale non glielo permette, fugge da Roma ma viene arrestato per ordine del papa, rilasciato per l'interessamento di amici potenti come Lorenzo il Magnifico torna a Firenze dove trascorre gli ultimi anni e vi muore, mentre Carlo VIII occupava la città mettendo fine all'indipendenza italiana.

De Lubac mette coraggiosamente in crisi tutte le interpretazioni tradizionali. Considera la sua vita come un'unità profonda percorsa da una maturazione intellettuale e da un approfondimento morale che procedono di pari passo. Non c'è stato dunque alcun brusco cambiamento di rotta nel pensiero di Pico: esso è invece progredito in un orientamento sempre più cristiano che gli permette di assorbire dalle provenienze culturali più diverse (dall'ermetismo alla Cabala) elementi che omogenizza in una sintesi coerentemente originale. All'affermazione della continuità organica nella vita del Pico corrisponde in de Lubac una revisione, peraltro storiograficamente già avviata, del rapporto tra Medioevo e Rinascimento. Non più la frattura netta e radicale che vi scorre Jacob Burckhardt (ed ebbe ragione il nostro Chabod a dire che la civiltà rinascimentale appare nell'opera del Burckhardt come « uno splendido fiore d'improvviso sbocciato in mezzo al deserto ») ma piuttosto la sotteranea solidarietà di motivi ed esperienze affermata dal Burdach. Nella sua opera *Dal Medioevo alla Riforma*, uscita nel 1893, dimostrò che l'organicità dello sviluppo storico non tollera manualistici salti o cesure e ravvisò la continuità in quella trepida attesa di *renovatio* purificatrice della Chiesa e della società che nutrì l'escatologismo medioevale e che, laicizzatosi, ispirò un nuovo

modello del mondo. Nulla di incoerente quindi nell'approdo pichiano al severo ambiente « piagnone » del profetismo savonaroliano in rotta con Alessandro VI Borgia.

Eppure il genio precoce di questo *enfant prodige* che fu Pico non ha avuto il tempo di esprimersi pienamente. Cosa sarebbe avvenuto se fosse divenuto quell'educatore, quella guida intellettuale che solo in parte seppe essere Erasmo? De Lubac fa così balenare la possibilità di un nuovo slancio del pensiero cristiano, capace forse di evitare lo strazio dello scisma. Ma non serve prolungare i sogni e i rimpianti. Ripercorrere oggi i passi del signore di Mirandola significa per de Lubac cercare risposta ai nostri problemi. L'umanesimo cristiano di Pico (e de Lubac rivendica con energia questo aggettivo), radicato nella Bibbia, nei Padri, in quell'esegesi medioevale così ben lumeggiata dal gesuita, rimane un grande progetto. Al centro di esso è l'uomo creatura di Dio e immagine del Padre, il valore eccezionale che ha assunto con il cristianesimo, la specificità della sua libertà che gli permette di scegliere, unica tra le creature, tra il bene e il male. Non è un caso che poco prima di morire si

sia dedicato ad una dura polemica contro quell'astrologia divinatrice in cui vedeva deterministicamente condizionata la libertà umana. E non è un caso che, come ha ricordato Eugenio Garin, le sue pagine siano riemerse dal passato dopo gli anni Trenta in Europa, quando la nuova barbarie nazista e stalinista, minacciava di sommergere il mondo. De Lubac ci mostra così la faccia nascosta, il volto perdente di quel Rinascimento che prevarrà, secondo Jacques Maritain, nell'esaltazione antropocentrica dell'uomo inaugurando la « tragedia dell'umanesimo ». Eppure le pagine troppo dimenticate di *Humanisme intégral* consentono con quelle di de Lubac nella proposta di una vera riabilitazione della creatura, possibile solo in Dio. Fino a che punto dunque quest'alba del Rinascimento sia rimasta incompiuta lo dimostrano i fatti di ogni giorno, la crisi di civiltà che attraversiamo. Ma il suo ideale non è utopia e de Lubac ce lo dice già dal sottotitolo dell'edizione francese: questo umanesimo è possibile, forse l'unico possibile per essere veramente umanesimo.

Paolo Vian



Non insabbiiamo il signornó

Sono passati più di 10 anni da quando, al grido di «fuori gli obiettori e dentro i generali» cominciarono le prime battaglie per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza. Da allora molta acqua è passata sotto i ponti: gli obiettori sono usciti dalle prigioni mentre una discreta parte di generali (quelli delle bombe di Milano e di Trento, quelli dei vari golpe ecc.) ci sono effettivamente entrati.

Certo a prima vista si potrebbe sospettare che, a parte questo andirivieni dalle patrie galere, di fatti radicalmente nuovi non ce ne siano stati ed in effetti un salto di qualità nel dibattito sulla questione dell'esercito, della difesa, e del militarismo non c'è stato. Fatto tanto più preoccupante se si pensa che proprio in questi ultimi anni le occasioni per chiederci seriamente «chi difende che cosa?» non sono certo mancate.

Pensiamo, tanto per fare qualche esempio, al terremoto in Friuli e al ruolo avuto dall'esercito nella ricostruzione, all'affare Lookheed — strettamente legato al tema dell'industria bellica e delle commesse militari — al libro bianco sulla difesa uscito quest'anno, al finanziamento straordinario delle forze armate varato silenziosamente l'anno scorso (1000 miliardi per ognuna delle 3 armi), ai famosi carri armati di «Kossiga» a Bologna, a tutto il dibattito sull'ordine pubblico, sull'uso delle armi, sulla violenza, nonché a quello più recente sulla bomba ai neutroni.

