

RICERCA

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

Tra decreti ed elezioni

*Per capire
la violenza*

*Buonaiuti,
storico
del cristianesimo*

*Musica e poesia
di una
generazione*

L'Università è tornata sulle prime pagine dei giornali. Questa volta per i temi riguardanti il recente decreto legge governativo che dovrebbe essere approvato entro il 23 dicembre.

I dubbi che si avanzano sul decreto « Pedini » (per quanto porti questo nome è opportuno tener presente come sia figlio di tutti i partiti dell'intesa) consentono di affrontare numerosi nodi connessi alla travagliata vicenda della riforma.

E' stato detto che si tratta di un decreto « civetta », in questo senso anticipatore della riforma. E tuttavia si deve notare come la serie di interventi che si registrano sulla stampa quotidiana non affrontano il tema dell'università nella sua globalità, ma si limitano a questioni circoscritte delle quali certo non ci sfugge l'importanza ma proprio per questo sarebbe più utile che anche su questi temi il confronto tra le forze politiche fosse globale dal momento che già in modo rilevante incide sulla riforma.

Ciò che meraviglia è l'assenza totale della componente studentesca tra le voci che animano il dibattito. Già nella università nelle quali le elezioni apparivano imminenti si poteva rilevare una strana calma. E in generale sembra che neanche i disagi causati dal recente blocco degli esami siano in grado di coagulare una qualsiasi « controparte » studentesca.

Dopo le indicazioni e i contenuti emersi nel nostro ultimo congresso è necessario che come FUCI ci pronunciamo sulla imminente scadenza elettorale nell'Università.

Secondo lo stile maturato in congresso è vero che noi non ci poniamo riguardo all'uni-

(continua da pag. 1)

versità allo stesso modo delle forze politiche; ma proprio nel criticarne l'operato, la carenza propositiva e la costante assenza ogni volta che si affrontano i nodi della questione universitaria, è anche vero che la nostra azione deve svolgersi individuando contenuti ed obiettivi che siano capaci di essere incidenti e propositivi nell'attuale realtà universitaria, così da sfuggire a qualsiasi rischio di velleitarismo, a qualsiasi accusa di voler creare nell'università una dialettica illuministica, non rispondente alle drammatiche domande del quotidiano.

La nostra proposta

Occorre essere capaci di esprimere una nostra proposta, una nostra valutazione sulla attuale dinamica politica in università. Non è sufficiente che ci dichiariamo insoddisfatti di quanto avviene, dobbiamo esprimere un nostro progetto di democrazia per l'università e nell'università.

Partendo dai contributi emersi al Congresso e nella successiva elaborazione sui gruppi di facoltà è necessario formulare compiutamente la nostra idea sulla democrazia in università, sui metodi e sulle finalità del confronto culturale e politico, che dev'essere proprio e inderogabile dell'istituzione per recuperarne un ruolo qualificato e critico nell'ambito più generale della cultura e della ricerca scientifica del nostro Paese, perché altrimenti già ragione avrebbero coloro che, non senza fondamento, parlano di « requiem » per l'università.

La nostra proposta deve partire da un'analisi attenta di:

1) il modo di far cultura dell'attuale università, e di quella che si prospetta nella riforma, e come essa risponda alle linee emerse in sede congressuale;

2) come debbano cambiare la didattica e la ricerca perché possano rispondere alle caratteristiche dell'indisciplinarietà critica che abbiamo cercato di delineare in congresso.

3) come debba mutare il rapporto tra università e sbocchi professionali, tra studio e lavoro, così da trovare risposta alla duplice e non contraddittoria domanda di maggiore istruzione e di posti di lavoro qualificati, rispondenti ad una articolata gamma di specializzazioni universitarie;

4) come realizzare un rapporto nuovo tra università e territorio, tra università ed enti locali, così che il progettato consiglio regionale universitario non sia soltanto un momento burocratico o ancora soltanto di gestione lottizzata. Il rapporto con il territorio dev'essere dialettico e ricco di capacità progettuale. Si ricordi l'intervento di De Rita al Congresso. L'Università non può essere soltanto la cassa di risonanza dell'intero sociale, deve invece saper dare delle indicazioni, perché il suo essere luogo autonomo di elaborazione, il suo essere coscienza critica dell'intero sociale si esprima anche a questo livello.

5) in questo quadro, come organizzare una diversa politica per il diritto allo studio omogenea a queste finalità, che si sviluppi non in modo assistenziale ma tenga conto delle esigenze legate ad una qualificazione degli studi. Non si tratta solo di trasformare in servizi le erogazioni in danaro, attualmente passate sotto la competenza delle regioni, (diritto allo studio non vuol dire solo mense o case dello studente, già terribilmente insufficienti, ma anche aule, biblioteche, nuova didattica, qualificazione dei docenti). Su questo terreno gli studenti possono già contare di più (il voto nel consiglio dell'opera è deliberativo). Cosa si è fatto finora? Si deve esigere che coloro che hanno gestito questo settore rendano conto delle scelte fatte e diano un'indicazione sulle prospettive future.

Chiariti gli obiettivi di fondo che dobbiamo affrontare con una nostra elaborazione, senza attenderci che essa possa essere il risultato di

sommario

una tavola rotonda tra le diverse forze politiche da noi moderata, occorre esprimere una nostra idea sulla democrazia in università, portando il dibattito sui temi prima accennati, e quindi conducendo gli altri a confrontarsi su questo terreno, senza assumere noi direttamente il ruolo di parte politica.

Quale democrazia

Occorre prefigurare e rendere operante in concreto un nuovo modo di far politica in università, rispondente al nuovo modo di far cultura che vorremmo riuscire a delineare. Ci pare infatti che le attuali forme di confronto politico non siano omogenee alla concezione di vita politica che emerge dal nostro modo di far cultura, inteso come affermazione di un effettivo pluralismo del cosiddetto pluralismo di struttura, contro un pluralismo di tolleranza che nei casi migliori perviene ad una lottizzazione bilanciata senza alcun passo avanti nella ricerca e nel confronto.

Dobbiamo allora domandarci in che modo possiamo incidere perché questa trasformazione della vita culturale e politica sia effettiva nell'università, anche nel momento elettorale, così da rendere anche questo funzionale alla strategia di lungo periodo che abbiamo delineato con la proposta dei gruppi di facoltà.

E' sull'ipotesi culturale di fondo che dovremmo valutare programmi e liste: non tanto sulle cose concrete, in quanto ben si sa che è facile mettere sulla carta problemi e promesse senza avere poi capacità, volontà e qualche volta concreta possibilità di farvi fronte; è sul terreno

del ruolo dell'università che occorre portare le altre componenti studentesche, in modo tale da spezzare il corto circuito dei discorsi e delle proposte di chi, legittimamente, ricerca il consenso soltanto al momento elettorale, ma ben poco è interessato ad un lavoro di lungo periodo nella realtà universitaria.

Resta fermo il giudizio sulla limitata possibilità di intervento data agli studenti dagli organismi rappresentativi, così come sono delineati, dall'attuale normativa, è necessario su questo una battaglia comune con tutte le forze democratiche per allargare gli spazi di democrazia e le possibilità di intervento degli studenti nella realtà universitaria. Questa battaglia se è fatta sugli obiettivi prima enunciati può e deve coinvolgere tutti, dai partiti tradizionali, a ciò che resta del movimento studentesco, fino all'ultimo degli astensionisti e fino al primo degli autonomi.

Su questo terreno i gruppi locali devono operare una valutazione attenta, devono fare uno sforzo di analisi e di proposta, così da maturare delle indicazioni comuni.

Occorre cioè fare emergere anche a questo livello la consistenza educativa del gruppo FUCI. E' scontata la libertà di coscienza dei singoli, ma va ribadita la esigenza di confronto nel gruppo in modo tale che gli impegni successivi non siano contraddittori, opposti od anche devianti rispetto alla strategia che per tutto l'anno, ben prima e ben oltre le elezioni, dobbiamo portare avanti come FUCI, a tutti i livelli, come singoli e come gruppi.

Giuseppino Monni

pag. 4 - **Dietro la violenza**, di Italo de Sindre

pag. 16 - **Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo**, di Paolo Vian

pag. 26 - **Al di là di Narciso** di Guido Mazzotta

pag. 9 - **27 politico per tutti i docenti**, di Eugenio Gaiotti

pag. 20 - **Vivere una vita senza menzogna**, di Sandra Meggiato

pag. 27 - **Una monarchia d'avanguardia**, di Alessandro Staiti

pag. 11 - **Sradicati dalla storia**, di Marco Frittella

pag. 23 - **Nelle nostre mani il futuro della democrazia**, di g. t.

pag. 31 - **Il coraggio della fedeltà**, di Henri de Lubac

pag. 13 - **Verso il totalmente Altro**, di Giorgio Tonini

pag. 24 - **La verità del Padre**, di Marie-Joseph Le Guillou

pag. 32 - **L'umanesimo medioevale** di Gilson, di Gianluca Salvatori

Dietro la violenza

Pubblichiamo il testo della prima delle tre relazioni intorno alle quali si è articolato il convegno organizzato dalla Fuci del Veneto e tenutosi a Torreglia dal 29 settembre al 1 ottobre scorsi. Il convegno, che aveva per tema «Violenza e cultura», e del quale abbiamo già riferito nel numero precedente, si sviluppava secondo una logica interdisciplinare. La relazione che pubblichiamo seguiva dunque un preciso metodo d'approccio al problema, cioè il metodo sociologico, e non pretende quindi di essere esaustiva dell'intera problematica della violenza.

di Italo de Sandre

La violenza non è un fatto animale. Tutti gli studi etologici sul comportamento sociale degli animali hanno escluso la violenza come fatto animale: infatti gli animali entro ogni specie, non si ammazzano. C'è una aggressione distruttiva tra le specie per motivi di sopravvivenza, ma entro le specie essa non esiste; c'è invece una serie di rituali per la supremazia nel gruppo, per cui dopo certe lotte più o meno periodiche, chi vince sa quand'è il momento di fermarsi: così il lupo giovane non uccide il lupo vecchio perché ad un certo punto della lotta, quando il lupo vecchio gli offre la gola, il lupo giovane lo lascia lì, in modo che il lupo vecchio se ne vada.

Questa conclusione etologica sulla assenza di violenza entro le specie animali, ha portato a due risposte: una che è la più importante e da cui parte tutta la mia riflessione, è che la violenza è una pratica essenzialmente umana, sociale, storica, e l'altra porta a vedere se e come nel comportamento sociale degli animali l'aggressione distruttiva funziona fino a un certo punto, in modo regolato.

Quando anch'io ho dovuto tentare di farmi delle idee chiare su come definire empiricamente la violenza, forse essendo imbottito di una serie di discorsi di tipo moralistico o morale, mi sono imbattuto in tante e tali definizioni di violenza che non ne tiravo fuori assolu-

tamente niente. Allora ho dovuto cercare di confrontare comportamenti da un punto di vista storico di varie società o, all'interno di una società, di vari gruppi, per riuscire a capire se c'è un'unica definizione di violenza, se si può dare con chiarezza, in un certo momento storico, un'idea empiricamente accettabile di qualcosa che è violento. Questo tentativo crea dei problemi al punto che di violenza, alla fine, resta più che altro un concetto teorico, più a livello di metodo che non di sostanza, che serve per individuare dei fenomeni definibili violenti, ma specificate alcune condizioni.

Io sostengo che la violenza sia un concetto teorico, astratto se non vengono fatte delle esemplificazioni.

Violenza e legittimazione

Si può definire violenza una pratica di aggressione non generica, ma distruttiva, considerata non legittima o non legale (vedremo la distinzione tra questi due aggettivi) da parte di un gruppo sociale verso un altro gruppo sociale. Le pratiche di aggressione distruttiva non hanno una definizione univoca di violenza, ma sono sempre il risultato di uno scontro tra un gruppo ed un altro, nel senso che un gruppo mette in atto delle pratiche distruttive e un altro le definisce illegittime. Perché questa definizione? Prenderò i pezzi di questa definizione un po' alla volta per

vedere come si costruiscono.

Ogni società per garantire la propria continuità costruisce, in maniera più o meno repressiva, delle regole di convivenza: tra le più strategiche vi sono quelle che regolano l'uso della forza, soprattutto della forza fisica. Difatti fa parte di una definizione classica dello Stato quella per cui esso è quella istituzione che ha il monopolio della forza fisica nella società.

La società, per essere integrata all'interno, per controllare le tensioni che scattano al proprio interno, ha bisogno di regole che facciano in modo che le tensioni non scoppiino, che le deviazioni non siano oltre un certo livello; ed ha bisogno però anche che le sanzioni siano applicate da qualcuno che ha il monopolio della possibilità di punire: la punizione massima è quella di restringere la persona in tutta la sua personalità e nel suo corpo fino al limite di ucciderlo per motivi di perpetuazione dello Stato.

Ho parlato di forza fisica perché adesso la cosiddetta violenza fisica è quella di cui si parla di più, che è più praticata come rottura delle istituzioni esistenti e come simbolismo, per creare fratture nel sistema di comportamento e di credenze della gente.

Accanto alle forze monopolizzate dallo Stato, esiste tutta un'altra serie di forze, che sono legittimate, nel senso che hanno il consenso maggioritario o di chi detiene il potere di regolare, di sancire il

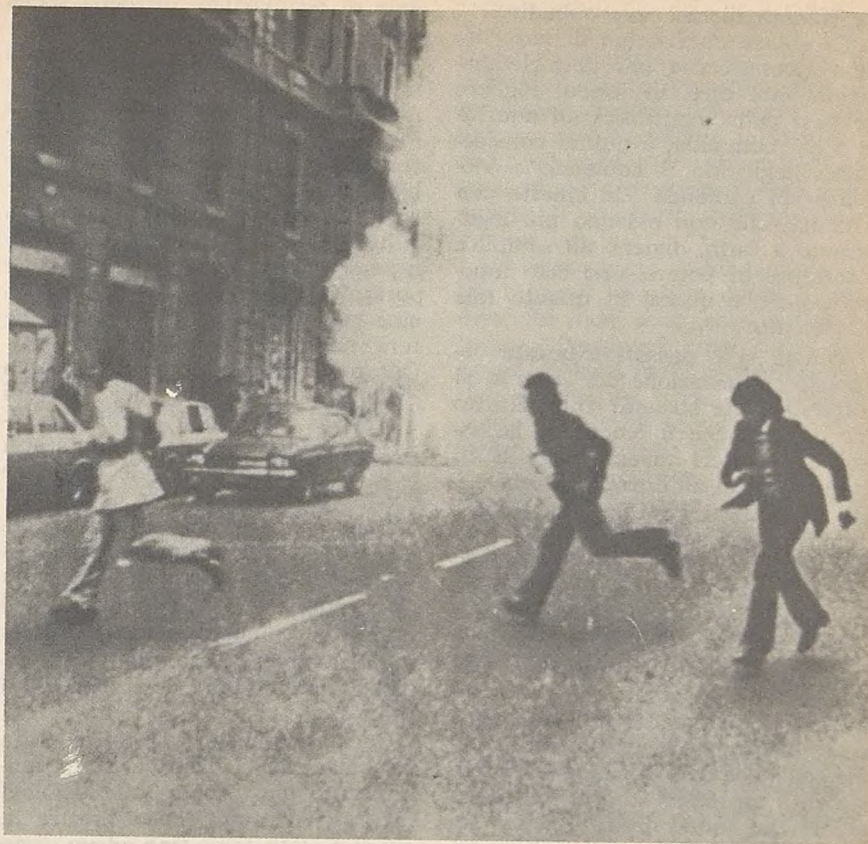
comportamento della gente. Per esempio le forze che comandano l'economia e il mercato del lavoro hanno una capacità di controllo sociale che in parte è legalizzato, cioè è tradotto in leggi, in parte è legittimato genericamente, nel senso che si accetta che il mercato funzioni in un certo modo. Così le chiese, che non sono Stato, anche se sono soltanto in parte legalizzate o non legalizzate addirittura, hanno una generica legittimazione di definire comportamenti, di sancire i devianti, di applicare una certa forza che ora definiamo soltanto morale, ma che una volta era anche fisica, per garantire la continuità delle credenze, delle appartenenze religiose. Così ci sono le famiglie che sono legittimate ad adoperare una forza che è affettiva, culturale, ma che è anche fisica, per riprodurre la personalità dei bambini e degli adulti nel tempo.

Quindi nella società c'è un insieme di centri di forza, che hanno questa legittimazione che solo in parte è tradotta in leggi (e questa è la distinzione tra legittimazione e legalizzazione) e che è basata su un consenso più o meno volontario, più o meno mistificato, ma che garantisce che essi siano accettati e debbano intervenire il meno possibile, attraverso un processo molto semplice, ma molto importante, che è l'interiorizzazione delle regole di vita.

Ciascuno cioè, attraverso tutte queste istituzioni (Stato, famiglia, chiese...) è abituato ad assumere delle regole di condotta, a prevedere delle sanzioni ai comportamenti devianti, per cui si censura da solo, applica in anticipo delle forze a se stesso, in modo da non dover poi essere perseguito dallo Stato, dalla chiesa, dalla famiglia eccetera...