Se le occasioni c'erano, sono invece mancate all'appuntamento le forze culturali e politiche del paese che per radicata tradizione tendono ad ignorare la questione militare o per lo meno ad affrontar-

la in termini molto riduttivi; come cioè se i problemi fossero solo quelli di far cadere come «rami secchi» le parti più repressive dell'ordinamento militare, di garantire quel minimo di democrazia interna compatibile con una struttura militare, e di rompere l'isolamento delle forze armate dal resto della società per legarle alla crescita democratica del paese.

Nessuno ovviamente, vuol negare la serietà di questi obiettivi, anche se gli scarsi successi ottenuti in questa direzione e la situazione attuale del movimento interno alle caserme potrebbero dar adito a qualche perplessità sulla praticabilità di questa strada e risolvere la annosa domanda (esiste cioè un esercito «democratico»?), Ma anche volendo ammettere l'urgenza di questi obiettivi, non si può negare che sia oggi essenziale portare il dibattito anche ad un altro livello e porsi qualche domanda più radicale sul ruolo dell'esercito, sul significato del militarismo, della pace, della non violenza.

● L'obiezione di coscienza, fatto politico

È appunto questo il ruolo che l'obiezione di coscienza ha sempre cercato, specialmente dal '68 in poi, di assumersi: non quindi un atto di protesta individuale, non un bisogno soggettivo di non scendere a compromessi con la propria coscienza, ma uno strumento politico per porre a tutta la collettività il problema dell'esercito e più in generale della violenza.

E riuscita l'obiezione di coscienza a raggiungere questo obiettivo o può raggiungerlo in futuro?

Rispondere non è facile e impone

di dare una breve scossa alla storia ormai abbastanza ricca dell'obiezione in Italia. Una storia che comincia addirittura nel '49 con la prima obiezione di coscienza di Pietro Pinna e procede attraverso fasi diverse fino alla grande svolta del '72.

Come tutti sanno dal dicembre di quell'anno i giovani che per «imprescindibili motivi di coscienza» e per «profondi convincimenti religiosi filosofici e morali» dichiarano di essere contrari in ogni circostanza all'uso personale e collettivo delle armi (art. 1 della legge 772 del 15-12-72) possono essere ammessi a svolgere un servizio sostitutivo civile della durata di 20 mesi in uno degli enti convenzionati con il Ministero della Difesa.

Il dibattito sollevatosi negli anni '60 e poi ripreso in occasione del dibattito sulla legge, aveva per qualche tempo rotto quell'isolamento nel quale si è venuto spesso a trovare il movimento antimilitarista e nonviolento (quasi fosse una piccola congregazione di utopisti) rispetto alle forze culturali e politiche del paese: basti pensare all'eco che ebbero specie all'interno del mondo cattolico i processi ai primi obiettori cattolici, Gozzini e Fabbri, quello a Padre Balducci per il suo articolo «La chiesa e la Patria» ('63) (1) e quello a Don Milani nel '65 per la sua famosissima lettera ai cappellani militari (2). Nell'atmosfera battagliera, antiistituzionale, utopistica che il '68 aveva creato la battaglia per l'obiezione trovò poi facilmente una sua piena legittimità e raccolse ampi consensi. Le adesioni di personalità di rilievo (da Basso ad Antonicelli a Donat Cattin e tanti altri) e di molti movimenti tra cui anche le ACLI alla

«Lega per il riconoscimento della obiezione di coscienza» costituitasi nel '69 ne sono solo una piccola prova.

Ma come sempre le battaglie profetiche sui principi sono forse più costose ma anche più semplici e immediatamente comprensibili dell'impegno quotidiano per gestire le conquiste fatte. E infatti i problemi più grossi si sono aperti per il movimento degli obiettori proprio dopo l'approvazione della legge.

● Uno spazio da gestire

Se si prescinde dai primi violenti ed assurdi tentativi del ministero di bloccare l'attuazione della legge, gli obiettori italiani, in presenza di una legge che è certamente tra le più restrittive (giudizio della commissione sulla «sincerità» delle motivazioni addotte, dipendenza dell'obiettore dal Ministero della Difesa, carattere punitivo degli 8 mesi in più ecc.), si sono trovati a disporre di uno spazio di lavoro inaspettatamente vasto: oggi ottenere il riconoscimento della domanda è relativamente semplice, l'ente in cui lavorare può essere scelto — per una consuetudine ormai abbastanza consolidata — dallo stesso obiettore, la mancata attuazione del previsto «servizio civile nazionale» ha permesso anche a enti di netto carattere antimilitarista di ottenere la convenzione. Non è un caso che il numero degli obiettori sia in con-

tinua crescita, tanto che i dati forniti dal Ministero della Difesa tra molte reticenze (2000 obiettori in tutto di cui 600 attualmente in servizio) sono probabilmente lontani dalla realtà.

Come gestire dunque questo spazio? «Tutti sappiamo dire benissimo cos'è la guerra ma nessuno ha ancora saputo dire cosa sia la pace» ed è forse anche per questo che il passaggio dall'obiezione di coscienza al servizio civile, da un NO all'esercito, ad un SI per una società diversa, ha creato tante difficoltà.

● Servizio civile e antimilitarismo

Innanzitutto non si può dimenticare che il riconoscimento dell'obiezione è caduto proprio nel momento in cui si stava avviando un processo di ristrutturazione delle Forze Armate, che sta per essere portato a termine in questi anni e che, se prevarranno le spinte più reazionarie rischia di portare in breve tempo ad un esercito efficientista e compatto, limitato nel numero e sostanzialmente formato da professionisti.

Come è noto è proprio facendo leva su questo argomento che le forze di sinistra hanno sempre guardato con sospetto gli obiettori accusandoli di intaccare il carattere di leva dell'esercito; «carattere che fin dai tempi della costituente abbiamo voluto per garantire alle forze armate italiane una base di reclutamento popolare, una presenza di cittadini, di lavoratori, di giovani che siano espressione della realtà sociale del paese ed un collegamento vivo con gli orientamenti democratici e antifascisti del paese». (3)

L'argomento, pur così diffuso, potrebbe essere facilmente smentito quando si andasse ad analizzare se effettivamente la leva è stata finora una garanzia di democrazia dell'esercito o se piuttosto già oggi non siamo in presenza di un esercito di professionisti nel quale ogni potere è concentrato nei quadri medi e altri, mentre il soldato di leva (appunto il lavoratore, il cittadino) è privato di ogni possibilità di controllo.

Ma accantoniamo per un attimo questa contestazione e prendiamo in considerazione l'argomento, che ha in sé certamente molte verità: l'obiettore rischia dunque di essere perfettamente funzionale ad un

esercito che comunque delle sue braccia non aveva bisogno e che è ben contento di potersi disfare di qualche «testa calda». Come evitare questo rischio? L'unica possibile soluzione è che l'esercito non si «disfi» affatto dell'obiettore ma se lo ritrovi tra i piedi più attivo che mai: il servizio civile, per avere un senso, deve quindi essere anche un momento specifico di lotta contro l'esercito, di attività antimilitarista, di studio, di conoscenza, di diffusione dei problemi della pace e della nonviolenza.

D'altra parte occorre anche utilizzare il nuovo strumento del servizio civile per allargare il discorso della nonviolenza ed avviare un lavoro di base a fianco degli emarginati che riuscisse ad evidenziare e combattere tutti quei momenti di autoritarismo e di repressione dei quali si alimenta ogni società capitalistica e dei quali l'esercito è la massima ma non l'unica espressione. E anche qui i problemi non sono mancati: primo fra tutti come poter fare un lavoro significativo e qualificato senza sottrarre posti di lavoro o fare da tappabuchi in qualche ente, magari inutile; quindi quali enti scegliere e che tipo di rapporti instaurare con essi (conflittuale, di collaborazione ecc.).

Non si può negare che proprio su quest'ultimo punto gli obiettori abbiano fatto segnare talvolta qualche punto negativo a loro carico: come quando si sono esauriti in sterili polemiche sul vecchio tema «dentro o fuori l'istituzione» o quando hanno fatto prevalere una logica vagamente anarcoide secondo la quale ogni rapporto con un ente tradizionale (comuni, enti di assistenza, ecc.) sembrava quasi una ignobile contaminazione borghese.

● Qualificare il servizio civile

A complicare le cose sono venuti poi gli sterili dibattiti che hanno paralizzato la Lega Obiettori di Coscienza nei suoi primi anni di vita e che tendevano a far apparire in contrapposizione le due concezioni del servizio civile cui prima si accennava: quella che lo vedeva quasi esclusivamente come occasione di attività antimilitarista svalutando la possibilità di un lavoro politico di base attraverso di esso, e quella che propugnava un servizio civile fatto di un lavoro costruttivo nei vari campi che man mano

Note

- 1) Cfr. *L'antimilitarismo oggi, a cura di Rochat ed. Claudiana '73.*
- 2) Cfr. «L'obbedienza non è più una virtù — documenti del processo a Don Milani — Libreria Editrice Fiorentina» ristampato anche in un opuscolo del Movimento Nonviolento di Perugia.
- 3) Così si esprime nel '72 al Senato il comunista Pecchioli (in AAVV *I Comunisti e le Forze Armate*, Editori Riuniti), ma già alla costituente Togliatti, preoccupato che «col sistema del volontariato non si avrebbe più un popolo intero che si arma, ma una categoria di professionisti» aveva respinto sia le proposte di rendere volontario il servizio militare sia quelle di garantire costituzionalmente l'obiezione di coscienza, proposte di cui si erano fatti portavoce soprattutto i socialisti Basso e Calosso. (Cfr. Ciletti, *L'obiezione di Coscienza Feltrinelli '73*).

si andavano aprendo (assistenza, istruzione e cultura, agricoltura ecc.) Contrapposizione questa, che se nei primi anni poteva avere qualche riscontro nella realtà è teoricamente assurda, perché se non si trova una sintesi tra questi due aspetti il servizio civile non ha futuro. (4)