Quindi, uno dei centri di forza fondamentali è proprio dentro la cultura individuale, dentro quell'interiorizzazione della cultura attraverso cui si verificano tutti i giorni quei meccanismi più semplici e più quotidiani di repressione, di incanalamento, di scelta di obiettivi e mezzi per raggiungerli.

Nell'Italia dell'immediato dopoguerra, quando vi era una certa maggioranza della popolazione che chiaramente assentiva su di un certo assetto istituzionale, questa accettava tutti quei centri di forza: accettava l'economia così come si era organizzata, accettava lo Stato come si era reimpiantato dopo la Resistenza, accettava i modelli di fami-



glia dominanti in quell'epoca: è evidente che questa situazione per quella parte di popolazione che accettava questa realtà, si presentava come una situazione normale, in cui l'autorità fa la sua funzione, ha lo scopo di regolare la vita ed è legittimo che sia così.

All'interno di una società siffatta la violenza è sostanzialmente quella di chi devia dai comportamenti riconosciuti: è violento chi ruba, chi ferisce, chi rapina, chi uccide.

E' una violenza quindi che viene espressa senza mettere in questione le regole fondamentali della vita, ma attraverso la vicenda di singoli individui che per realizzare alcune mete sociali si trovano ad utilizzare mezzi non regolari, forze che per il fatto di non essere considerate legali o legittime, vengono considerate violente.

Autorità e potere

Pertanto in un'epoca di sostanziale staticità sociale, cioè di staticità nell'assetto di autorità, di legittimazione sociale, la violenza è un fatto che riguarda segmenti di comportamento e segmenti della società: sono singoli o piccoli gruppi che per piccole mete utilizzano strumenti considerati distruttivi e non legali, né legittimi.

Ma se il problema della violenza fosse così semplice, i sociologi della fine dell'800 lo avrebbero già risolto. In effetti in questi ultimi 10-15 anni soprattutto, il problema della violenza ha assunto una dimensione molto più grossa e più importante; questo perché i sistemi di autorità dominanti per esempio nell'800, cioè questi sistemi di centri di forza che regolano il comportamento collettivo, hanno cominciato ad entrare in crisi, non perché dei singoli li contestavano, perché dei singoli costituivano dei segmenti di comportamento devianti, e cioè perché dei singoli non accettavano questa o quella situazione sociale, per cui ricorrevano a mezzi definiti violenti; ma perché questo sistema di autorità ha cominciato ad essere contestato in quanto « sistema », in quanto assetto complessivo, in quanto legittimazione complessiva della società.

C'è da fare a questo proposito una ulteriore specificazione a carattere definitorio: la sociologia classica distingue l'autorità del potere: l'autorità si considera una capacità legittima di comando, invece il potere si considera la capacità di imporre la propria volontà anche contro le regole e contro

la volontà di chi deve obbedire.

Cambiare un sistema di autorità, non riconoscerne più la legittimazione vuol dire, in fondo, togliere le basi della legittimità all'autorità e a chi comanda, e quindi considerare illegittimo il comando e violento chi comanda, chi emette una volontà, che non essendo più legittimato a farlo, diviene un semplice detentore di potere, uno che impone potere e quindi in quanto tale è violento.

Perché si è passati a questa colossale contestazione del sistema di autorità della società? Innanzitutto c'è da dire che il fenomeno ha assunto caratteri diversi negli Stati Uniti rispetto all'Europa, perché negli Stati Uniti i gruppi (anche giovanili) che si sono formati per contestare la società, sono rimasti, in fondo, delle subculture, cioè delle esperienze simbolicamente molto importanti, ma chiuse nel proprio gruppo, che non avevano né l'intenzione né gli strumenti per combattere il sistema di autorità generale: cioè si sono trasformati, come dicono alcuni sociologi, in «movimenti espressivi», cioè in movimenti che hanno dato un segno soprattutto culturale, sul tema dei valori, dei modelli di comportamento, degli orientamenti fondamentali, più che incidere sul tessuto delle strutture sociali; che poi alcuni di questi movimenti espressivi, per esempio quello per la lotta per i diritti civili, abbiano anche inciso in qualche misura su alcuni aspetti istituzionali, questo è un fatto, però sappiamo anche, in realtà, quanto poco abbiano inciso sulla pratica delle istituzioni; per cui abbastanza poco si è mosso nella pratica dei diritti civili negli U.S.A., anche se grosse campagne sono state fatte per una certa giustizia.

Così altri temi culturali sono stati affrontati da questi movimenti, come ad esempio quello del rifiuto della guerra del Vietnam; oppure ci sono state delle azioni che hanno contestato il sistema complessivo, tentando però di realizzare delle esperienze personali, esperienze di gruppi (come potevano essere quelle hippies), cioè di costruire «tra di noi» una società alternativa, senza fondamentalmente preoccuparsi di fare una lotta adeguata contro il potere complessivo.

Oppure c'è stato anche, nei primi tempi, l'appello alla droga, questo strumento di espansione rapida di certe capacità psichiche e questo modo di essere insieme che ha una capacità di rompere con tanti mo-

delli di comportamento della società contemporaneamente.

Però tutte queste esperienze, come dicevo, sono rimaste prevalentemente a livello culturale, mentre invece è caratteristico come la contestazione giovanile in Europa abbia cominciato a diventare non qualcosa di semplicemente simbolico, culturale, di cambiamento di modelli personali o intersoggettivi di comportamento, ma qualcosa di **politico**, cioè riguardante la lotta per il potere nello stato, nella collettività. Questo è dovuto non solo ad una differenza culturale dei giovani d'America rispetto a quelli d'Europa, ma principalmente ad una storia politica diversa di queste due aree economico politiche, perché una tradizione di movimenti marxisti come esisteva in Europa non esisteva in America, e quindi una capacità di organizzare la lotta politica e di trasformare una devianza culturale in lotta politica era molto più facile in Europa che non negli Stati Uniti.

Questa contestazione all'autorità da parte dei giovani è stata ampiamente giustificata dai sociologi (per es. Alberoni), nella misura in cui si è visto come fino ad un certo tempo ai giovani, per il passaggio dalla situazione giovane a quella adulta, erano imposti dei precisi rituali di passaggio, in cui ad un certo momento uno smetteva di essere giovane e diventava adulto attraverso dei meccanismi abbastanza regolati di lavoro, di matrimonio, di regolazione del comportamento sessuale e così via.

Giovani per forza

Con l'evoluzione sia tecnologica che dell'istruzione, si è avuto un prolungamento dell'adolescenza giovanile, un allargamento, in questo periodo di *adolescenza prolungata*, della concessione ai giovani di fare esperienze diverse, fino al punto che una parte sempre più consistente delle generazioni giovani è riuscita a vivere queste esperienze devianti non più come qualcosa di transitorio, che vale perché si è giovani (tanto poi si diventa adulti), ma come esperienze alternative.

In fondo, a mio avviso, ha ragione Alberoni quando insiste che la esperienza di passaggio dalla fase adolescenziale alla fase adulta è molto simile alla conversione, cioè al momento in cui si deve decidere da capo che cosa fare al mondo: allora se ho molto più tempo per pensarci, e molte più pos-

sibilità di praticare varie alternative, ho più tempo di vivere in prima persona la validità di queste alternative o la validità dei modelli che vengono proposti come adulti. E allora quello che si apprende in questo periodo di conversione lascia dei segni importantissimi e diventa un fatto culturale che penetra profondamente non solo nella realtà della propria personalità, ma anche nella realtà dell'interazione comune.

Questa situazione di comportamenti devianti giovanili, accettati parzialmente, per gioco, in età giovanile, viene accettata dall'età adulta purché essi siano considerati come transitori. Ma se i giovani cominciano a gestire in maniera stabilmente alternativa certi modelli di comportamento economici, di sessualità o di relazione, ecco che cominciano i problemi.

E questi problemi sono grossi fino ad un certo punto, finché si tratta delle esperienze personali dei giovani. Ma quando queste esperienze personali cominciano ad aggregarsi e ad organizzarsi e a vedere la connessione che esiste tra le due fette della personalità della propria esperienza, quella voluta dagli adulti e quella sperimentata; quando cioè questi giovani cominciano ad organizzare i modelli alternativi, si ricompono un sistema di vita che non può non diventare politico, che cioè non può non cogliere i principi fondamentali della società.

Per questo è soprattutto da quei giovani che hanno potuto o saputo organizzarsi (per condizione storica, socio-politica) che è venuto con più forza un attacco politico-culturale al sistema complessivo di vita.

E nell'ambito giovanile, questo attacco non è stato rivolto semplicemente alle istituzioni, allo stato, ai centri di accumulazione economica e di potere, ma è stato anche un attacco contro le istituzioni che regolano la vita di tutti i giorni: la famiglia, la Chiesa come gestore di un determinato modo di rapportarsi agli altri e a realtà definite superiori.

Proprio perché i giovani vivono questa esperienza, che è ancora una revisione di comportamenti personali, ma è una revisione sistemica, che mette in causa i fuochi fondamentali del sistema di vita, la loro contestazione dell'autorità è globale: va dal *micro* dell'esperienza di coppia, dell'esperienza affettiva interpersonale, fino al *macro* sulla legittimità dello stato del ca-

pitalismo, ecc. Avviene così quello sforzo immenso di capire quale può essere l'alternativa non solo allo Stato, ma nella vita quotidiana. La critica che è stata fatta più di frequente in questi ultimi anni da parte dei movimenti giovanili è stata quella di illegittimità del sistema: e di qui tutte le analisi, poi portate avanti da intellettuali, specialisti, operatori, sulla violenza del sistema repressivo dello Stato, quindi sul significato della magistratura, della polizia, delle carceri; sulla violenza del sistema ideologico dello Stato, quindi di tutto l'apparato dei partiti, dei sindacati; e ancora su altri apparati ideologici: la famiglia, la scuola, la Chiesa.

Il sistema è violento?

Allora, improvvisamente, da una definizione di violenza in una società accettata, in cui la violenza era questa somma di segmenti di comportamenti individuali devianti, si è ribaltato il problema e la violenza è diventata quella del sistema, perché sono cambiati i gruppi di riferimento, di definizione. Adesso non è più la maggioranza silenzio-

della famiglia tradizionale, illegittima e repressiva la funzione delle Chiese ecc., perché ha un progetto alternativo e sulla base di questo svaluta il progetto della società maggioritaria, il progetto di chi la domina.

Allora non è che non si capisca più cos'è la violenza, ma si deve cominciare a vedere da chi parte la definizione di violenza, sulla base di quale progetto si definisce un obiettivo, uno strumento come violenza.

E' dunque fondamentale dare una definizione di violenza empiricamente valida, non tanto astrattamente dedotta da principi generici, né indotta sulla base dell'accostamento di tante pratiche, bensì mettendo dei gruppi che fanno progetti a confronto con altri gruppi o classi, i quali a loro volta hanno degli altri progetti. A seconda se cominciamo ad analizzare la realtà da parte di uno di questi gruppi o dalla parte di un altro, ricostruiamo la definizione di violenza: *non c'è nessun altro sistema, almeno in sociologia.*

I filosofi partendo da una onto-



sa che definisce la violenza, ma, come diceva quel giornale satirico francese, è la « minoranza rumorosa » che la definisce, cioè che si mette a ridefinire ciò che è legale, ciò che è legittimo, qual'è una aggressione distruttiva che è da considerare tale, non più legittima.

E questo non viene fatto sulla base di una generica morale, ma sulla base di un progetto politico e di vita quotidiana. Ecco allora questa realtà di analisi di definizione di violenza che all'interno di un progetto di vita alternativo viene a definire distruttiva l'azione della polizia, della magistratura, illegittima e distruttiva la funzione

logia riescono a dare definizioni deduttive di violenza, ma sociologicamente questo non si riesce a fare; sociologicamente devo avere dei riferimenti sociali, degli attori sociali, e sono questi che mi danno la definizione. E' per questo che sarebbe interessante fare una analisi a livello sociologico, quindi non morale, delle definizioni della pratica di violenza nelle pratiche di base del comportamento sociale.

Si possono dare alcuni esempi di queste pratiche fondamentali: le pratiche, per esempio, che riguardano il lavoro, in cui se ci mettiamo dal punto di vista di chi regola l'attuale sistema di lavoro

sarà violento chi sabotava o chi picchetta, mentre invece se ci mettiamo dalla parte di un gruppo di immigrati di Torino, sulla base di una contestazione del lavoro, essi diranno che è violenta la struttura della fabbrica e il rapporto di lavoro, che è distruttivo di una autonomia, di una cultura, di una capacità di vita.

Un altro punto fondamentale sono le pratiche riguardanti il reddito che non sono solo legate al lavoro. Pensiamo cosa vuol dire essere violenti nella redistribuzione del reddito da parte dei proprietari di case o di terreni, e saranno violenti quelli della cooperativa che vanno ad occupare i terreni del consorzio industriale. Se ci mettiamo da un altro punto di vista, troveremo invece sacrosanta quella occupazione di terre e troveremo « violenta » l'azione del consorzio industriale che non vuole che quelle terre vengano lavorate da nessuno finché non vengano utilizzate per l'industria.

Così per le pratiche legate alla informazione; le pratiche riguardanti l'organizzazione della famiglia: qui scattano tutti i problemi di definire un certo comportamento dei ragazzi nei confronti dei genitori: la definizione di violenza cambia radicalmente in rapporto al progetto che hanno certi genitori in confronto al progetto che hanno certi figli.

Un altro tema più specifico sono le pratiche legate al corpo. Una certa definizione di violenza al corpo è data diversamente in rapporto a chi « utilizza », per esempio, le donne in un certo modo, mentre un'altra definizione sarà data, sulla base di un altro progetto, dalle femministe che rifiutano l'uso in un certo modo delle donne nei manifesti, nella pubblicità, nei film... Oppure diversamente ancora in rapporto a certa militanza dell'estremissima sinistra in cui il corpo, proprio perché è un fatto globale, può essere considerato ad un certo punto privo di qualsiasi valore, purché sia della controparte.

Ancora, il problema delle pratiche legate all'uso degli apparati pubblici. Questi sono degli ambiti di processi fondamentali dove una definizione di violenza si può comporre da un lato mettendo insieme un certo modello borghese dominante, e dall'altro vari modelli di progetti di aggregazione sociale diversi.

L'urgenza di una analisi di questo tipo, che ad un moralista può sem-

brare relativista, e ad un sociologo può sembrare necessaria, è importante proprio oggi che siamo arrivati ad un massimo di contestazione della legittimità, fino al punto che ormai stiamo parlando di vita o di morte: non parliamo più cioè di un sistema sociale *x* o di un sistema sociale *y*, ma che per un progetto sociale *x* si può uccidere, per un progetto sociale *y* si può uccidere, si può distruggere la radice stessa della convivenza distruggendo la vita. Ed è per questo, a mio avviso, che è importante fare questa analisi empirica, perché tutto ciò ha poi dei risvolti, negli atteggiamenti a livello di personalità profonda, di psicanalisi.

La paura di vivere

Melania Klein, una grande psicanalista che si è dedicata molto al problema dei bambini, ma da lì ha tirato fuori delle riflessioni importantissime sulla generalità del comportamento profondo delle persone, affermava che i comportamenti fondamentali sono di tre tipi: uno depressivo, uno schizoparanoide e uno riparativo.

Quello depressivo rivolge l'aggressione distruttiva verso di sé, fa in modo che se c'è qualche dubbio sulla bontà del proprio oggetto d'amore, la colpa di questo dubbio venga caricata su se stessi: la pedagogia cattolica tradizionale è tipicamente depressiva, perché insegna a caricare prevalentemente su se stessi la colpa.

L'atteggiamento schizoparanoide rappresenta per me perfettamente quello che è l'orientamento attuale. Melania Klein evidenziava una prima fase di questo comportamento schizoparanoide: l'oggetto buono che si ha di fronte (la famiglia, la società, il proprio ragazzo o la propria ragazza) ad un certo momento viene diviso in due, nel senso che vi si vede una parte pericolosa, una parte non più accettabile, una parte cattiva.

Questa prima fase schizoide è caratterizzata da un'incertezza, un disorientamento sul piano affettivo, familiare, ideale; pensate a quali paure di sopravvivenza, di identità. Ecco quindi la necessità di negare queste paure, ma per negarle bisogna idealizzare per il possibile quella fetta di buono che ho salvato, o addirittura creare un nuovo oggetto buono; ma nello stesso momento in cui io devo idealizzare, anche distorto, questo oggetto buono per negare le mie

paure, devo assolutamente distruggere l'oggetto cattivo, il vecchio oggetto che creava paura.

Mi pare che questo sia esattamente l'orientamento verso cui sta andando la violenza recente, cioè un atteggiamento di idealizzazione di nuovi oggetti buoni e d'altra parte, per negare le paure sollevate dal problema, l'orientamento a distruggere fisicamente ciò che crea il problema: crea problema la fabbrica, va distrutta; crea problema l'istituto universitario, va distrutto; crea problema un detentore di comando, va distrutto.