A fianco di tutti questi problemi non ancora risolti ne stanno sorgendo ora di nuovi: l'aumento del numero degli obiettori sta portando ad un processo di pericolosa divaricazione tra servizio civile e obiezione di coscienza. Sempre più cioè sono coloro che fanno scelta del servizio civile non in base a profondi convincimenti nonviolenti e antimilitaristi, ma semplicemente per un generico senso di insofferenza verso la naja: non è un caso che, nonostante l'aumento del numero degli obiettori, il movimento nonviolento nel suo complesso non abbia fatto grandi passi in avanti. Esiste quindi oggi obiettivamente un problema di qualificazione politica degli obiettori. Qualche maligno potrebbe dire che esiste anche il problema del forte aumento del numero di «imboscanti» tra gli obiettori, ma certamente la questione è più complessa: anche in questa realtà si risente della riscoperta giovanile del privato al punto che spesso il servizio civile diventa sì il modo per prefigurare una società diversa ma appunto in maniera tutta privata, cioè per appagare alcune esigenze soggettive (e non politiche) di vivere in un modo diverso: non si può negare che talora l'impegno di obietto-

ri in comuni agricole favorisca questi rischi. E chiaro che in questa strada se non si riesce a qualificare chiaramente il servizio civile, gli obiettori potrebbero diventare anche una marea (come i 50.000 all'anno della Germania) senza che il «sistema» ne possa risentire il minimo danno.

● Una riflessione da avviare

I problemi dunque non mancano, anzi per questa volta abbiamo voluto fare più che altro un elenco dei problemi sul tappeto. Resta però il fatto di avere a disposizione un'arma potente per far segnare a favore della nonviolenza e della lotta agli eserciti tanti purti in più quanti sono i giovani disposti a consegnare al distretto la fatidica domanda su carta bollata. E resta il fatto di aver oggi la possibilità di fare un'esperienza umana straordinariamente arricchente perché nasce dallo sforzo di privilegiare la iniziativa e la creatività personali sulla passività e l'obbedienza, la comunitarietà e lo spirito di collaborazione sullo spirito di corpo, la condivisione della vita degli emarginati sul menefreghismo. Tutti fatti che il mondo cattolico dovrebbe considerare con una attenzione decisamente maggiore di quanto non abbia fatto finora. È proprio per questo che speriamo di poter riprendere presto questi temi anche sulle pagine di Ricerca.

Alberto Guariso

Note

4) Della prima concezione — qui ovviamente molto semplificata — si fece portatrice la segreteria della LOC nei primi anni di vita dell'organizzazione. I segretari erano in maggioranza obiettori di vecchia data, non in servizio civile, molto vicini al Partito Radicale e inclini a credere più nell'antimilitarismo tradizionale fatto di marce e digiuni, che in questa nuova possibilità offerta dal servizio civile. La spaccatura tra la segreteria romana e i colletti di obiettori in servizio civile paralizzò a lungo la attività della lega finché la prima gestione non fu in pratica estromessa. Un uti-

le confronto di opinioni su questo dibattito si può avere leggendo i primi capitoli del libro «Cittadini di Carriere» a cura della LOC di Vicenza ed. La Locusta dove si fa una meticolosa ricostruzione della vicenda di quegli anni vista dalla parte dei fautori del servizio civile. L'altra campagna può essere rappresentata dall'articolo «Rifondiamo la LOC» apparso sul numero sett. 77 di Azione Nonviolenta a firma di due capi della vecchia guardia Pietro Pinna e Matteo Soccio. Altre notizie sul «Il servizio civile in Italia-prime esperienze» Savelli '76.

ave

NOVITÀ

A.V.E.

Conferenza Episcopale Italiana

EVANGELIZZAZIONE E PROMOZIONE UMANA

atti del convegno ecclesiale

Pagine 536, L. 7.000

Il volume riassume l'importante avvenimento che ha riunito a Roma i 1.500 rappresentanti delle Chiese locali italiane. Da allora il Convegno, che era nato dalle Chiese locali, è tornato ad esse, secondo lo stesso spirito dell'incontro romano.

Anche la pubblicazione integrale degli «Atti» si inserisce ora nel contesto di un'ampia serie di iniziative che a tutti i livelli si stanno svolgendo, per l'approfondimento degli orientamenti emersi dal Convegno e per una più consapevole assunzione degli impegni ecclesiali che ne sono derivati. Il volume si apre con un documento del Consiglio Permanente della C.E.I., che ha voluto in tal modo presentare gli «Atti», offrendo criteri dottrinali e pastorali per lo sviluppo delle prospettive aperte dal Convegno. Descritti e documentati i vari momenti dell'incontro romano: le tre «relazioni» generali dell'Assemblea; le quattro «comunicazioni» integrative; i testi della tavola rotonda; le conclusioni delle dieci Commissioni di studio; le sintesi dei lavori del Convegno.

536 pagine, suddivise in parti con opportuni «corsi», che ne spiegano la collocazione e il significato nell'economia del Convegno, offrendo opportune «chiavi» di lettura e interpretazione.

Il volume viene offerto con lo sconto eccezionale del 20% a tutti gli iscritti alla FUCI.

Richiedere direttamente a EDITRICE A.V.E. - Via Aurelia 481, 00165 Roma.

La spedizione verrà effettuata in contrassegno postale senza ulteriori addebiti.