E' evidente che questa è una via distruttiva che è estremamente importante valutare, perché è basata su quel motto latino *mors tua, vita mea*: non c'è una possibilità di *vita tua, vita mea*, per cui la *vita mea* è realizzabile soltanto se c'è la *mors tua*.

Di fronte ad una situazione arrivata a questo punto, a me interessano poco in questo momento le definizioni filosofiche di violenza. A me interessa invece che voi non cerchiate una definizione teorica di violenza, ma vi diciate qual è il vostro progetto di vita e di società sulla base del quale voi definite violento un altro progetto specifico, perché se voi pretendete di avere una vostra totalità di vita e di progetto, dovete allora apprezzare, nella loro totalità, i progetti degli altri.

Allora le vostre definizioni di violenza devono essere date non su singoli atti tirati via dal progetto, ma sui singoli atti *dentro* il progetto di ciascuno.

Per me oggi parlare di violenza in modo serio e quindi superando il discorso puramente metodologico e definitorio che ho fatto adesso, significa smettere di parlare di violenza in termini generici e quindi chiedersi: chi siamo di quale aggregazione facciamo parte, che progetto sociale abbiamo, chi analizziamo, con chi ci misuriamo. Soltanto in questi termini ha significato parlare di una violenza specifica, che si fa comprensibile perché viene definita da un progetto che guarda ad un altro progetto, ma non viene definita da uno che si crede librato su valori perenni e su definizioni astratte, ma si tratta di pratiche sociali che si confrontano con altre pratiche sociali.

Questo è interessante perché induce gruppi, come per esempio la FUCI (che ritengo un gruppo essen-

zialmente non-violento) a rivedere in che termini ha forza, in che termini si esprime la sua aggressività (anche se la FUCI è stata raramente aggressiva, è stata piuttosto contemplativa, definitoria).

Se la FUCI ha un progetto di pratica sociale, di vita, che vuol dire anche pratica religiosa, ecclesiale, esiste una sua aggressione distruttiva? Può darsi che voi fucini vi consideriate non-violenti, ma che invece siate considerati distruttori dentro la chiesa o nella società, perché reprimete certe cose, perché coi vostri discorsi tentate di distruggere alcuni modelli o ecclesiali o culturali o politici di comportamento di cui voi magari non vi rendete conto.

E se avete una aggressione distruttiva siete anche voi contestabili di illegittimità? Bisogna porsi di fronte al problema di un progetto, perché dovete riprendere i termini delle basi della vostra legittimazione e della vostra costruttività o distruttività o della aggressività, se c'è.

Confronto sui progetti

Per me è facendo anche questa analisi che avete diritto di valutare come violente o meno le azioni che hanno certi gruppi in Università non in modo generico o moralistico ma in modo progettuale cioè in modo socialmente e storicamente collocato.

Con questo ho voluto darvi una idea di relatività storica della violenza, non di relativismo, ma di necessità di esplicitare il vostro progetto di aggressione, confrontando con altri progetti di aggressione in maniera da dar carne non a delle teorie di violenza, ma a delle pratiche di violenza. Allora credo che abbiate costruito qualcosa che può servire.

Personalmente credo che una comunione nella Chiesa si possa costruire se sappiamo fare una corretta analisi dei progetti dei diversi gruppi che esistono tuttora, ma il cui confronto è per ora essenzialmente moralistico, basato su principi generici e non basato sulle esplicitazioni di progetti e su un loro confronto. Quest'analisi della violenza non dev'essere una analisi su qualcosa che fanno gli altri, ma deve servire come occasione storica per vedere quale progetto abbiamo, quali obiettivi perseguiamo e in quali crediamo.

I.d.S.

27 politico per tutti i docenti

Non sappiamo ancora se e come, e con quali emendamenti, al momento dell'uscita di questo numero di «Ricerca» il decreto-legge 21 ottobre 1978 sul personale universitario sarà stato convertito in legge dal Parlamento. Quel che ci sembra però certo, è che questo provvedimento rimarca ancora la drammatica e strutturale incapacità dell'attuale classe politica di far fronte ai problemi dell'università.

Non si vuole negare, certo, che il peso e l'intrico degli errori commessi in passato (ma da chi?) è tale da impedire una soluzione univoca e piana, e indica piuttosto la strada di un cammino tortuoso e difficile; ma, proprio per questo, ancora più grave ci sembra il fatto che non si riesca ad uscire dalla logica perversa dei «provvedimenti urgenti», destinati ad accavallarsi gli uni sugli altri in costruzioni contorte ed incredibili.

A dire il vero, il decreto in questione è stato presentato non più come «provvedimento urgente» ma come «provvedimento di transizione», che anticipa ed è inserito nel più globale progetto di riforma; e questa, anzi, viene contrabbandata come la vera «novità» nell'agire politico in campo universitario.

Non sembra proprio, però, che questo salto di qualità sia stato effettivamente compiuto; e ci resta l'impressione insistente che, se questo collegamento col progetto di riforma esiste effettivamente, esso sia piuttosto reso possibile dal configurarsi del progetto di riforma stesso sempre più come un unico, abnorme e mostruoso, «provvedimento urgente», che non fa i conti in termini reali con nessuno dei problemi dell'università, ma tenta solo una riorganizzazione astratta in rapporto alle diverse pressioni settoriali che rischierebbero di met-

tere in crisi il quadro politico.

Non vogliamo certo neanche negare, per quel che riguarda quest'ultimo decreto, l'effettiva urgenza posta dallo scadere dei contratti dei precari (31 ottobre 1978); ma resta comunque, ineliminabile, il fatto che lo stralcio dei provvedimenti sul personale dal testo di riforma (ma soprattutto da una logica generale di riforma), non è certo particolarmente adatto a tacitare le perplessità di chi teme che gli interessi assistenzial-corporativi abbiano la meglio sui reali problemi dell'università (e della società).

I punti del decreto

Questi, in sintesi estrema, i punti del provvedimento:

a) *Ruolo unitario dei docenti*, distinto in ordinari e associati, 15.000 posti di organico per ciascuna categoria; queste sono identiche dal punto di vista dei compiti didattici, ma tengono conto di anzianità e titoli accademici. Nella fascia degli ordinari rientrano gli attuali professori di ruolo (calcolati attualmente in 6.296); verranno inoltre banditi concorsi per altri 6.000 posti in 6 anni, più concorsi

riservati (assistenti di ruolo e professori incaricati con 8 anni di anzianità) per i restanti posti.

Nella fascia degli associati, sono compresi tutti gli incaricati stabilizzati e gli assistenti ordinari; e inoltre gli incaricati non stabilizzati e gli assistenti ordinari non liberi docenti, questi ultimi previo giudizio di idoneità. Inoltre sono banditi concorsi per 6.000 posti in 6 anni. Poiché i docenti aventi attualmente possibilità di accesso a questa fascia sono circa 24.000, è previsto l'inquadramento in soprannumero.

b) I titolari di contratti, e i tecnici laureati che abbiano svolto almeno un anno di attività didattica e scientifica, sono inquadrati su domanda nel ruolo ad esaurimento degli *aggiunti universitari*, con compiti didattici integrativi (esercitazioni, laboratorio, seminari, ecc.); i titolari di assegni, di borse di studio, ecc., in servizio da almeno un biennio, vi sono parimenti inquadrati, previo giudizio di idoneità della facoltà. 2.000 posti di aggiunto sono assegnati per concorso.

c) Il decreto stabilisce inoltre

Al momento di chiudere il giornale in tipografia, la Commissione Istruzione del Senato ha trasmesso per l'approvazione il testo del decreto legge con alcuni sostanziali emendamenti; tra questi, la limitazione dell'entrata «ope legis» nel ruolo degli associati ai soli assistenti con 3 anni di anzianità e agli incaricati con 7; per tutti gli altri dovrà essere superato un giudizio di idoneità di fronte ad una commissione nazionale; è istituita la figura del «professore a contratto», chiamato dalle università per periodi limitati; per il ruolo de-

gli aggiunti è stato ora fissato un numero complessivo di posti, con maggior rigore nella valutazione per l'ammissione. Prima della ratifica del decreto, inoltre, i partiti dovrebbero firmare un'intesa per quel che riguarda il tempo pieno e l'incompatibilità, ora spariti dal decreto.

Il dibattito parlamentare potrebbe dunque portare a modifiche non indifferenti nel significato del provvedimento. Per questo, su questi temi contiamo di tornare al più presto sulle pagine del giornale.

nuove norme sui concorsi a professore di ruolo e sulla composizione delle commissioni (elezione e sorteggio); ribadisce l'obbligo di incompatibilità e tempo pieno per i docenti, che peraltro entrerà in vigore solo con l'approvazione della legge di riforma o «di apposito provvedimento legislativo di iniziativa governativa da presentarsi entro il 31 agosto 1979» (saggia precauzione, quest'ultima, o lapsus freudiano?); inoltre prevede norme sul trattamento economico e un incremento ai fondi per la ricerca di 8 miliardi l'anno.

Si è fin qui detto come già la logica che sta al fondo del decreto, che è, si dica quel che si vuole, quella del provvedimento urgente, comporti in sé potenzialmente un pesante giudizio sul decreto governativo stesso; ed è infatti evidente come, nell'impossibilità o incapacità di cominciare a ridefinire una figura coerente di università, (incapacità manifesta nel protrarsi dei tempi della riforma, ma anche nell'inconsistenza del progetto di riforma stesso), si agisca in rispondenza ad una logica «tappabuchi», ad una logica che subordina implicitamente il futuro dell'istituzione universitaria e la sua razionalità alle pressioni settoriali. Non si vuole con questo negare la legittimità di molte rivendicazioni o la realtà dei disagi: ma l'immissione in massa di chiunque abbia avuto un minimo rapporto con la struttura universitaria sembra non poter che portare, necessariamente, a ignorare l'ottica più globale.

Una logica tappabuchi

Ed è da questo sostanziale astrarsi da una logica più generale di riforma che emerge la tendenza perversa implicita nel provvedimento; che è quella del prefigurarsi dell'università come grande ufficio burocratico, «grande ministero», come ha rilevato qualcuno, (tendenza del resto assecondata anche dall'illuminismo velleitario che anima il progetto di riforma attualmente in discussione), con garantismi ed automatismi nelle carriere, e sostanziale svilimento di quell'«autonomia» che non è solo garanzia da ingerenze, ma capacità di vitalità e dinamicità da parte degli operatori didattici e di ricerca.

E se anche al fondo di tale scelta stesse la convinzione politica di dover compiere questi passi inevitabili, ultimo «male necessario» per potere poi aprire una futura

era di scelte coraggiose e razionalità, è difficile fugare l'impressione che si tratti piuttosto di un alibi alla propria incapacità di uscire dalla logica del contingente. Se il dibattito generale sulla riforma ci desse un quadro meno grigio, la valutazione di questo singolo provvedimento potrebbe anche essere diversa: ma così non è.

Ha di recente scritto su questi temi Paolo Prodi («Appunti di cultura e di politica», n. 5, settembre 1978):

«Il pericolo maggiore della riforma è infatti in questo momento che si scarichi solo sull'università il tragico problema della disoccupazione intellettuale giovanile, con una massiccia immissione nei ruoli di tutti coloro che sono riusciti negli anni scorsi ad avere un rapporto di qualsiasi tipo con l'università. Le principali conseguenze negative sarebbero due: da una parte un intasamento completo degli ingressi alla ricerca e all'insegnamento, per molti anni, dei più giovani che ora compiono o compiranno i loro studi; dall'altra l'abbandono della selezione necessaria per la sopravvivenza di qualsiasi struttura di ricerca o insegnamento superiore: le borse di studio ed i contratti sono sempre stati concepiti in tutto il mondo come strumenti per vagliare un numero di giovani sufficientemente largo in funzione della scelta di coloro che possono avere le attitudini a continuare. Ciò non vuol dire che non debba essere assicurato un posto a coloro che durante tutti questi anni sono stati illusi e a volte sfruttati, ma non è detto che questo debba avvenire nell'università».

Sono proprio questi timori e questi rischi che escono confermati dal decreto del governo. E il tutto è particolarmente sottolineato da una delle «disposizioni transitorie e finali», che dice testualmente:

«A decorrere dall'entrata in vigore del presente provvedimento è fatto divieto alle università ed istituti di istruzione superiore di istituire borse di studio per laureati comunque denominati e di corrispondere agli stessi qualunque emolumento di equivalente natura.

E' fatto altresì divieto di assumere a qualsiasi titolo e sotto qualsiasi forma personale non previsto nel presente provvedimento».

Il grande ministero

La doppia gravità di questa disposizione è particolarmente da sottolineare.

In primo luogo si configura una obiettiva e drastica chiusura delle possibilità di accesso all'interno dell'università ai giovani neo-laureati per almeno qualche generazione: il che implica, da un lato, la riproduzione e l'accentuazione in università della divisione tra società organizzata e protetta, e società emergente, specie giovanile, non protetta e marginale; una scelta che, di fronte a linee contenute nello stesso piano Pandolfi, è di gravità notevolissima; dall'altro lato, la privazione dell'università e della ricerca di forze e «ingressi» nuovi, in favore di una cristallizzazione dei ruoli che non può non incidere sulla dinamicità e sulla pregnanza dell'istituzione tutta.

In secondo luogo, eliminata ogni forma di accostamento graduale



all'ambiente universitario, di vaglio, di verifica, come dovrebbe essere caratteristica della borsa di studio, resta solo l'unica alternativa secca del concorso, di chi sta completamente fuori o definitivamente dentro. Per un'università che cerca contatti più corretti con la società e col territorio, e che quindi ha bisogno di collegamenti più fluidi, adattabili e razionali, credo che questo possa invece costituire una scelta precisa, lo si voglia o no, per l'arroccamento e il grigiore.

C'è anche da sottolineare l'ingresso rituale del termine «ricerca» nel provvedimento, che però cela una sostanziale ignoranza del problema; fatto che, oltre ad essere grave in sé, è di non poca importanza quando si tratta di definire i ruoli dei docenti. Anche qui, lo ripetiamo come un ritornello, il testo di riforma cui si rimanda non è di grande aiuto.

Come ultima osservazione malinconica, vorremmo chiederci se è possibile che, mentre col piano Pandolfi si chiedono sacrifici ai lavoratori (costanza del salario reale) e ci si strappano (giustamente) le vesti sulla « scarsa produttività della pubblica amministrazione » in favore del recupero dell'efficienza e della fuoriuscita da una logica assistenzialista nel senso deteriore, per permettere all'economia di recuperare polso e imprenditorialità, si continui allegramente a compiere in università scelte che, da un lato, avvicinano, come si è detto, l'università all'inefficienza e al grigiore di un ufficio pubblico, dall'altro soprattutto le impediscono inevitabilmente di acquistare quella vitalità, quell'indipendenza, quella capacità d'iniziativa e quel coraggio indispensabili per sostenere culturalmente e a livello di ricerca una tale ripresa e ristrutturazione economica e sociale, respingendola anzi proprio in una logica « assistenziale ». Tutto questo in senso macroscopicamente stridente con tutta l'impostazione della politica d'« emergenza ».

Salvo poi prevedere una « responsabile » politica di restrizione degli accessi degli studenti. Salvo poi, dopo aver immesso *ope legis*, senza concorso né discernimento alcuno, migliaia di docenti, ritenere ancora di avere credibilità per distinguersi dagli autonomi del « 27 politico » e condannarne l'irresponsabilità in nome della cultura. Ma quale cultura?

Eugenio Gaiotti

Nel mondo dei giovani tra abbandono, speranze e delusioni

Sradicati dalla storia

Parlare oggi della condizione giovanile e specificamente di quella condizione che è propria dei giovani studenti, non è impresa facile, né esente da rischi. Occorre parlarne con grande senso della misura, con saggezza e con prudenza, per non cadere nello sterile moralismo, nella condiscendenza dei demagoghi, nel rifiuto reazionario. Occorrono grandi dosi di umiltà e di comprensione per cogliere davvero il senso di una delle immagini più eloquenti della crisi che questo Paese attraversa. Una crisi che sarebbe illusorio credere semplicemente *strutturale*.

C'è infatti un vizio economicistico nella comprensione dei fatti della vita che francamente non ci sentiamo di accettare: se lo adottassimo, esso ci porterebbe a credere che la fornitura di maggior benessere, la fruizione di università efficienti, di scuole attrezzate, di posti di lavoro più facilmente reperibili, possano essere la felice e definitiva soluzione di questo stato di acuto disagio, di sotterranea — talvolta esplosiva — rivolta. Nulla vi è di più illusorio.

Se anche fornissimo alla popolazione giovanile una università in grado di fare il proprio mestiere, se fosse anche possibile, una volta laureati, p. es. ingegneri avere davvero la certezza di fare gli ingegneri, se anche tutto ciò fosse realizzabile non tanto oggi, ma almeno domani; ebbene, la crisi delle giovani generazioni rimarrebbe tale in tutta la sua corposa, inquietante profondità.

E' infatti anche possibile fornire una struttura in cui compiere più agevolmente il proprio lavoro, ma se nessuno darà a questo lavoro un'anima, un valore, un'intenzionalità, un fine, a che varrà la struttura?

Con questo, anche noi chiediamo

con forza, reclamiamo a gran voce che siano rese non tanto migliori (suonerebbe ipocrita nello sfascio attuale) ma più vivibili, questo sì, le infrastrutture che lo Stato mette a disposizione della sua gioventù studiosa. Con questo, esigiamo anche noi un più organico e serio rapporto tra la scuola e il mondo del lavoro, tra intellettualità e produzione. Ma questa richiesta non ci esenta punto dal tentare di vedere un po' più in là, un po' più lucidamente il cuore della questione.

Forma senz'anima

Parafrasando Kant, potremmo ancora ripetere che una forma senza il suo contenuto è vuota, così come un contenuto senza la sua forma è cieco. Esiste infatti una forma senza più anima — la scuola — ed esiste un contenuto inespresso, una richiesta di significato, un disperato bisogno di modelli culturali di riferimento credibili, dopo che la devastazione consumistica, il pratico materialismo, il fallimento dell'*engagement* e dei suoi miti, hanno fatto cadere ogni barlume di certezza.

Tornare a dare al progetto educativo un modello ideale cui rifarsi, per cui valga la pena di lottare, di lavorare, di sudare. Un'idea che possa farsi carne e sangue. Una valenza umana, ecco. I cristiani sanno che questo valore — il valore della vita — non può trovarsi compiutamente in questa storia, che esso va ricercato instancabilmente (insonnamente, direbbe qualcuno) al di là di questa storia. Ma sanno anche che nella storia esso deve trovare una prima, sia pur imperfetta, realizzazione.

La crisi dei giovani è crisi di valori, è crisi di *proposta* di valori. Non lo diciamo moralisticamente,

Il maggior pericolo che corrono oggi i giovani è senz'altro quello di volgere le spalle alla storia, di fare della loro protesta un astratto rifiuto: sarebbe il modo migliore per conquistarsi un ruolo subalterno nel processo di transizione. E' necessario quindi che si moltiplichino invece i luoghi di sintesi, di mediazione, cioè di costruzione coraggiosa di senso della vita. Inutile dire come la Chiesa abbia in questo un ruolo fondamentale e per questo una responsabilità ineludibile.



come se fosse sufficiente dire: *ecco qui, credi!*, per usare un'espressione di Barth. Lo diciamo invitando tutti, i cristiani in specialissimo modo, a proporre al Paese, nella società civile, negli ambiti istituzionali, e quindi nella scuola, i modelli in cui credono, i termini ultimi, i valori più alti.

Oggi nei giovani esiste una netta, marcatissima frattura tra quanti sono in qualche misura partecipi di un progetto, di un disegno, di una volontà, di un'utopia, di qualcosa insomma che prefiguri un diverso e migliore stato di cose; tra quanti possono lottare per un tale progetto, per una tale *novità*, vincolandosi così in un sistema di solidarietà umane che si ritrovano: in parrocchia in cellula, in sezione; e quanti, invece, sentono di non condividere nulla se non il disagio. Nulla, se non il rifiuto di una faticosa razionalità politica, di un quotidiano lavoro, cioè, volto — nel rispetto rigoroso delle sensibilità di ognuno — a confrontare e ad utilizzare le energie operanti nel Paese verso una più matura sintesi ed un più sicuro progredire.

L'happening bolognese dell'anno scorso, è un po' la dimostrazione di questo. Là era confluita la protesta più tangibile, più confusa, talvolta più stracciona... ma chiediamoci: quanta gente, lungo la penisola, si sente ricacciata indietro, si sente estranea ad una qualsiasi proposta, in particolare a quelle proposte che hanno alle loro spalle

il peso e le contraddizioni di una tradizione, di una storia di lotte anche aspre?

E allora, la crisi dei giovani è crisi di speranza. Ma, qualcuno dirà, questa è la condizione dell'uomo contemporaneo, diviso in se stesso, non solo dei giovani. Certo, ma i giovani — e, tra loro, i giovani studenti — avvertono con maggiore acutezza questo spazio vuoto, questa mancanza di un significato che valga. Lo avvertono per le ragioni uniche della loro età in cui più ansiosa è la ricerca, e per la loro stessa condizione di gente che, per alcuni anni almeno, sta di mestiere sui libri.

Una crisi di santi?

Vi è qualcuno che dice: il '68 fu fatto da studenti che studiavano: essi contestavano lo studio di Aristotele perché conoscevano la filosofia antica; oggi i giovani non studiano più, la loro protesta è di gente non consapevole, non criticamente equipaggiata. E' vero: i giovani, sradicati da una storia e privi di una speranza, vivono l'emipiria, il quotidiano, il contingente, esprimendo poi questa loro condizione con un linguaggio sotto-culturale talvolta addirittura irritante. Ma è anche vero che, implicitamente, viene espresso il bisogno radicale del senso religioso della vita, di una rinnovata razionalità che sappia interpretare il mondo, di appartenere ad una storia che

cammina secondo le sue proprie leggi.

Se cultura è interpretazione del mondo, sua modificazione in vista di un termine ulteriore, che elaborazione si vuole che ci sia, allora, nella scuola, ambito pubblico in cui lo Stato non ha da imporre una sua cultura, ma in cui le varie culture devono tornare a confrontarsi liberamente e ad arricchirsi vicendevolmente?

La crisi dei giovani è, ancora, crisi di maestri. Crisi di testimoni credibili di gente che costituisca esempio. Forse è crisi di santi.

Se tutto ciò è vero, si ripropone allora come urgente un lavoro di coinvolgimento, di partecipazione, di solidarietà da parte di quanti possono fecondare questo corpo moribondo che è la scuola. E' un appello in primo luogo alle forze politiche e alla loro capacità di sintesi istituzionale tra le diverse forze, tra le diverse idealità che agiscono nel Paese.

E' in questi termini, su questa capacità progettuale, su questo recupero della razionalità (e della razionalità politica) in grado di smorzare le tentazioni anarco-radicali, che si gioca la possibilità, per uno Stato che sia di tutti, di non dover più scegliere tra la propria sopravvivenza e il sacrificio dei suoi figli migliori. Via Fani e via Caetani rimangono le tragiche ipostasi di una comunità che non si riconosce più.

Marco Frittella

Verso il totalmente Altro

In un recente studio, condotto dal gruppo di Vicenza, sulla struttura e sulla fisionomia organizzativa e culturale del gruppo Fuci, si poneva, a mio avviso molto giustamente, a fondamento di esso e del suo itinerario storico, il momento formativo come « sintesi vitale-personale tra fede e ragione ». E' a mio avviso a questo livello e in questi termini che può collocarsi correttamente e vitalmente, all'interno della più globale esperienza del gruppo Fuci, il lavoro teologico, che, così visto e collocato, si pone come un aspetto inscindibile dall'essenza stessa della Federazione.

Il cammino educativo che la Fuci propone non può infatti, e non deve in alcun modo, se non vuole perdere di significato e snaturarsi, prescindere da un'amorosa e paziente, umile e continua riflessione e assimilazione razionale del dato di fede.

E' dunque impossibile pensare ad un rilancio della presenza Fuci e della sua significatività ai fini dell'evangelizzazione in università, se non viene sciolto il nodo della formazione teologica: è impossibile evangelizzarsi ed evangelizzare se non si ha familiarità, consuetudine con la Parola e, soprattutto, se non la si ha secondo lo stile che ci è proprio, quello della riflessione razionale, della paziente ed umile fatica del pensare.

Ciò significa che è oggi per la Fuci esigenza vitale definire un cammino comune di lavoro teologico, ossia un confronto razionale fatto insieme, della propria esperienza storica, delle proprie aspirazioni e desideri, con il salvifico dato di fede.

E' necessario però a questo pun-

to definire, nel modo più rigoroso possibile, il senso e i limiti del termine teologia. Occorre cioè innanzi tutto *situare* correttamente il lavoro teologico ai fini di evitare una sua riduzione o una sua enfaticizzazione.

Abbiamo detto che teologia è essenzialmente *riflessione sul dato di fede*; Maritain, forse più puntualmente, la definiva « un'elaborazione del dato rivelato, mediante la fede vitalmente unita alla ragione ».

Fare teologia significa quindi coltivare, maturare, cercare di penetrare, qualcosa che ci è dato, trasmesso, consegnato dalla Rivelazione e dalla Tradizione, e che noi accogliamo, interiorizziamo mediante la fede.

Teologia come dialogo con la Parola

La teologia è dunque opera insieme umana e divina, proprio in quanto è il tentativo, umano, di accogliere razionalmente, nel senso più autentico e profondo del termine, il messaggio di salvezza di Dio. Non è quindi pensabile una teologia senza il dato di fede, proprio come non è possibile una metafisica senza l'essere o una scienza senza la natura, ma d'altra parte non è possibile una teologia senza l'uomo, proprio come sono impensabili una metafisica e una scienza non umane.

La teologia usa infatti il metodo analitico-sintetico, proprio come la filosofia — e ciò la rende pienamente umana —, ma ha bisogno della fede come movente della ricerca e come criterio veritativo degli esiti di essa — e ciò la rende vitalmente divina.

« La teologia — scrive Maritain — è un *habitus* di saggezza radicato esso stesso nella fede, dunque radicalmente e virtualmente soprannaturale e che usa il sapere filosofico come uno strumento giudicandolo secondo la sua luce di conoscenza ».

Lo statuto epistemologico della teologia non è dunque radicalmente diverso da quello delle altre discipline del sapere umano, considerate in una prospettiva ontologica e non razionalistica.

La teologia è infatti discorso dell'uomo su ciò che Dio dice di Sé, di noi e delle cose, proprio come la metafisica è discorso dell'uomo su ciò che l'essere manifesta di sé e come la scienza è discorso dell'uomo su ciò che la natura manifesta di sé.

In quanto tale, anche la teologia vive nella storia assumendone tutta la precarietà: chi fa teologia deve sapere che ciò che dice è un suo discorso su ciò che Dio dice, e proprio in quanto tale, la sua *traduzione* della Parola di Dio può essere inesatta, infedele, limitata. Ma proprio nel confronto continuo e paziente con la Parola di Dio, con ciò che Egli ci dice, anche la teologia può, come dice Maritain, « penetrare sempre più profondamente i misteri stessi della fede » che, in quanto tali, saranno sempre *altro* rispetto all'uomo, infinitamente più grandi e più alti di lui.

Se dunque l'atteggiamento proprio della fede è il silenzio, l'ascolto della parola che ci viene rivelata e non siamo noi a produrre, l'atteggiamento proprio della teologia è invece il *dialogo*, il continuo confronto, dogmatico e critico insieme direbbe Popper, tra la nostra tra-

duzione razionale, *teologica* appunto della Parola, e la Parola in sé, quale ci è data, consegnata, trasmessa, dalla Rivelazione e dalla vivente Tradizione della Chiesa.

Sarebbe dunque a mio avviso errato parlare della teologia negli stessi termini in cui si parla della fede: la teologia non è il silenzio dell'uomo, ma lo sforzo umano, in quanto razionale, di accostarsi ai misteri che Dio gli ha rivelato.

Secondo la dottrina di S. Tomaso vi sono, è noto, tre saggezze: la saggezza di grazia, la saggezza teologica e la saggezza metafisica. «Differiscono le une dalle altre — spiega Maritain in *Scienza e saggezza* — per il loro metodo specifico e per il loro oggetto formale:

Tre saggezze

La prima ha come metodo proprio la connaturalità di amore con il soprannaturale e coglie, in un modo sperimentale e sovrumano, Dio, nella sua vita intima e secondo la sua stessa divinità, e le cose create in quanto si riferiscono a Dio così conosciuto... Essa consiste soprattutto nel ricevere in noi e nel cedere sotto un'influenza onnipotente.

La seconda saggezza è la saggezza teologica. Ha per metodo proprio la comunicazione della scienza che Dio ha di se stesso, che ci è data mediante la rivelazione, e che chiede di espandere in noi le sue virtualità attraverso lo sforzo della nostra intelligenza; essa conosce in modo umano e discorsivo Dio, nella sua vita intima e secondo la sua divinità, e le cose create in rapporto a Dio così conosciuto. E' una saggezza di fede e di ragione, una saggezza della fede che usa la ragione. Naturale nel senso che precede il discorso umano e che si costituisce grazie al lavoro e agli strumenti della ragione, è soprannaturale nella sua radice, perché non può esistere né vivere che grazie alla fede. Così in primo luogo c'è la fede, ma non è solamente il movimento di discesa e di comunicazione divina che bisogna considerare. C'è anche, e non è che interessi meno gli studiosi e gli specialisti, il movimento di lavoro progressivo e di fatica umana, e di tecnica umana. Una tale saggezza è divina per il suo oggetto, ma adattata nel suo modo di procedere alla nostra maniera naturale di operare; il pane che ci dispensa è guadagnato con il sudore della nostra fronte.

La terza è la saggezza metafisica:

ha per suo metodo l'intellezione dell'essere in quanto essere allo stato puro, al più alto grado dell'intuizione astrattiva. Suo oggetto formale non è Dio, secondo la sua divinità, ma l'essere secondo il suo proprio mistero; essa non conosce Dio che come causa dell'essere. E' una saggezza della ragione, è naturale per sua essenza».

Ho citato così diffusamente questa tripartizione scolastica pur conoscendone i limiti, rigorosamente sottolineati dalla teologia contemporanea, che tende giustamente a porre in luce l'unità vitale e trascendentale dei tre momenti, ognuno dei quali non può prescindere dagli altri; l'ho citata proprio perché essa, considerata come schematizzazione razionale, può aiutarci ad avere un approccio corretto con la saggezza teologica.

Mi sembra del resto che tale schematizzazione non sia del tutto in contrasto con quella, oggi forse più accettata, che parla di tre momenti della teologia: una teologia positiva, una teologia speculativa e una teologia naturale.

Al di là delle disquisizioni terminologiche, utili solo quando non vengano mitizzate, ciò che conta è comunque capirsi: basti dunque sapere che quando parliamo di teologia e di lavoro teologico in Fuci, parliamo maritainianamente di *saggezza teologica*, ossia ci riferiamo alla teologia speculativa, alla teologia come riflessione sul dato di fede.

La distanza incolmabile

La teologia ha dunque un ruolo preciso e definito nella gerarchia delle saggezze. O, se si preferisce, nell'itinerario della mente verso Dio, ed ha, di conseguenza, anche limiti precisi. Infatti, scrive Maritain, più la teologia conosce Dio da lontano, e più essa vorrebbe conoscerlo per esperienza.

La teologia non è pertanto il dato di fede: tra questo e la nostra comprensione (teologica) di esso c'è e rimarrà sempre una distanza, una differenza, uno spazio di alterità insopprimibile.

«La riflessione sul tutto del cristianesimo, scrive Karl Rahner nel suo *Corso fondamentale*, va sempre ripresa da capo. Essa rimane sempre condizionata, perché è ovvio che la riflessione in generale e, a maggior ragione, quella teologica

scientifica, non esaurisce né può mai esaurire il complesso di questa realtà che noi viviamo credendo, amando e pregando. E appunto questa discrepanza permanente e ineliminabile tra l'originaria attuazione cristiana dell'esistenza e la riflessione su di essa ci darà sempre da pensare e da riflettere. La presa di coscienza di tale discrepanza è una conoscenza chiave che rappresenta una premessa necessaria per un'introduzione al concetto di cristianesimo».

Non esiste quindi una teologia perenne o corretta *in sé*, bensì un modo corretto e perenne di fare teologia, proprio come esiste un modo corretto di fare l'interprete, modo che peraltro non garantisce affatto circa la piena correttezza dell'esito della traduzione.

E il modo corretto, tipico poi, come si diceva, di tutte le saggezze considerate in una prospettiva ontologico-speculativa e non razionalistico-immanentistica, è quello del rispetto dell'oggetto, mai completamente sistemato, e che, nel caso della teologia, è costituito appunto dalla Rivelazione e dalla Tradizione.

Bisogna dunque evitare qualsiasi presunzione di poter fare una teologia assoluta, fuori dal tempo e dallo spazio, fuori dai limiti e dai condizionamenti della storia. Occorre cioè da una parte respingere qualsiasi riduzione della teologia a verità esclusivamente umana, fondata magari sulle, e dipendente dalle, scienze umane, bisogna cioè ribadire con forza come l'oggetto e dunque il *criterio veritativo* della teologia sia il Verbo fatto carne, il Dio vivente che ci parla. Ma non si può d'altro canto, e di conseguenza, pretendere che la nostra comprensione razionale, quindi umana e limitata, non sia più la nostra, ma diventi la comprensione.

L'atteggiamento corretto di fronte alla verità non è infatti quello di esorcizzare, di rimuovere, i condizionamenti storici, ma quello di prenderne coscienza per eliminarli gradualmente. Così nella scienza, così nella filosofia, così nella teologia.