Sulla teologia della liberazione

Nella drammatica situazione di sottosviluppo e di asservimento politico ed economico che contraddistingue l'America Latina si è venuta sviluppando ad opera soprattutto del peruviano Gustavo Gutiérrez (la sua opera principale è *Teologia de la liberacion*, pubblicata a Lima nel 1971) e del brasiliano Hugo Assman (da ricordare *Teologia desde la praxis de la liberacion*, Salamanca 1973 che riprende e sviluppa temi già abbozzati in *Opresion-Liberacion. Desafio a los cristianos*, Montevideo 1971) la «teologia della liberazione». Essa visse un suo momento saliente nella conferenza dell'episcopato latino-americano tenuta a Medellin nel 1968. Nel 1976 la Commissione Teologica Internazionale si è occupata con particolare attenzione delle sue basi e delle sue elaborazioni. Il bimestrale dei gesuiti di Lovanio, la *Nouvelle Revue Théologique* ospita nel quarto numero (luglio-agosto) del 1977 l'intervento di Hans Urs von Balthasar che per la sua chiarezza e l'interesse dell'argomento merita di essere sinteticamente conosciuto e discusso.

E' un tentativo di affrontare la teologia della liberazione non sulla base di trattati dogmatici ma nel quadro di una teologia cristiana della storia che fonda il suo pensiero sull'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento e sull'attualità permanente del passaggio dall'uno all'altro. Il teologo di Lucerna pone tre esigenze valide nel presente e nell'avvenire per ogni lettura della Rivelazione cristiana che sia cattolica. Per quanto riguarda la forma ogni teologia cattolica, essendo la verità ecclesiale sinfonica, deve essere supernazionale e unire in comunione tutti i Paesi e tutti i tempi. Nel contenuto la riflessione teologica parte dagli avvenimenti centrali della storia della salvezza non dimenticando mai la loro connessione reciproca. Nel metodo, infine, la teologia cattolica deve sempre manifestare l'automanifestazio-

ne di Dio in Gesù Cristo. In questo ascolto le precomprensioni umane, filosofiche e culturali, usate per interpretare la Rivelazione devono lasciarsi criticare e modificare dalla Parola di Dio. Per questo, la precomprensione (schema esplicativo dell'esistenza umana nella sua totalità) non deve essere ideologicamente non cristiana o addirittura anticristiana. Se così fosse l'interpretazione della Rivelazione rischia di rendere irricognoscibile l'amore che Dio riversa in Cristo.

Poste queste premesse, si passa ad un breve sguardo sulle articolazioni principali della storia della salvezza. Israele attribuisce la liberazione dall'Egitto e tutte quelle posteriori all'iniziativa di Dio. Questa liberazione ha per oggetto una salvezza che, nell'alleanza del Sinai e nel culto, supera l'ordine politico pur avendo un riflesso su di esso. Infatti l'etica di Israele è teomorfa per quanto riguarda i rapporti interpersonali, modellati in base all'incontro del popolo con Dio. L'infedeltà a questo incontro riporta il popolo a una situazione quale quella conosciuta in Egitto. Ma sono prove che hanno valore di richiamo: è nel periodo esilico e post-esilico che avviene la meditazione decisiva sulla Legge e matura la figura messianica del Servo sofferente.

Ma qual'è il rapporto tra la struttura di Israele e quella della Chiesa? Il superamento di quello in questa, che è il vero e nuovo Israele, comporta la dissoluzione dell'amalgama veterotestamentario tra religione e politica. Il cristiano, si badi bene, non viene dispensato dall'azione etico-sociale dell'impegno politico. Deve però tenere conto che nella Nuova Alleanza al centro dell'attività cristiana vi è il mistero pasquale. I miracoli attraverso i quali Gesù sfama e guarisce non sono fine a se stessi ma rappresentano segni efficaci dell'amore di Dio che si rivela nella follia della Croce liberando il mondo e gli uomini. Così le opere corporali di misericordia sono

richiami all'azione gratuita compiuta da Dio in modo di renderla presente. Per questo la potenza del cristianesimo non risiede principalmente nell'efficacia politica esteriore. La liberazione sociale dei poveri e degli oppressi, dove è possibile, è una delle manifestazioni che il cristiano è tenuto a dare della liberazione più profonda, quella che attraverso la Croce infrange la dominazione del peccato e della morte.

La secolarizzazione del messianismo veterotestamentario come speranza di una salvezza futura, origina, secondo il von Balthasar, tutte le ermeneutiche oggi largamente dominanti: quella di Marx, di Freud, di Kafka, di Wiener, di Bergson, di Simmel, di Scheler. Ma ogni volta che un cristianesimo che si presume illuminato dimentica che nella Croce e nella resurrezione di Gesù Cristo si è compiuta la promessa utopica dell'Antico Testamento ricade in un certo giudaismo che consiste nel leggere il Nuovo Testamento solo attraverso la chiave di lettura della dialettica «schiavo-padrone» e contemporaneamente nel volere compiere da soli l'impresa della liberazione totale dell'umanità (pretesa che come si è già detto è quanto di più lontano si possa immaginare dalla sensibilità veterotestamentaria).

Eppure questo giudaismo secolarizzato non giunge né a eliminare la morte né a giustificare retroattivamente le sofferenze e le ingiustizie accumulate nel corso della storia umana.