E questo approccio epistemologicamente corretto è a mio avviso possibile solo liquidando definitivamente, come del resto le correnti più vive della filosofia contemporanea sembrano stare facendo, la prospettiva fuorviante delle *idee chiare e distinte* cartesiane, per re-



cuperare in profondità il senso della distanza dialettica tra soggettività e dato oggettivo, e del conseguente elemento di oscurità radicale presente in qualsiasi conoscenza umana.

E' possibile cioè oggi riproporre un approccio gnoseologico all'essere che sia fedele al dato oggettivo, solo affrontando coraggiosamente il tema della distanza e quello della mediazione, intesi come riaffermazione dell'impossibilità di prescindere, nel processo conoscitivo, dagli oggettivi condizionamenti, trascendentali e storici, in cui esso si determina.

Ciò significa, sul piano teologico, porre una tensione tra l'esperienza religiosa vitale e il suo concetto. Scrive ancora Rahner: «Noi dovremmo conoscere sempre meglio concettualmente — anche se in un movimento che raggiunge il suo traguardo solo e sempre in maniera asintotica — quel che già viviamo e sperimentiamo precedentemente a tale concettualità, benché non del tutto senza di essa; e viceversa dovremmo continuamente mostrare che tutta questa concettualità teologica non comunica all'uomo, dall'esterno, la realtà stessa, ma è piuttosto l'espressione di ciò che egli sperimenta e vive in maniera più originaria nella profondità dell'esistenza. Possiamo in un certo senso giungere concettualmente a noi stessi e possiamo continuamente cercare di rimandare la nostra concettualità teologica alla sua esperienza originaria».

L'urgenza della mediazione

Tutto ciò ha una precisa e necessaria conseguenza sul piano associativo; soprattutto, ha una precisa e necessaria conseguenza sul modo di concepire il nostro lavoro teologico.

Il nostro modo di fare teologia sarà necessariamente il *nostro* e non il modo di fare teologia: sarà cioè il nostro tentativo, onesto, ma proprio per questo cosciente dei suoi limiti e condizionamenti, di interrogare la fede, la nostra esperienza di fede, di confrontarla umilmente e faticosamente con la Parola di Dio e il magistero della Chiesa.

Ciò rende tutto molto più difficile: il lavoro teologico in Fuci non potrà infatti essere una scuola di teologia tanto presuntuosamente quanto falsamente asettica. Sarà invece il lavoro che tutta la Federazione compirà, di interiorizzare e maturare il dato di fede, proprio alla luce della sua esperienza vitale che ne costituisce il limite e la ricchezza insieme.

Se è vero infatti che quando parliamo di università ne parliamo da cristiani, che hanno come primo obiettivo e prima ragione d'essere quello di essere evangelizzatori, così non possiamo e non dobbiamo dimenticare che quando parliamo «di ciò che Dio dice» lo facciamo da *universitari* e da *fucini*, che conoscono insieme il limite e la ricchezza della loro esperienza. Si tradisce la Parola infatti non quando

si riconosce che il proprio modo di comprenderla è parziale e imperfetto, ma quando si pretende di possederla o comunque di poterla *imparare* definitivamente, studiando magari qualche anno.

Se tutto ciò è vero, non è dunque possibile fare del lavoro teologico qualcosa che non sia armonicamente e vitalmente inserito nella vita della Federazione, non solo ovviamente per prenderne atto, beninteso anche per metterla in crisi.

Il problema della mediazione assume dunque, in questa prospettiva, un ruolo centrale e fondamentale.

Non possiamo infatti pensare di rimandare ad un inesistente ed illusorio momento successivo la condizione vitale, esistenziale, trascendentale del nostro comprendere: proprio perché il dato di fede sarà sempre da noi compreso *mediatamente*, cioè storicamente e non scientificamente, carnalmente e non razionalisticamente, rimandare la mediazione significa non volerne prendere coscienza, dunque impostare scorrettamente, verso se stessi e verso l'oggetto, il nostro cammino verso la verità.

Joseph Ratzinger, nella sua *Introduzione al cristianesimo*, sotto linea con forza ed efficacia la ineliminabile tensione tra le prime due parole del Simbolo di fede: «Io» e «credo». «Come mai, si chiede, l'inserzione del nostro «io» personale in questo «credo» ci risulta tanto difficile? Come mai continua ad apparirci quasi impossibile trasferire il nostro «io» attuale —

ognuno il proprio, assolutamente distinto da quello degli altri — nell'identificazione con quello dell'«Io credo» delle generazioni passate? (...) Per la semplice ragione che tra Dio e l'uomo si spalanca un infinito abisso; sì, perché l'uomo è creato in modo tale per cui Dio è e sarà sempre per l'uomo l'essenzialmente Invisibile».

E se ciò è vero nell'esperienza immediata di fede, tanto maggiormente lo è nel lavoro teologico, nel quale l'elemento umano, razionale, è così presente, con tutto il suo carico di vitalità e insieme di pesantezza.

Mediazione come produzione di senso della vita

Nel nostro lavoro di rifondazione di una consuetudine comune con la teologia, il problema del nostro mondo vitale non può dunque, se non disonestamente o illusoriamente, essere eluso.

Elaborare un programma, un cammino fucino di formazione teologica, significa quindi tener conto delle condizioni temporali, storiche, in cui esso si compie, significa cioè tener conto del fatto che siamo universitari, che ci rivolgiamo agli universitari, che il nostro servizio è l'evangelizzazione, e che abbiamo una storia e una tradizione associativa.

Ciò riporta al centro dell'attenzione la struttura del gruppo Fuci, non come fatto formale, ma come precisa scelta culturale; il gruppo Fuci è infatti il luogo, il mondo vitale, in cui la mediazione, vitalmente e culturalmente insieme, si compie, come molto giustamente sottolinea lo studio del gruppo di Vicenza.

E il lavoro teologico non può e non deve essere concepito se non come un aspetto di questa complessa realtà umana di mediazione.

Questo è anche, radicalmente, l'unico modo per dare risposta, come ci siamo riproposti, alla domanda di senso che ci perviene dal mondo giovanile universitario: cos'è infatti il senso della vita se non una mediazione, una capacità cioè di fare sintesi, di ridurre ad unità, di incanalare in una direzione precisa le nostre energie vitali? Una mediazione certo provvisoria e cosciente dei suoi limiti, ma proprio per questo tanto necessaria: una mediazione matura tra assoluto e relativo, tra deside-

rio, nostalgia utopica e confronto con le cose, tra spirituale e temporale, tra fede e ragione.

Il gruppo Fuci, se vuole evangelizzare, dev'essere innanzi tutto il luogo di questa mediazione, il luogo di produzione di significato della vita, cioè di ipotesi di lavoro e di impegno.

Solo inserito e compreso in questa prospettiva, il lavoro teologico esprime tutta la sua ricchezza; non è forse un caso che la teologia ha espresso il meglio di sé nei periodi storici in cui la capacità e la possibilità di sintesi, cioè di mediazione, cioè di senso, erano più forti. Ed essa, a sua volta, ha saputo farsi carico di questo problema, contribuendo a che quelle sintesi, sempre provvisorie, fossero costruite.

Solo in questa direzione mi pare noi dobbiamo muoverci e possiamo farlo correttamente, anche e soprattutto in vista della prossima Assemblea Federale: dedicare quelle giornate al complessivo ridisegnamento del gruppo Fuci, con particolare sottolineatura dell'aspetto formativo, della «sintesi vitale-personale tra fede e ragione», cioè del lavoro teologico, non può dunque non significare muoversi in questa direzione, tenendo presenti questi obiettivi.

Non è possibile infatti definire delle linee precise per un cammino di lavoro teologico in Federazione, astraendo da una più complessiva e *fondante* ristrutturazione culturale e organizzativa insieme del gruppo Fuci. Anche l'individuazione di strumenti concreti di sussidio a tale lavoro non può essere validamente operata prescindendo dal fine che si persegue e del più globale progetto di Fuci che si vuol realizzare.

Proprio perché la Fuci ha senso solo nella misura in cui rappresenta per la Chiesa e per gli universitari un'*originale*, e quindi significativa e limitata insieme, esperienza di sintesi vitale, di mediazione razionale e culturale, non può non vedere anche e proprio il suo lavoro teologico come inserito all'interno di un proprio caratteristico progetto.

Rinunciare a tale ineliminabile sforzo creativo, per un malinteso senso del limite, significherebbe invece di fatto abdicare a qualsiasi possibilità di giocare un ruolo significativo all'interno della Chiesa e della società italiana, per limitarsi a gestire, nel modo meno peggiore possibile, il nostro inesorabile tramonto.

Giorgio Tonini

La grandezza di un'anima inquieta

Di Ernesto Buonaiuti come pioniere di una nuova storiografia del Cristianesimo e della Chiesa, ispirata alle più vive istanze del pensiero moderno, se ne parla poco per la congiura del silenzio da parte dei cattolici sull'opera di un sacerdote messo all'indice e per una certa svalutazione sdegnosa da parte di una cultura laica di intonazione positivista e immanentista circa tutto ciò che è mito, tradizione, esperienza religiosa nel corso della storia e solo attenta a tutto ciò che nella Chiesa e nel Cristianesimo è dottrina, istituzione politica, folklore. L'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, in occasione del trentesimo anniversario della morte (caduto nel 1976), ha promosso un colloquio per riproporre, da storici e al di là delle passioni confessionali e di cultura di un passato ormai superato, un esame critico di quello che fu il Buonaiuti storico del Cristianesimo nelle suggestioni della sua teologia della storia, nell'esercizio del suo mestiere di storico, nelle sue aperture verso nuovi orizzonti della storia religiosa e della Chiesa. Ne sono apparsi ora gli atti (*Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo a trent'anni dalla morte*, Roma 1978, pp. 188).

I primi due saggi sono di Raffaello Morghen che col Buonaiuti intrattenne un colloquio ininterrotto durato trent'anni e continuato, con *pietas* filiale, anche oltre la sua morte. Cercando di valutare il ruolo della tradizione cristiana e della civiltà mediterranea nel pensiero storico del Buonaiuti, il Morghen insiste su un fatto a nostro avviso essenziale: occorre distinguere nel suo itinerario di fede e di pensiero due fasi di segno contrario. Il periodo delle *Lettere di un prete modernista* (1908), in seguito ripudiate come errore di gioventù e frutto di un pensiero attratto in quel tem-

Ernesto Buonaiuti

storico del cristianesimo

po verso vaghi ideali di un naturalismo cristiano socialisteggiante, e l'ultimo definitivo approdo a una viva, intensa fede nel trascendente e nella Chiesa-Città di Dio, insostituibile « casa del Padre », nel cui grembo sognò sempre di placare la sua sete di Dio. Il senso profondo del sacro e della trascendenza, affermati come istanze primarie della coscienza umana (recuperati attraverso il pragmatismo religioso alla James o alla Tyrell o con l'avallo della filosofia dell'Action di Blondel), costituirono da allora i poli attorno ai quali si consolidò il mondo spirituale di Buonaiuti storico. Un mondo dominato dal rovesciamento del *cogito ergo sum* cartesiano, padre dell'illuminismo razionalistico, un mondo ove il pensiero è preceduto dall'essere, di cui è solo una presa di coscienza. Coerentemente a queste premesse il Buonaiuti affermò la naturalità profonda dell'istanza del sacro e dell'esperienza religiosa umana che attraverso una lunga evoluzione era giunta a convergere nella rivelazione giudaico-cristiana, tradizione centrale e costitutiva dell'Occidente europeo. Nei limiti del momento positivo dell'accertamento dei fatti Buonaiuti recuperava così nel mistero di Cristo, attestato dalla testimonianza di fede della Chiesa primitiva, il primo seme della civiltà occidentale che nella progrediente attesa del regno di Dio ha trovato un significato nuovo dell'esistenza umana e un nuovo senso teleologico della storia (e la dinamicità stessa dell'Occidente, non dimentichiamolo, è proprio il frutto di questa speranza cristiana che persiste, sfuggita nella secolarizzazione immanentista, nella tensione verso la *città futura*).

Significativa, nell'esame che Alberto Pincherle (altro membro della *coinonia* buonaiutiana) fa dell'

opera storiografica del Buonaiuti per i primi secoli, l'evoluzione riguardo alla figura di san Paolo, evoluzione talmente netta da confermare in modo decisivo la tesi morgheniana sui due periodi. Nelle *Lettere di un prete modernista* l'Apostolo è rinnegato come « il primo, grande corruttore del vangelo... ha portato nella concezione del Messia le sue fosche teorie sul dissidio dei due elementi nell'uomo, sulla perversità naturale della materia, sulla necessità quindi dell'ascesi pu-

rificatrice e della redenzione personale ». Ma solo pochi anni più tardi l'avversione si attenua e scompare: anzi proprio a san Paolo (come sottolinea il Morghen) Buonaiuti dovrà la sua idea cardine della Chiesa come *corpus mysticum* nel quale Cristo vive e opera costantemente.

Di Buonaiuti storico del Medioevo si occupa Raoul Manselli che scorge in quest'ambito proprio alcune delle qualità migliori della sua personalità di studioso e di uomo

Ernesto Buonaiuti nacque a Roma il 24 giugno 1881. Ordinato sacerdote, dopo gli studi nel seminario romano, divenne nel 1905 professore di storia ecclesiastica nello stesso seminario. Nella burrasca della crisi modernista prese posizione, anonimamente, con il Programma dei modernisti (1907) e le Lettere di un prete modernista (1908). Il suo tentativo di diffondere nel clero italiano i risultati della critica storico-filologica moderna applicata al fatto cristiano e al fatto religioso in genere lo portò nel 1915, per concorso, alla cattedra di storia del cristianesimo dell'Università di Roma. Colpito dalla scomunica maggiore il 25 gennaio del 1926, fu esentato dall'insegnamento dal governo fascista che nel 1931 lo destituì per non aver prestato il giuramento di fedeltà al regime. Fino al 1944, anno in cui fu riammesso nei ruoli ma non all'effettivo esercizio dell'insegnamento, tenne numerosi corsi liberi in Italia e all'estero, soprattutto presso l'Università di Losanna. Morì a Roma il 20 aprile 1946.

Ma « già nel 1924, al tempo della prima condanna, il professore universitario era molto diverso per maturità e orientamento di pensiero dal professore di storia della Chiesa dell'Apollinare, ed è cosa certa che l'immanentismo socialisteggiante e l'esaltazione dell'umano progresso del periodo della sua giovinezza avevano ceduto il passo a un nuovo orientamento di spirito, del quale l'affermazione del trascendente, nella polemica costante contro l'idealismo gentiliano, e l'esaltazione di San Paolo, ripudiato nelle Lettere di un prete modernista ed ora riconosciuto come pietra angolare della Chiesa nascente, costituivano i motivi dominanti » (Raffaello Morghen).

Della sua vasta produzione va ricordata la *Storia del Cristianesimo* (in tre volumi, 1942-43); i lavori da lui dedicati alla grande funzione svolta dalla Chiesa dell'Africa Romana nello sviluppo della cattolicità (Il Cristianesimo nell'Africa romana, 1928); la sua decisa, nettissima, avversione al carattere individualistico, laico, nazionale della rivoluzione luterana (Lutero e la riforma religiosa in Germania, 1926) in quanto fattore regressivo rispetto all'ecumenicità cristiana in cui il Buonaiuti identificava la grandezza del Medioevo cattolico; l'esaltazione della riforma perseguita da Gioacchino da Fiore e da San Francesco (edizioni di opere di Gioacchino, Gioacchino da Fiore del 1931, scritti sulle origini del francescanesimo); il tentativo, caratteristico dei suoi ultimi lavori (Amore e morte nei tragici greci, 1944; I Maestri della tradizione mediterranea, 1945) di tracciare le linee di una tradizione mediterranea di pensiero — da Pitagora a Platone, a Cicerone, a Sant'Agostino, a San Tommaso e al Vico — da contrapporre alla tradizione laica e individualistica dell'idealismo tedesco (non perdonò mai al Troeltsch di aver « osato anteporre, con audacia rivelatrice, i Discorsi alla nazione germanica di Fichte al De civitate Dei di Sant'Agostino »). Descrisse le sue esperienze di credente e di studioso in Pellegrino di Roma (1944).

« senza, per di più, essere troppo attenuate da quegli atteggiamenti di polemica o di prudenza, ad un tempo, che talvolta, per i motivi più diversi, non mancarono nell'opera sua, come quando scrive o parla di cristianesimo primitivo o dell'età moderna e contemporanea ». Anche qui si nota una profonda evoluzione dal periodo delle *Lettere* in cui il Medio Evo è colto come momento fosco e tirannico che sopravvive nell'organismo istituzionale della Chiesa alla fase matura. L'orizzonte medioevale di Buonaiuti venne ampliandosi lentamente con un succedersi e allargarsi di diverse interpretazioni metodologiche e storiche. La sua attenzione si sposta dalla fine dell'Impero Romano e dai primi secoli del Medio Evo (problema dell'impatto tra romanità e Cristianesimo, ruolo dell'opera determinante delle missioni irlandesi) agli ultimi secoli, dal XII in poi. Poco per volta al centro della sua visione si collocano Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi, figure che considera inscindibilmente come revisione tipica di quello spirito apocalittico che impregnava le prime generazioni cristiane (« solo la fiammata di sogno accesa con le resine della pineta della Sila ha apprestato, propagandosi per le balze dell'Appennino, la temperie acconcia allo sbocciare del canto francescano delle creature. E dal movimento francescano ha inizio la nuova storia spirituale »).

In questa alta considerazione del monaco-profeta calabrese che « vive nell'attesa ardente del rinnovamento integrale della tradizione ecclesiastica, ancora tutta impregnata di letteralismo farisaico, bisognosa di una purificazione intima, che lasci cadere i rivestimenti caduchi dell'unica legge della carità e della verità spirituale », il Buonaiuti sviluppa un'idea a lui cara, che cioè il monachesimo non sia stato solo un fenomeno di ascetismo ma soprattutto una risposta del messaggio evangelico ad ogni tentativo di privarlo del suo contenuto profondo e di secolarizzarlo, nel contrasto tra mondo religioso e profano. La profezia di Gioacchino gli appare la sola grande riforma sperimentata dalla *christianitas* che si sarebbe poi ripercossa nel giansenismo e nel modernismo. E in quest'ansia palinogenetica, di cui rappresenta lo sforzo più alto, Gioacchino tende la mano a Francesco. « Mentre Gioacchino si spegneva nell'ultimo rifugio della sua peregrinazione silana, in

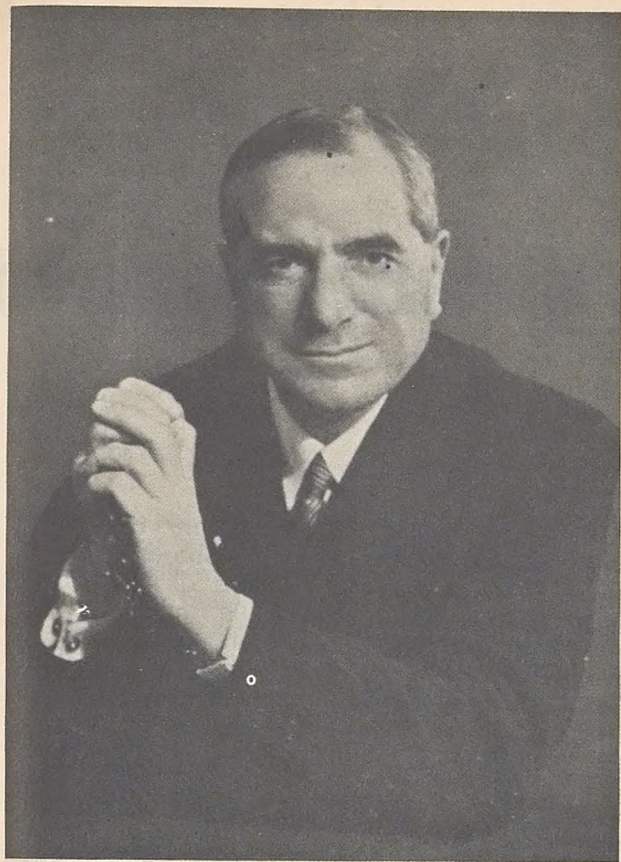
fondo alle prigioni di Perugia, un giovane assisiato, *vincula spernens et ridens*, si preparava inconsapevolmente a raccogliere l'eredità del messaggio, con cui quegli aveva annunciato l'avvento dei *minores* e degli *spiritales*. Il primo soffio della rinascita cristiana nel Medio Evo non è venuto, dunque, dal Subasio: riconosciamo più tosto che è sceso dalle vette della Sila ».

Nel quadro del dissolversi della *christianitas* medioevale si colloca Lutero (contributo di Boris Ulianich). Buonaiuti in un primo momento (1908) lo considera come colui che « ruppe per primo l'incanto doloroso dell'ascetismo medioevale » e « proclamò la santità della natura e inneggiò alla bellezza della vita ». Ma già otto anni dopo, in un articolo apparso in *Nuova Antologia* del 1916, incominciano a comparire i collegamenti ideali che sarebbero poi stati riconfermati: Lutero-Hegel-pangermanesimo-catastrofe. Ponendo « l'anima singola ad immediato e diretto contatto con Dio, il luteranesimo disgregava fatalmente la tradizione sociale del cattolicesimo ». Sottratta ad un magistero infallibile (« tutto il cristianesimo cattolico poggia sostanzialmente sulla inappellabile autorità del magistero ecclesiastico ») l'esperienza religiosa del protestantesimo era fatalmente tratta dalla logica del libero esame alla negazione del credo cristiano. E' l'*Aufklärung* — con lo scardinamento della trascendenza del divino e della divinità di Cristo — a porre le basi della credenza germanica nella predestinazione della razza ad essere strumento di progresso e di cultura nel mondo (« la più mostruosa delle involuzioni mentali »). Questa vena instancabilmente antidealistica (l'idealismo filosofico « rappresenta veramente la pietra tombale del cristianesimo storico: diciamo meglio, la pietra tombale della cultura mediterranea nei suoi caratteri primigeni e inconfondibili ») domina anche la successiva produzione su Lutero e la Riforma.

Nel 1926 Buonaiuti diede alle stampe *Lutero e la Riforma in Germania*: la tesi centrale, sul piano interpretativo, è quella dell'individualismo mistico. Il Riformatore, inserito nella tradizione mistica eckehartiana con gli apporti della scuola nominalistica, da Occam a Biel, ha voluto imporre la sua esperienza mistica individuale alla vita religiosa, polverizzando con il contatto diretto del fedele con Dio il

momento ecclesiale e la mediazione sacerdotale. Il luteranesimo, disgiungendo nel totale fraintendimento di Paolo l'etica dalla soteriologia, finisce per rivelarsi come una rovinosa deformazione dell'antropologia agostiniana. E lo Stato? Avendo Lutero chiuso l'atto religioso nella coscienza individuale era inevitabile che tutti i tessuti della vita associata cadessero in balia del potere statale che assurge, proprio in base alle premesse poste dal soggettivismo religioso luterano attraverso la mediazione dell'idealismo filosofico, alle sataniche pretese del moderno stato etico e totalitario. Nel 1932 (ne *La Chiesa Romana*) la prospettiva cambia ancora una volta e pur rimanendo globalmente negativa si colora di sfumature importanti. Il successo di Lutero e degli altri riformatori viene ascritto, in misura notevole, ad una esigenza profonda dell'anima cristiana la quale avvertiva oscuramente che attraverso la sistemazione concettuale della Scolastica e l'organizzazione curiale del romanesimo qualcosa si era irrimediabilmente smarrito del patrimonio originario del cristianesimo: e precisamente il senso tragico del male, l'abisso tra natura e grazia, il realismo sensibile del mistero della salvezza. Questa idea, espressa anche da Gerhard Ritter, giungeva così a rivalutare Lutero e a ridimensionare il concilio tridentino, contaminazione di naturalismo e di trascendentismo che avrebbe trovato nel gesuitismo (la conquista del mondo opposta al *contemptus mundi* medioevale) compiuta espressione cui si sarebbe opposto il giansenismo (una controriforma agostiniana opposta ad una controriforma tomista).

Ma come si colloca Buonaiuti, con la peculiarità della sua irripetibile esperienza esistenziale, nei confronti degli altri storici del Cristianesimo? E' quanto cerca di precisare Fausto Parente nell'ultimo contributo attraverso l'esame di un numero enorme di rassegne, di recensioni, di note. Viene così considerato l'influsso (mai determinante) che sulla formazione buonaiutiana hanno avuto uomini come Harnack, Newman, Blondel, Le Roy, Loisy, Otto. Interessanti a questo proposito le distanze che il Buonaiuti prese, per quanto riguarda lo sviluppo del dogma, dalle conclusioni di Jean Rivière, allievo di monsignor Batiffol. Mentre il Rivière, sulla scia della fondamentale lezione del Newman, prospettò la *Dogmengeschichte*



« Noi abbiamo immiserito la terrificante e seducente ampiezza del grande sogno cristiano, coartandolo nel frigidito ambito di un tornaconto individuale. Per questo il cristianesimo ha perduto la sua stupenda efficienza sociale, e, divenuto affare di individui che immaginano Dio garanzia e sanzione delle loro piccole partite, ha rinunciato al suo compito essenziale: l'educazione dell'umanità alla percezione e all'amore delle idealità trascendenti. La laicizzazione del mondo è stato il risultato fatale della nostra diserzione da quella milizia, che aveva una sola consegna: vigilate, ché l'ora del Suo arrivo è ignota a tutti, tranne che al Padre. (...) Noi abbiamo oggi orrore delle posizioni chiare e delle fedi intransigenti. Andiamo nella nostra frigida apatia mendicando accomodamenti e combinazioni. Per questo la nostra civiltà non può essere definita, sulla scorta dell'Apocalissi, che con una frase caustica e graveolenta: vomito di Dio ».

« Mi sono costantemente sforzato di non dimenticare mai che la Chiesa romana è la mia madre e che le mie parole di rampogna potevano e dovevano sorgere, sempre e unicamente, dall'amore fin troppo acceso che le ho portato e le porto » (dalla Prefazione a Il pellegrino di Roma scritta nella Pentecoste del 1944).

nei termini di un adeguamento a situazioni diverse, operato dalla Chiesa docente e dettato da esigenze razionali, che metteva capo ad una formulazione definitiva, il Buonaiuti la considerò come il risultato di una tensione mistica, razionalmente incontrollabile, tra il corpo dei fedeli e la parola stessa di Gesù: la Chiesa docente viene così a perdere ogni ruolo nello svolgimento dogmatico. Furono queste affermazioni a motivare il primo attacco del gesuita padre Rosa della *Civiltà Cattolica* (1906). Si apriva così il dramma lacerante di un uomo inserito nello strazio di una generazione.

Il modernismo: difficile parlarne con equilibrio e senso storico. Fu essenzialmente (condividiamo le affermazioni di Parente) quel momento del pensiero cattolico in cui a taluni parve che la contraddizione tra la ricerca storica e il dato tradizionale della fede, affermata dalla scienza laica e, implicitamente, dalla gerarchia col non ammetterne l'esistenza, si fosse dimostrata fallace: la vera scienza non era in contrasto con la fede, anzi ne era la conferma. Un tentativo intrepido e coraggioso, dunque, avvenuto in un momento in cui la dimensione della storicità, categoria concettuale im-

prescindibile nel secolo che l'aveva scoperta, batteva imperiosamente alle porte della *ratio studiorum* del cattolicesimo (ma non dimentichiamo che l'intuizione modernistica aveva avuto proprio in Leone XIII un antesignano quando, nel 1881, aprì l'Archivio Vaticano agli studiosi). In questo sforzo grandioso e difficile vi fu del positivo e del negativo: vi fu chi per conciliare fede e scienza salvaguardò la fede e chi, nel nobile intento, finì per « ingiunocchiarsi al mondo » (per dirla con Maritain) abdicando a principi irrinunciabili del suo credo. Pio X, papa del quale dobbiamo ancora scoprire la grandezza, non seppe o non poté distinguere il grano dal loglio e le conseguenze della *Pascendi* furono risentite a lungo nel cattolicesimo italiano (prima di dare sbrigativi giudizi su papa Sarto conviene domandarsi se l'entità del pericolo non fosse tale da giustificare tale decisione, se di fronte alla minaccia del dissolvimento del *depositum fidei* non fosse opportuna un'energia perfino apparentemente esagerata, e questo sia detto senza voler, nemmeno lontanamente, giustificare mezzi e metodi invalsi nella lotta antimodernistica).

In questo quadro si inserisce Er-

nesto Buonaiuti. Uomo certamente contraddittorio, vissuto sullo sfondo di un immane travaglio epocale di cui il suo animo, attraversato da profonde inquietudini, sentì il riflesso con durezza e drammaticità. Di fronte agli esiti catastrofici di quella che Horkheimer e Adorno hanno definito « la dialettica dell'illuminismo » (per cui la ragione assolutizzata si rovescia nel suo contrario, nella barbarie della non-ragione) non comprese, a nostro sommo avviso, l'importanza di un recupero di una ragione reintegrata nei suoi giusti limiti ma anche nelle sue grandi possibilità (pur nella varietà delle sue posizioni è sempre presente in Buonaiuti un *animus* di fondo antintellettualistico, si vorrebbe dire quasi emozionale, certamente pre-razionale ed è significativo il suo grande entusiasmo per *Das Heilige* di Rudolf Otto). Figlio del suo tempo la mise in secondo piano e quasi la inserì in quel « mondo » che opponeva strenuamente all'Evangelo: strano destino per l'avversario della rivoluzione luterana quello di consentire con le sue tesi più centrali (si pensi all'ultimo sermone predicato a Wittemberg da Lutero in cui la ragione è definita la *meretrice del diavolo*)!

All'interno di questo mondo in crisi il dramma del *pellegrino di Roma*, non esente certo da colpe e difetti, fu quello di un'inesausta ricerca, sinceramente condotta e sempre percorsa da un brivido di vita: e dinanzi a questo destino sofferto non è certo il caso di pronunciare elogi o condanne. Si deve piuttosto rispettare il suo tormento di uomo di fede e di studio, combattuto tra errori e intuizioni. Può urtare in lui una certa ambiguità di espressione, un'espressione immaginosa ch'era spesso anche il suo modulo di scrittore «ora lucido ed efficacissimo, e ricco di suggestioni illuminanti, ora ripetitivo e ridondante e turgido di nebuloso lirismo». Può turbare il tono di risentimento che anima la sua autobiografia. Ma al di là di tutto ciò sentiamo di condividere l'equilibrato giudizio del più grande medievista italiano, Raffaello Morghen: «L'opera del Buonaiuti storico si pone come un momento unico nella storiografia moderna, in quanto, nel rivendicare la validità del Cristianesimo come fatto centrale della civiltà mediterranea, e nel ricollegarne la Rivelazione e le vicende storiche alle esigenze primarie dello spirito umano, il Buonaiuti ha riproposto uno dei problemi più angosciosi della nostra epoca: è il Cristianesimo un'utopia di perfettibilità del mondo umano, e una speranza di immortalità che la tragica trama delle vicende storiche, intessuta di sangue e di frode, ha completamente svuotato di contenuto, oppure è ancora la luce che guida l'umanità, nel progressivo processo, attraverso le prove del male e del dolore, verso la veniente realtà del Regno di Dio? Nella grave crisi di civiltà che ci travaglia, la cui imminenza il Buonaiuti intuì fin dai primi anni della guerra mondiale del 1914, il recupero che Egli tentò, attraverso lo studio di due millenni di spiritualità cristiana, dei valori eterni della civiltà e della speranza di una rinascita, costituisce ancor oggi il valore essenziale e duraturo della Sua opera di storico». E di questo dobbiamo essergli grati, mentre lo pensiamo nella pace di quella certezza tanto cercata e sospirata. «E' meglio morire nel deserto che essere schiavo in Egitto. E' meglio morire sulla strada alla ricerca della vita perfetta che non intraprendere questa ricerca» (Origene, *Hom. in Ex. V*, 4).

Paolo Vian

Vivere una vita menzogna

A Venezia si è parlato dell'umanesimo di Tolstoj. Ma resta aperto il problema del suo cristianesimo: è stato il profeta secolare di un cristianesimo senza Dio, orizzontale e immanentista (come credeva Soloviev), o un cristiano profondamente consapevole della valenza e delle conseguenze sociali del messaggio evangelico?

Lo spazio dedicato dalla stampa e da altri organi d'informazione al convegno «Umanesimo di Tolstoj», svoltosi alla Fondazione Cini di Venezia dal 28 al 30 Settembre 78, è indice di un interesse che si dilata dall'opera dello scrittore russo al tema più generale dei rapporti fra Est ed Ovest.

E questo prova che oggi far cultura significa innanzitutto non prescindere dal relazionarsi reciproco dei vari aspetti del reale. Così un convegno su Tolstoj non è stato un fatto soltanto letterario, ma ha coinvolto, e non poteva essere altrimenti, più vaste sfere d'interesse.

La Fondazione Cini, ha realizzato il Convegno sulla base di accordi con le competenti Autorità Sovietiche (Unione Scrittori, Ministero della Cultura, Accademia delle Scienze). Un tale tipo di collaborazione è un risultato importante: è segno della ripresa di quei rapporti culturali fra Italia e Unione Sovietica, che sembravano definitivamente interrotti, in conseguenza della Biennale del Dissenso.