A questo punto l'autore di *Gloria* cerca di precisare l'impegno cristiano nelle strutture autonome del mondo. La Chiesa deve fare, certo, un'opzione fondamentale per i poveri ma questa non deve compromettere l'universalità, la cattolicità propria della sua predicazione; per cambiare le strutture dell'economia e della politica può agire formando un'opinione pubblica in vista di una

(continua a pag. 30)

La democrazia sarà cristiana o non sarà

Jacques Maritain - Cristianesimo e Democrazia - Milano, Vita e Pensiero 1977, pp. XII-115.

A quasi trent'anni dalla prima edizione italiana, la Vita e Pensiero ci ripropone questa che è una delle opere «politiche» più significative di Maritain.

«Cristianesimo e Democrazia» viene scritto nel 1942-'43, cioè nel pieno della II guerra mondiale e nel pieno del periodo in cui Maritain si occupa più assiduamente dei problemi politici e costituzionali.

E questa coincidenza non è casuale: se infatti negli anni '20 e '30 si assisteva alla crisi di una civiltà, senza però intravedere delle possibilità di assetti alternativi, con la guerra si poteva razionalmente sperare di poter ricostruire il «dopo» su basi diverse. Durante gli ultimi anni del conflitto era infatti diffusissimo il sentimento, la consapevolezza, che veniva offerta la possibilità di rifondare la società su basi radicalmente nuove e con forze ed energie fresche o rigenerate dalle sofferenze della guerra.

Anche Maritain dunque, comprende che è utilissimo in questo momento

scendere in campo, offrire il contributo di una lunga meditazione perché la ricostruzione poggi su basi sicure. E «Cristianesimo e Democrazia» è forse il più importante contributo maritainiano, quasi un «manifesto», un «che fare?», di fronte alle grandi possibilità di trasformazione che la storia sembrava offrire. Ma «Cristianesimo e Democrazia» è importante anche perché in esso, per la prima volta, Maritain opera una scelta netta e inequivocabile per la democrazia. E non è un caso: se infatti prima della guerra era ben difficile per un filosofo come Maritain difendere o propugnare una democrazia che si incarnava in regimi fragili e corrotti, che spesso e volentieri dovevano paradossalmente difendersi dal popolo, ora, negli anni più bui del conflitto, di fronte alla barbarie nazifascista, la democrazia torna ad apparire come l'unica speranza concreta di realizzare una convivenza umana che sia realmente tale. In tutti gli animi e in tutte le menti democrazia non è più sinonimo di liberalismo o capitalismo, ma di pace, uguaglianza, giustizia, fratel-

lanza: le Resistenze nazionali lo dimostrano.

Se dunque ancora in «Umanesimo integrale» la scelta di Maritain per la democrazia, pur presente, è ancora tra le righe, in «Cristianesimo e Democrazia» diventa esplicita e inequivocabile. Non solo, ma Maritain la poggia su una precisa e rigorosa analisi filosofica — questa già iniziata al principio degli anni '30 —, cioè sull'intuizione, che lo rende il massimo filosofo cattolico del nostro secolo, della necessità del dialogo tra il cristianesimo e il mondo moderno, un dialogo che deve essere intavolato non tanto — o non solo — sul piano filosofico, quanto piuttosto sul piano della concretezza storica, cioè sull'uomo e sulla sua esigenza di liberazione.

Non è dunque senza motivo che il primo capitolo si intitoli «La fine di un'era»: è l'era sorta col Rinascimento, l'era di Machiavelli, di Lutero, dell'Ancien Régime, di Cartesio, di Rousseau, di Hegel e di Marx. Un'era dal significato ultimo profondamente ambivalente: è stata un'era di grande progresso, di grandi conquiste per l'umanità — basti pensare alla maggior coscienza che ha l'uomo della sua dignità, all'acquisita autonomia della sfera temporale, alle conquiste della scienza e della tecnica, all'esplosione di sete di libertà e di giustizia — ma è anche l'era dell'individualismo, del materialismo, del capitalismo, dei totalitarismi e delle guerre più atroci, l'era che rischia di condurre l'umanità alla sua autodistruzione.

I meriti indiscutibili sono cioè viziati da una mancanza di fondo che rende poi l'uomo incapace di dare un senso e una direzione al suo cammino, reso tanto più facile dalle molte conquiste e scoperte; è la mancanza dovuta all'errore «di credere che l'uomo può salvarsi con i propri soli mezzi e che la storia umana può farsi senza Dio» (p. 15).

Un mondo dunque in cui l'uomo è disperso in mille ricerche, dalle quali ha ottenuto grandi benefici, ma nelle quali ha perso il senso di se stesso, della propria vicenda esistenziale e storica. Ciò spiega perché ogni corrente filosofica e ogni movimento politico, che erano partiti con l'intenzione di liberare l'uomo, proprio perché hanno misconosciuto la verità che l'uomo è veramente libero solo in Dio, hanno finito per non far altro che costruire prigioni ancor più anguste e raffinate di quelle che volevano abbattere.

(continua da pag. 29)

integrazione di tutti gli uomini nell'organizzazione planetaria del lavoro, dove ogni uomo dipenda dagli altri. Promuoverà anche la maturazione personale dei singoli perché questi possano assumersi le loro responsabilità nello Stato e nella società, lavorando per una mentalità democratica che superi le dittature di destra e di sinistra. La Chiesa è tenuta inoltre a sensibilizzare l'opinione pubblica e a promuovere una giusta distribuzione dei beni, evidenziando ai cristiani le situazioni di partecipazione cosciente o inconsciente all'ingiustizia sociale.