Il dibattito si è qualificato per l'intervento di studiosi europei e statunitensi; sono intervenuti fra gli altri Vittore Branca, dell'Università di Padova, Eridano Bazzarelli, dell'Università di Milano, Vittorio Strada dell'Università di Venezia, Pietro Citati, saggista (Bologna), Italo Mancini dell'Università di Urbino, Richard Wortman dell'Università di Princeton, Georges

Nivat dell'Università di Ginevra, Heinrich Böll, e, fra i sovietici, Jurij Trifonov, Dmitrij Lichacëv, Tamara Motylëva, Vladimir Lakšin.

Accade di rado che la critica letteraria sovietica si confronti in modo così diretto ed aperto con quella occidentale. Esse manifestano due tendenze profondamente diverse, che si sono scontrate, nel corso del convegno, con punte polemiche.

Gli accademici sovietici, sostanzialmente, classificano l'opera di Tolstoj come «realistica», facendo riferimento all'affermazione di Lenin secondo cui lo scrittore è «specchio della rivoluzione russa».

Vittorio Strada, la cui relazione è stata la più bersagliata dai critici sovietici, ha invece sostenuto che è riduttivo costringere Tolstoj entro gli schemi del realismo e circoscrivere i caratteri della sua opera entro un determinato periodo storico, trascurando il messaggio, essenzialmente religioso, del suo esempio morale.

Il messaggio etico di Tolstoj

Le relazioni si sono mosse intorno al fulcro dell'opera e della vita di Tolstoj, ossia una ricerca di conciliazione esistenza e coscienza, subordinando il momento estetico a quello etico. Per questo si può stabilire una continuità tra i due periodi in cui di solito, per convenzione, si suddivide

la vita di Tolstoj: dal 1828 al 1879 e dal 1880, anno della sua «crisi» religiosa, fino alla morte, nel 1910.

Già nel 1885 Tolstoj scrive nei Diari: «Ieri una conversazione sul divino e sulla fede mi ha suggerito una idea grande, enorme, alla cui realizzazione io mi sento capace di dedicare la vita».

Questa idea è la fondazione di una nuova religione, che corrisponda allo sviluppo dell'umanità, la religione di Cristo, ma emendata dalla fede e dal mistero, una religione pratica, che non prometta una beatitudine futura, ma dia la benedizione sulla terra. Capisco che realizzare questa idea possano soltanto generazioni che lavorino consapevolmente a questo fine.

Una generazione tramanderà questa idea alla generazione successiva e un giorno il fanatismo o la ragione la realizzeranno. Agire consapevolmente all'unificazione degli uomini e della religione, ecco il fondamento di un'idea che spero mi appassionerà».

Queste affermazioni contengono la essenza del cristianesimo di Tolstoj, che si fonda su un'esperienza mistica personale, interiore e sulla convinzione della valenza rivoluzionaria della «dottrina» cristiana.

Nel 1901 Tolstoj viene scomunicato dalla Chiesa Ortodossa e la sua risposta al sinodo è: «Credo in Dio e nella Dottrina di Cristo».

Italo Mancini, dell'Università di Urbino, così ha commentato queste parole: «Una professione pulita, come la fede di Mužik [...]».

Io ritengo che in Tolstoj [...] Dio si riduca al professare una dimensione alta, spirituale, comunicativa, una moralità fatta di amore e non resistenza, presente nel cosmo, nella storia dell'uomo [...].

Credo nella dottrina di Cristo, vuol dire, in definitiva: credo che le pro-

poste annunziate da Cristo sono tali che, pienamente vissute, costituiscono l'unica possibilità rivoluzionaria, dopo il fallimento di tutte le altre. Un Cristo spostato da persona a messaggio, da io teologico a dottrina rivoluzionaria per le opere e per i giorni dell'uomo».

In Tolstoj troviamo una concezione religiosa dell'arte. «Tolstoj [negli scritti sull'arte] analizza con grande forza — afferma Vittorio Strada — la graduale emancipazione che, a partire dal Rinascimento, porta l'arte ad abbandonare lo spirito comunitario religioso dell'età organica precedente e la trasforma in una sorta di religione estetica della bellezza, religione che, oltre ad essere idolatria, è appannaggio di pochi socialmente privilegiati [...]».

Tolstoj vede la forza demoniaca del momento estetico e gli contrappone la scelta religiosa del momento etico».

Ma che cosa significa scelta etica per Tolstoj?

Innanzitutto un contatto immediato con il popolo a Jasnaja Poljana, dove visse dopo il 1885; qui istituisce scuole per i bambini dei contadini; diventa giudice di pace per mettere in atto la liberazione della servitù della gleba, specialmente dopo il 1880, la sua attività letteraria è costituita da opere per il popolo, e perché possano essere comprese dalla mente semplice dei contadini, Tolstoj si rifà agli antichi racconti popolari russi, le *byline*.

Una prosa «visiva»

Le scelte stilistiche stesse nello scrittore russo sono etiche: egli rifiuta la sovrabbondanza di dettagli, introdotta da Gogol', che è essenza del romanzo realistico. Il «dettaglio superfluo» rivela l'aspetto temporaneo,

locale, individuale, etnico, a scapito dell'universale.

Tolstoj si limita, nelle sue descrizioni, a quei dettagli che siano universalmente percepibili, che rendano visivi i personaggi e le cose agli occhi del lettore.

«Tolstoj penetra ogni corpo e ogni anima, — ha detto Pietro Citati — Tolstoj è tutto il resto del mondo con la medesima naturalezza con cui vive la propria vita». Così Anna Karenina ci appare «con un abito di velluto nero, molto scollato, che copre le spalle piene e tornite, come d'avorio antico», «con un vestito chiaro, di seta e un prezioso merletto sopra la testa»; «trionfante e tenera, con gli occhi che intimidiscono», quand'è innamorata di Vronskij. Tolstoj si immedesima nei suoi personaggi che sono, quasi tutti, autobiografici. Heinrich Böll parlando di *Guerra e Pace* si è chiesto: «Dov'è in un romanzo simile l'autore, come si è mascherato, dove si è nascosto? [...] C'è forse una possibilità per chi voglia veramente scoprire l'autore nella totalità della sua opera: fare la somma dei personaggi, tutti: dal cameriere che porta un bicchiere d'acqua e scompare poi definitivamente, fino a qualche personalità storica come Napoleone o altri; tutti i personaggi appaiono e scompaiono, maschi e femmine».

Una memoria morale

«L'opera di Tolstoj — ha affermato Vittorio Strada — è più che autobiografica, confessoria: è un discorso analitico su se stesso fatto a se stesso e a Dio (nei Diari) e agli altri (nelle opere) [...] In generale l'autobiografia e la confessione sono forme di oggettivazione di significato educativo e formativo, nel senso che scrivendo di sé, l'io narrante e introspettivo si plasma e si sviluppa attraverso una superiore coscienza del proprio passato e della propria sostanza. Attraverso questo autobiografismo si può intravedere già un primo momento di unità tra poetica ed etica tolstoiana».

La memoria di Tolstoj non è mai puramente psicologica, ma è sempre anche memoria morale».

Questo fatto si manifesta fin dai primi racconti: nei *Cosacchi* (1863), ad esempio, Tolstoj scrive sul filo dei ricordi della propria esperienza militare nel Caucaso, a Sebastopoli, nell'armata del Danubio. La sua memoria morale si rivela nell'intento del racconto di contrapporre la spontaneità, la naturalità dei Cosacchi (la

giovane e bella Marjanka, il fidanzato di lei, Lukaska, il vecchio cacciatore Eroska alla corruzione, all'apatia dell'ufficiale Olenin, fuggito da Pietroburgo per debiti.

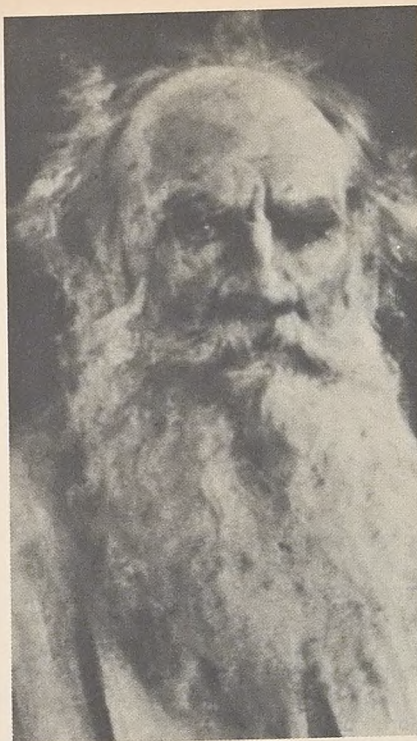
Allo stesso modo Tolstoj rappresenta certe scene familiari di *Guerra e Pace* e la vita tranquilla di Kitty e Levin in *Anna Karenina*, alla luce della sua esperienza matrimoniale (si sposò nel 1862), nella quale credette di aver trovato, per un certo periodo, l'equilibrio morale da tempo cercato, in uno « stato naturale » più stabile e duraturo.

L'ideale patriarcale di *Guerra e Pace* e di certe parti di *Anna Karenina* si rivela un'utopia, una tensione nostalgica verso un mondo perduto nella realtà, ma profondamente radicato, nella cultura, cui Tolstoj appartiene: la cultura delle classi nobiliari. E proprio l'aristocratico Tolstoj incarna le idealità del *mužik*, che è il soggetto della sua utopia e l'unica traccia vivente dello scomparso mondo patriarcale. Lenin dirà a questo proposito a Gor'kij, parlando di Tolstoj: « E sa che cos'è ancora sorprendente? Che prima di questo conte il contadino autentico nella letteratura russa non c'è mai stato ». Scriverà poi Lenin in un articolo che i programmi sociali di Tolstoj, le proposte da lui avanzate per risolvere i problemi della Russia sottendono una visione della vita « propria soltanto del contadino ingenuo, patriarcale e non di uno scrittore dotato di cultura europea ».

Il contadino russo, però, non è che un brandello, l'ultimo, di un mondo definitivamente scomparso, la società patriarcale russa che, però, ha avuto modo di manifestarsi in un preciso momento storico: le guerre napoleoniche, « quel momento unico di storia nazionale — ha detto Vladimir Lakšin dell'Unione Scrittori dell'URSS — in cui il popolo compatto si difese. E questo diede allo scrittore la possibilità di rappresentare il mondo epico completo e *normale* in tutte le sue manifestazioni, nella disgrazia e nelle gioie ».

La concezione del mondo patriarcale utopistica di Tolstoj parve *coincidere* col concreto ».

Infatti, le persone le cose, che popolano l'utopia tolstoiana si « concretizzano » e trovano un'adeguata ambientazione storica: l'esistenza patriarcale vagheggiata dallo scrittore acquista vita nella casa dei Rostov, a Mosca e in campagna ad Otradnoe; l'uomo tolstoiano compare, con sfumature diverse, in Pierre Bezuchov, Nikolaj Rostov, Andrej Bolkonskij; la



sua compagna ideale è Nataša Rostova e la sua spontaneità, la sua gaiezza sono evidenziate dal confronto — scontro con il perfido fascino della bella Helene; le idee, il linguaggio, l'intonazione del contadino russo trovano espressione in Platon Karataev, mentre il comportamento, le novenze, i tratti fisici del medesimo *Mužik* sono incarnati in Anissia Fëdorovna.

L'epopea russa di « Guerra e Pace »

Guerra e Pace è un'epopea russa. Continua più oltre Lakšin: « Come nell'epoca omerica entravano i temi propri della mitologia e le immagini create e consolidate dai rapsodi, l'epopea di Tolstoj, spontaneamente, da sé, come una spugna assorbì, una volta presane coscienza, motivi poetici e filosofici, immagini della precedente letteratura russa ».

Dolochov il duellante, intrigante senza scrupoli di *Guerra e Pace* ha tratti simili al Pečorin, protagonista di *Un eroe del nostro tempo* di Lermontov; Denisov che ruba vettovaglie per i suoi soldati affamati è un calco del capitano Mironov ne *La figlia del Capitano* di Puškin.

Napoleone è ammirato da Pierre Bezuchov e Andrej Bolkonskij in *Guerra e Pace* non meno che da Raskol'nikov in *Delitto e Castigo*: per tutti loro è il genio militare, il condottiero glorioso, è il medesimo mito che abbagliò

i giovani russi nei primi decenni dell'800.

L'uomo tolstoiano

L'epopea tolstoiana ha un carattere che ne rivela la modernità: l'emergere dell'autore, o meglio il configurarsi dell'uomo tolstoiano, alla ricerca di se stesso « alla conquista di un posto etico tra e con gli altri ».

Spesso questa ricerca è difficile, sofferta (Pierre Bezuchov, Andrej Bolkonskij, Nechljudov), tragica (Anna Karenina). Altre volte assume l'aspetto del gioioso correre incontro alla vita di Nataša Rostova, che si sente tanto in armonia con se stessa e gli altri, da voler spiccare il volo dal terrazzino della sua stanza, in una notte in cui il chiaro di luna la incanta.

Talvolta l'uomo trova se stesso nella morte, la sola a dare un senso al vuoto della vita vissuta come nel racconto *La morte di Ivan Il'ic*, in cui il protagonista si tormenta perché « la sua vita non era stata quale doveva ».

All'opposto di quella di Tolstoj, la morte di Ivan Il'ic è del tutto dissimile dalla sua vita.

Sono note le incomprensioni familiari nei confronti del suo nuovo stile di vita, la sua fuga dalla casa di Jasnaja Poljana, presto interrotta nella piccola stazione di Astapovo, dove il letto del capostazione fu il letto di morte del grande scrittore. Tolstoj volle condurre fino in fondo il suo pellegrinaggio, in una fuga dal terreno di quella vita in cui rimase, fatalmente, sconfitto. I suoi principi cristiani, da ingenuo *Mužik*, sono stati scalzati dall'autoritarismo dello stato, delle leggi inesorabili del potere economico, dall'avanzare di quella civiltà, cui la debole arma della « non-resistenza » non poteva contrapporsi. Ma la sconfitta di Tolstoj, è tale soltanto sul piano storico, nel senso che il contadino russo, con la sua religiosità è scomparso, il cristianesimo razionale di Tolstoj si è rivelato irrealizzabile.

Non si è spento però l'esempio morale di Tolstoj, che sussiste non solo come messaggio umano universale, ma « nel coraggioso amore per la più aspra verità di scrittori come Grossman, Trifonov, Solženicyn », che fanno parte della letteratura russa più viva e più vicina a noi. Essi sono i più diretti testimoni del « vivere secondo verità, cioè secondo coscienza », che, come affermato lo stesso Jurij Trifonov, è l'essenza della morale Tolstoiana.

Sandra Meggiato

Nelle nostre mani il futuro della democrazia

«Questo Paese non si salverà e la stagione dei diritti si rivelerà effimera, se non nascerà in Italia un nuovo senso del dovere».

Era questa la frase, la parola d'ordine quasi, che solo pochi mesi fa ci ripetevamo nelle piazze: sentivamo che non era un appello moralistico e intimistico, ma una lucida e concreta diagnosi politica, alla quale non ci si poteva furbescamente sottrarre.

Sentivamo insomma che il futuro della nostra democrazia, cioè del nostro esperimento di fare del nostro un Paese progredito e avanzato nella libertà e nella giustizia, dipendeva proprio dalla risposta a quell'inquietante e secco ultimatum che la mente lucida di Aldo Moro vedeva insito nelle cose, nella nostra storia presente. E sapevamo anche che il plateale e criminale gesto delle Br voleva essere una spinta a che quel senso del dovere non venisse ritrovato e quindi a che questo Paese non si salvasse.

Siamo ormai nel pieno del «dopo-Moro»: il 16 marzo abbiamo ricevuto dalle Br una sfida alla quale ci siamo impegnati a rispondere. Non è dunque azzardato, esagerato o retorico affermare che i mesi che abbiamo dinanzi rappresentano la «strettoia» della nostra democrazia: se riusciremo a passare, forse potremo cominciare a guardare con maggiori speranze al nostro futuro, altrimenti non potremo far altro che constatare il fallimento di un'effimera stagione dei diritti».

La strettoia dunque si avvicina, in qualche modo ne siamo già dentro, tutti, e aumenta di pari passo il nervosismo, aumentano le fucine in avanti (o indietro).

Nei partiti democratici, che tanto profondamente e sofferatamente avevano avvertito in quelle lunghe

settimane tutto il valore della nostra esperienza di democrazia, valore superiore a qualsiasi identità, o progetto, o «terza via» di parte, sembra invece oggi prevalere proprio quello spirito di ritirata, di disimpegno, di diffidenza, di miope ricerca di un proprio spazio in una casa che brucia, atteggiamenti che certo non possono giovare alla causa della costruzione di una cultura dell'intesa, al superamento cioè dell'emergenza nel senso della costruzione di una democrazia meno «difficile» e più patrimonio, cultura comune.

Il ravvivarsi di dispute, tanto improvviso e artificioso, quanto dannoso, sulle varie «terze vie» che le innumerevoli componenti della politica e della cultura italiane hanno potuto generare, come pure il riaccendersi delle polemiche sul «caso Moro», con la conseguente dimostrazione dell'incapacità, da parte di alcune di quelle componenti, di sentire lo Stato, cioè la nostra esperienza di democrazia, anche come lo strumento per la promozione, il progresso della persona umana, tutto ciò non pone certo le basi più sicure per il positivo superamento della «strettoia».