Von Balthasar conclude così: «La

p. v.

Di fronte a questo dramma in cui si dibatte l'uomo moderno, la missione del cristiano non può essere che quella di fornirgli un'anima, una speranza e quindi di separare evangelicamente il grano dal loglio, di liberare cioè i frammenti di verità prigionieri dell'errore. E deve far ciò in spirito di servizio, collaborando con tutti, proprio perché la verità è una e coincide con l'autentica promozione umana, ed è dunque possibile chiamare evangelicamente tutti gli uomini di buona volontà a collaborare a quest'opera comune di liberazione, che sarà reale, pienamente compiuta, solo nel regno di Dio, ma che prende le mosse dalla storia ed è realizzata sì dalla Provvidenza, ma col concorso dell'uomo.

Maritain si libera dunque definitivamente in questi anni anche dell'ultimo residuo di «medievalismo», cioè della prospettiva arcaica e utopistica insieme, di una «società cristiana» o meglio di una «nuova cristianità», ben presenti ancora nel grande «Umanesimo integrale», a vantaggio di una concezione più matura che vede la storia come un lungo cammino verso l'unica «società perfetta» e vera «nuova cristianità», che è quella al di là dei tempi.

In questa prospettiva lo strumento per far avanzare la storia verso la sua mèta ultima diviene la democrazia, una democrazia senza aggettivi: notava efficacemente E. Borne come in questi anni Maritain si trasforma «da filosofo della democrazia cristiana in filosofo cristiano della democrazia».

Certo, occorre una democrazia ben diversa da quella del passato: occorre cioè operare una netta dissociazione tra la democrazia come modello filosofico da incarnare ora concretamente e le democrazie come esperimenti storici passati. «La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia» (p. 19), cioè le democrazie del passato sono fallite proprio perché non hanno saputo essere realmente e fino in fondo democrazia. E ciò è dovuto sì a motivi d'ordine storico, economico e sociale, ma anche e soprattutto all'errore di aver dimenticato che «nel suo principio essenziale questa forma, questo ideale di vita comune che si chiama democrazia deriva dall'ispirazione evangelica senza la quale non può sussistere». Riecheggia qui l'ultimo capitolo del bergsonianesimo «Les deux sources de la morale et de la religion», ove Bergson aveva affermato che «l'essenza della democrazia è evangelica».

Ciò perché, storicamente, è col cri-



Paolo VI consegna a Maritain il messaggio agli intellettuali (1965)

stianesimo che viene affermata la dignità dell'uomo come persona, cioè in quanto immagine del Creatore, ed è col cristianesimo che si affacciano sulla scena della storia concetti come libertà, giustizia, solidarietà e fratellanza.

Ciò non significa ovviamente che la democrazia debba fondarsi sulla fede cristiana, ma significa invece che essa non può che nascere e crescere in un terreno ove sia diffusa e vissuta un'etica cristiana che sola può fondare una democrazia personalista e comunitaria. Per questo Maritain si oppone alla visione rousseauiana della democrazia fondata sulla sovranità popolare assoluta, in pratica sull'arbitrio sia pure della maggioranza: proprio perché un modello siffatto di democrazia misconosce le basi stesse senza le quali una democrazia non può reggersi, cioè appunto la legge naturale e i diritti inalienabili della persona.

Inoltre, la democrazia ha bisogno dell'ispirazione cristiana perché non può fare a meno di due elementi che può darle solo il cristianesimo: l'eroismo e l'amicizia civile. Proprio perché «la democrazia è un paradosso e una sfida alla natura, alla natura umana ingrata e ferita dalle cui aspirazioni originali e risorse di grandezza essa pure attinge» (p. 56), occorre «uno sforzo connesso allo sviluppo della ragione e della giustizia e che deve compiersi nella storia sotto l'influsso del fermento cristiano: uno sforzo perché la natura e l'ordine che è loro temporale siano elevati al piano dove progredisce la civiltà, per azione di tale fermento» (p. 57). È il tipico tema maritainiano di un «umanesimo eroico» delineato già nel '36 in «Umanesimo integrale», cioè un riconoscimento da parte dell'uomo del suo limite radicale, riconoscimento che pe-

rò, lungi dal determinare un pessimismo inerte, si tramuta nel riconoscimento del Trascendente e quindi nella ricerca di un proprio superiore destino. L'uomo cioè non diventa disumano, cioè non rinuncia alla sua entelechia d'uomo se riconosce di avere il suo fine del Sopra-umano.

Dall'eroismo discende l'amicizia civile, cioè il sentimento di comunione d'intenti che solo può permettere che il pluralismo non degeneri in conflittualità e che trova il suo fondamento nella carità, cioè nell'amore universale «Guai a noi se disprezzassimo e riuscissimo a togliere alla razza umana la speranza della fraternità» (p. 47).

Mi pare dunque che non colga nel segno chi afferma che Maritain sia privo di una teoria organica dello Stato e dei rapporti Stato-società civile. Maritain è privo di una teoria della «società perfetta» e questo sia perché è cristiano, sia perché lucidamente comprende che gli uomini non hanno bisogno di un modello utopistico in più, ma di prospettive aperte, di strade praticabili. E per questo crede nella democrazia: proprio perché la democrazia, nella sua fragilità, è umana ed è l'unica strada per cui è possibile, promuovendo l'uomo, marciare verso il regno di Dio. «Non crediamo che questo paradiso sia realizzato domani. Ma l'opera alla quale siamo chiamati, l'opera che dovremo compiere, con coraggio e speranza tanto più grandi se consideriamo che ad ogni istante sarà tradita dalla debolezza umana, dovrà avere per obiettivo, se vogliamo che la civiltà sopravviva, un mondo di uomini liberi, la cui sostanza profana sia penetrata da un cristianesimo vivo e reale, un mondo in cui l'ispirazione evangelica orienti la vita comune verso un umanesimo eroico» (p. 86-87).

Giorgio Tonini

Il congresso e «Ricerca»

Del congresso nazionale e delle sue conclusioni si parlerà diffusamente nei prossimi numeri, con la pubblicazione degli atti. Vorrei sottolineare qui, invece, alcune indicazioni emergenti dal modo con cui i lavori sono proceduti, che possono essere molto utili per aprire un dibattito su «Ricerca», che è stata più volte chiamata in causa, al congresso, perché affianchi e accompagni il lavoro che si intraprenderà.

Mi sembra che una caratteristica dei lavori sia stato l'essere arrivati all'impegno comune di presenza in università non in base a schematismi, ad accordi formali o teorici sulle proposte, ma passando attraverso un dibattito vivace ed ampio, al quale hanno contribuito esperienze e sensibilità anche molto diverse tra loro, in rapporto alle condizioni concretamente vissute; dibattito che non solo non ha compromesso l'unitarietà della linea di fondo, ma ha permesso di radicarla più saldamente, in un confronto aperto.

Molti hanno sottolineato, ad esempio, il contributo degli amici del Sud, che hanno saputo portarci l'impatto dei disagi concreti, il carico dell'urgenza dei problemi che, mentre richiede un approfondimento teorico serio, non lascia però spazio a facili fughe nell'astrazione. Quello che, mi pare, il congresso ha indicato, è come alla sintesi, alla elaborazione teorica si debba e si possa arrivare anche attraverso

tutta la ricchezza del confronto con le condizioni della realtà, spesso molto diverse tra loro, in cui i gruppi devono operare. Ha indicato che il tipo di supporto che la rivista può dare al lavoro che stiamo cominciando è proprio quello di confronto e sintesi fra le idee, i punti di riferimento nostri e la difficoltà e la specificità di una condizione giovanile che anche noi viviamo.

Questo significa saper affermare, anche con la rivista, quello che è stato il valore storico della Fuci: la capacità di operare nella tensione tra appartenenza alla Chiesa, fedeltà integrale al messaggio di salvezza, e condivisione profonda della situazione giovanile, dei disagi, della ricerca spesso affannosa di risposte non false. Come qualcuno ha sottolineato al congresso, l'appiattimento e il disorientamento, la disgregazione e la confusione che gravano sul mondo giovanile non sono «altro» da noi, passano anche dentro di noi, sono cosa «nostra», condizione che dobbiamo vivere come giovani tra giovani; e insieme, il nostro particolare appartenere alla Chiesa del Cristo qualifica questa nostra condivisione, ci impone una ricerca e una capacità di rispondere. Nel fare da tramite tra le domande e i disagi del mondo giovanile e la comunità ecclesiale, il messaggio di salvezza che porta, sta il nostro ruolo e il nostro impegno, nelle proposte che faremo, nelle iniziative che prenderemo. Un ruolo non facile, che deve

guardarsi dal moralismo e l'astrattezza distaccata e dall'ipocrisia dell'«adesione» pura e semplice incapace di comprendere e indirizzare; ma un ruolo indispensabile.

In questo senso, è necessario il contributo di tutti perché «Ricerca» possa essere strumento di tale sintesi; perché si possa dare spazio alle esperienze locali, si possa confrontare il rigore teorico — che è stato e sarà caratteristica della rivista — con l'emergenza viva della condizione giovanile in università, con le contraddizioni reali che non tollerano silenzi, con quel che ci provoca e chiama in causa da vicino.

Vorremmo chiedere a tutti i gruppi di contribuire in questa linea, di portare, sulla scia del congresso e nella direzione degli impegni che ci ha posto, sulle pagine della rivista la specificità delle diverse situazioni, la sensibilità stessa che nasce dalle condizioni particolari e spesso difficili. Pensiamo sia importante, dunque, poter ricevere analisi delle situazioni locali delle università, che spesso non sono conosciute, dei problemi, delle reazioni e dei risultati del lavoro dei gruppi di facoltà, e più in generale della presenza della Fuci. Perché la rivista possa assolvere pienamente a questo ruolo di partecipazione e sintesi, è necessario, in una parola, che nasca anche fuori dalla redazione. Chiediamo a tutti di contribuire per questo.

e. g.

RICERCA

Direttore: Giuseppino Monni. Responsabile: Marco Ivaldo. Redazione: Il gruppo di presidenza. Direz. e Amministr.: Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 655.621. c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca». Fuci. Sped. abb. post. Gruppo III 70%. Litotip. «Nova A.G.E.P.»

00189 Roma. Tel. 65.65.262. Abbonamento annuo L. 5.000, estero L. 7.000, un numero L. 500, arretrato L. 800. Autorizz. del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.