Le agitazioni sindacali, con la conseguente minaccia di naufragio di qualsiasi tentativo di programmazione razionale dell'economia per l'uscita dalla crisi, sembrano essere la più coerente conseguenza di queste premesse: eppure la posta in gioco è davvero grossa, se è vero che si tratta della scelta tra il fare del nostro Paese un protagonista, originale certo, ma in termini paritari, nella costruzione europea, oppure una nuova colonia, magari assistita dai paesi più forti. Il riemergere delle spinte corporative, che significano, anche qui, arrocca-

mento degli occupati nel castello della sicurezza, a dispetto di quanti «fuori», continuano ad essere precari ed emarginati (magari perché meridionali), sembra voler spingere proprio in questa seconda direzione.

Né miglior prova sembra aver dato di sé la cultura italiana: mai come in questi ultimi tempi ha essa così inequivocabilmente rivelato la sua inadeguatezza ad essere cultura per un'età di transizione: i dibattiti, le dispute su quotidiani e periodici, appaiono ogni giorno di più un grottesco rito del gioco delle parti, utile solo ad indicare come la cultura ufficiale sia oggi del tutto incapace, non solo di indicare mete in positivo alla società nel suo complesso, ma persino di essere credibilmente coscienza critica di essa.

I tempi della nostra rivista non ci consentono qui di azzardare previsioni o valutazioni immediate sui prossimi, decisivi, avvenimenti politici: non è del resto neanche compito della Fuci.

E' invece suo compito prendere coscienza dei nodi intorno ai quali si decide il futuro della nostra società, proprio perché, maritainianamente, la difesa dinamica della democrazia, in quanto difesa della speranza temporale dell'uomo, non è estranea rispetto all'evangelizzazione. E se è vero che alla radice della esplosione particolaristica, cioè della crisi dei fondamenti stessi della democrazia, alla quale assistiamo, c'è la mancanza di una cultura, di un'etica della collaborazione, non possiamo non renderci conto che anche il nostro contributo è necessario a che questa cultura e quest'etica rinascano, se veramente si vuole che «questo Paese si salvi».

g. t.

La verità del Padre

Il testo, che qui viene offerto per proseguire la riflessione sul senso e sulle intenzioni dell'approfondimento teologico nei gruppi FUCI, è tratto da La mystère du Père (Fayard, Parigi, 1973, pp. 379-3822) del domenicano Marie-Joseph Le Guillou. Professore di teologia all'Istituto Cattolico di Parigi e direttore dell'Istituto superiore di studi ecumenici, il p. Le Guillou è autore di molte significative opere delle quali, purtroppo, una soltanto è tradotta in italiano (L'Innocente, Città Nuova ed., Roma, 1976).

Il brano seguente conclude una lunga appassionata ricerca tendente — come dice l'Autore nella introduzione — « a dare testimonianza in favore di un ricentramento cattolico della fede e della teologia nel cuore della crisi teologica spirituale della Chiesa ». « Per severa che sia la diagnosi sulla situazione teologica contemporanea, questa ricerca è attraversata dal soffio di una immensa speranza, la speranza di un rinnovamento teologico e spirituale che è forse alle nostre porte se l'audacia apostolica ci inabita. Perciò, questo libro non intende servire che la Verità nella Chiesa ». A motivo di questa speranza, il libro del p. Le Guillou è « un saggio di discernimento dogmatico e teologico » nella duplice convinzione che « è giunta l'ora dei grandi discernimenti » cui non ci si può sottrarre e che « la soluzione della crisi presente non può venire se non da un rinnovamento dell'intelligenza cristiana, ridiventata capace di manifestare in maniera più profonda il mistero cristiano contestato ».

g. ma.

...

Ritrovare la pienezza e lo splendore della testimonianza trinitaria: questo ci sembra essere, al termine della lunga analisi condotta in questo libro, il compito più urgente della teologia. Questa riscoperta di per sé, nella sua logica interna, implica da una parte il dare evidenza alla testimonianza apostolica come norma insuperabile della fede e, dall'altra parte, il ridare valore al ministero escatologico che ha l'incarico di rendere presente nella Chiesa la confessione apostolica (ministero episco-

pale confortato dal Ministero del successore di Pietro).

La pienezza della testimonianza trinitaria ci è donata nel suo svelamento pasquale, che, sotto la garanzia del ministero apostolico, è attestato nel cuore della Chiesa con la celebrazione eucaristica ed è annunciato al mondo con la predicazione dell'Evangelo.

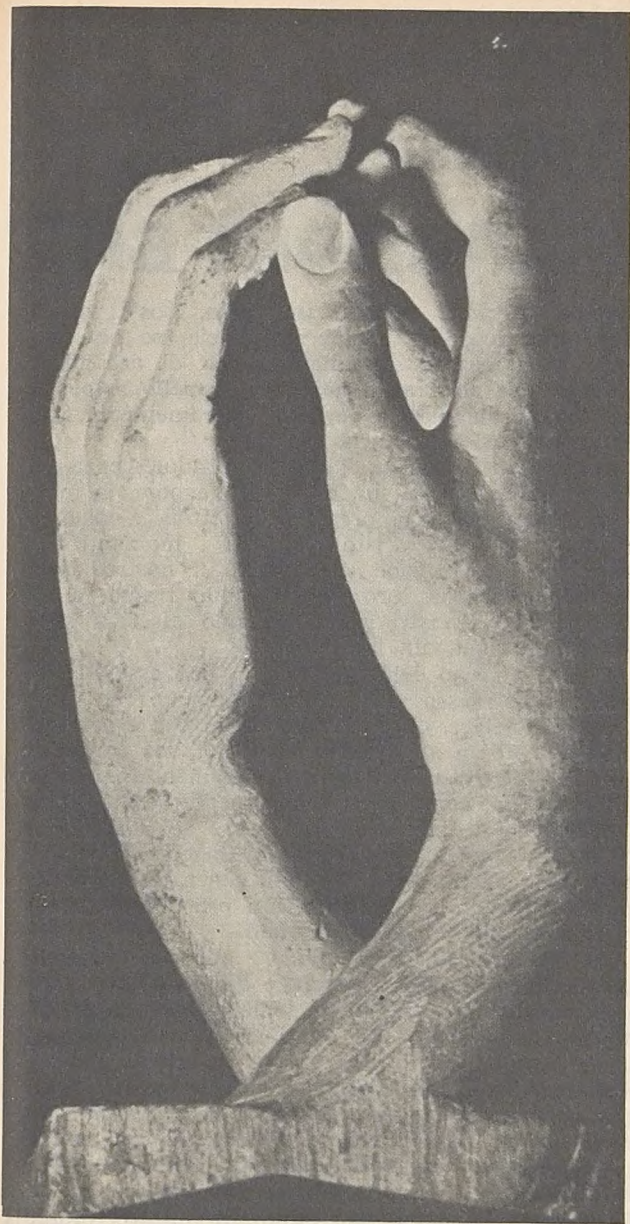
Questa verità — che è la Verità del Padre — attraversa il nostro libro e lo fonda.

Ripetiamolo con forza: proprio l'espressione della testimonianza trinitaria dentro alla morte e alla Resurrezione del Cristo è il punto focale di *intelligibilità del mistero* nella sua totalità, *il luogo proprio della fede e della teologia*. E, in effetti, nella morte e Resurrezione del Cristo, Dio si rivela come il Padre: come il Padre che, da tutta l'eternità, ci ha prescelti e benedetti nel sangue dell'Agnello immolato, e che, comunicandoci lo Spirito, ci ha adottati nel suo Figlio.

Da questo *luogo*, a partire dal quale si illumina e si unificano tutti gli aspetti della realtà cristiana, la teologia dei Padri della chiesa e dei grandi dottori del Medioevo non s'è mai discostata. Anzi non sentiva neanche la necessità di esplicitarlo perché era troppo spontaneamente presente a tutti quei grandi spiriti. Era il nucleo stesso dell'esperienza cristiana e perciò non era l'oggetto di una riflessione particolare.

In altre parole, questo *luogo di intelligibilità* faceva parte del « non detto » a motivo della profondità con la quale esso costituiva per loro il « dato ».

Ma oggi che questo implicito rischia di sfuggirci e di volatilizzarsi a causa del nostro contesto culturale, siamo moralmente obbligati di ridefinirci in rapporto a questo *unico fuoco di ogni intelligibilità teologica*. Soltanto a questa condizione, potremo essere testimoni del mistero del Padre nella sua verità: saremo capaci di meglio elaborare la cristologia, di dare senso alla storia universale, di rendere conto appropriatamente del movimento essenziale dell'esistenza cristiana, di manifestare nella potenza



« Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo » (Eph. 1,3); Rodin. La cathédrale.

dello Spirito il fondamento della speranza e della missione della Chiesa.

Restituire il suo proprio valore alla natura misterica della fede e della teologia: a questa, e soltanto a questa condizione, noi faremo riudire il canto di gloria che deve elevarsi dal cuore di ogni cristiano, un canto di riconoscenza per l'amore eterno del Padre come ci viene indicato dalle linee di apertura della prima lettera di Pietro e della lettera agli Efesini.

« Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce. Essa è conservata nei cieli per voi, che dalla potenza di Dio siete custoditi mediante la fede

per la vostra salvezza, prossima a rivelarsi negli ultimi tempi. (1 Pietro 1,3-5).

« Benedetto sia Dio, padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo.

In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà.

E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto. (Efesini 1,3-6).

Questa natura essenzialmente misterica della fede e della teologia ci obbliga a *considerare come assolutamente secondo l'aspetto universitario* (e cioè di ricerca e di reinterpretazione) della teologia. Prendendo simile posizione non si intende per nulla minimizzare il profondo significato di questo aspetto; si intende viceversa situarlo al suo proprio posto in rapporto a ciò che fonda *originariamente* il cammino della fede e quello della teologia: la confessione apostolica.

In quanto l'Evangelo implica la conversione spirituale e la sottomissione orante allo Spirito, l'elaborazione teologica esige una identica comunione di vita nella libertà dello Spirito. Solo attraverso questa comunione noi facciamo l'apprendimento della Parola e della libertà cristiana.

Condotta dallo Spirito che solo ci fa dire « Abba! Padre! » e ci rinvia così al principio di ogni autorità, la teologia non si sviluppa che nel cuore della Chiesa gerarchica: è *dentro ad essa* che la Parola del Padre è liberatrice, ed è *dentro ad essa* che lo Spirito suscita in verità. Linguaggio del Verbo e libertà dello spirito ci sono donati dal Padre nell'assemblea eucaristica.

Così la teologia, per natura eucaristica e dossologica, può essere promossa in un clima di splendore, di gloria, di lode divina. Essa suppone il meravigliarsi del bambino dinanzi alla Rivelazione di suo Padre. In questa prospettiva pienamente teologica trinitaria ecclesiale cosmica, la ragione e lo sforzo umani si dispiegano e si adempiono nella libertà. Non vi è più grande difensore della ragione e della grandezza umana che lo Spirito diffuso nella Chiesa.

E del resto la fedeltà alla testimonianza trinitaria, ch'è presente nel cuore stesso della Chiesa e che la raduna in unità, ha suscitato lungo i secoli le comunità di vita monastica e di vita apostolica nelle quali sono germinati, aiutandosi e influenzandosi a vicenda, l'esperienza spirituale e l'approfondimento teologico. Anche nel nostro tempo, come per il passato, la fede e la teologia saranno ricostruite nei loro autentici fondamenti solo dentro ad analoghe comunità.

Non c'è dubbio che questa è la strada per un rinnovamento spirituale, teologico e missionario degno dell'intenzione profetica del Concilio Vaticano Secondo.

Come non mai nella storia della Chiesa, gli uomini hanno bisogno di una *visione* trinitaria, cristologica, pneumatologica, ecclesiale e cosmica che li illumini nella vita quotidiana: essi sono alla ricerca di una pienezza di rivelazione che doni degli « occhi illuminati della mente » di cui parla san Paolo (Efesini, 1, 18).

Marie-Joseph Le Guillou

Per l'inizio dell'anno liturgico: al di là di Narciso

Questo va detto senza timore anche se a sostenere ovvietà simili c'è ormai da avere più che timore: la storia è ferita a morte. Non è la « filosofia della storia », quella entrata ormai nel costume, ad averla colpita?

Abbiamo voluto essere senza radici. Per affermare il nostro ruolo creativo, per esaltare il soggetto, abbiamo distrutto la metafisica, dissolto l'oggettività, abolito il Padre. **Ci siamo dati a inventare noi il senso della storia, e a costruirlo, e ci accade ora di vederlo bruciato nello stesso istante in cui è compiuto:** la morte, per « suicidio », ne è l'esito inesorabile.

Sta qui la verità « storica » del mito di Narciso: una storia, sorretta dall'amor sui e ad esso rivolta, non può non trasformarsi in acque calme e insidiose che perdono chi vi si riflette.

Il dramma è che ne sembriamo invicibilmente catturati. Nonostante l'evidente follia, per una sorta di istinto autodistruttivo, vorremmo fuggire la morte e tuttavia ce ne stiamo rifugiati presso uno specchio d'acqua. Là dove ci illudiamo di poter trovare un ciuffo d'erba cui possa aggrapparsi il nostro bisogno di vederci, e di ricavarne certezza di esistere, e d'essere il centro della storia. E invece, innamorandoci di noi stessi, ci accade di trovarvi da morte.

Per questo la paura si legge ormai nei nostri occhi. Paura del nulla da cui veniamo e del nulla su cui siamo sospesi. Tra la morte e noi si va stringendo una parentela che forse attutisce la nausea ma che, nonostante gli sforzi per rimuoverla, non elimina la paura.

Una sola cosa, pare, potrebbe far superare la morte onnivora che è l'esito di una storia fondata su Narciso: la presenza di un « fine in sé ». Di un valore cioè che si configuri nella coscienza non come sua proiezione e progetto, ma come anteriore alla coscienza stessa. Un valore che si presenti all'uomo non come avente quel senso che l'uomo gli dà, ma come carico di un senso già dato, che l'uomo non ha da porre ma da accettare.

Una ragione d'agire che stia nella coscienza senza essere dalla coscienza: ecco l'unica possibilità di affermarsi in libertà e amore, di saltare oltre se stessi, in una volontà di comunione che non sia ancora ricerca di sé. Tale ragione d'agire non può essere, pare, che il senso assoluto, il senso della storia trascendente la storia.

E così **libertà e amore** (la possibilità di costruire una storia che sia « vitale » per l'uomo) **stanno sospesi alla Trascendenza:** ultimo miraggio da cui disincantarsi o **unica sponda su cui gettare l'ancora.**

Mirabile saggezza pedagogica della Chiesa: per sottrarci alla mortale « verità » del mito di Narciso ci invita, e ci spinge, a trascenderci e a entrare ri-

solutamente nella vita di un Altro. Cos'è infatti l'anno liturgico, che ormai ricomincia, se non appunto la gioiosa e quotidiana fatica di accogliere **il Senso, che ad- viene a noi come appello,** e per il quale siamo chiamati a perderci liberamente in Lui, per creare così una storia diversa?

Accogliere il Senso: l'infanzia, l'adolescenza, il silenzio operoso, l'attività pubblica, l'agonia, la morte, la resurrezione, la presenza oggettiva e insieme spirituale di Gesù Cristo ne sono i momenti. La Chiesa ce li ripropone, avvolgendo il nostro anno corruttibile con la loro incorruttibile trama, a significare che i nostri giorni possono essere i suoi giorni, la nostra vita la sua vita.

E così il senso della nostra vita può essere decifrato perché messa in essenziale rapporto con quella vita esemplare. La quale, del resto, **non è nemmeno la vita di un altro, estranea a noi, ma connessa a noi organicamente, se pure misticamente, come la vite al tralcio,** come il capo alle membra. Gli atti e le parole del Cristo, oltre ad essere nel loro insieme l'espressione di una esistenza singolare e irripetibile, sono anche principi vitali, generatori di infinite ripetizioni. E perciò da Lui prendiamo nome: e ci chiamiamo, e siamo, cristiani.

La vera interiorità cristiana è allora più intima dell'intimità psicologica, perché è oggettiva: è la stessa vita del Cristo. Quando si chiediamo cosa sia la coscienza cristiana, e ne esaltiamo il primato, sappiamo che si tratta della nostra realtà più gelosamente soggettiva che paradossalmente (il paradosso della grazia e del sacramento!) è pure la più indisponibile oggettività. **L'Altro, il Tutt'Altro da me, viene in me e diventa per sua grazia più intimo a me di me stesso.**

E dunque il nostro vero « giornale intimo » (quale che ne sia il registro, « collettivista » o « intimista ») non è quello che si esalta di una sincerità divorziata dalla Verità e che celebra fragili scelte subito smentite e variamente sperimentate.

Il nostro vero diario è la vita del Figlio dell'UOMO, che nella sua « ora » ha consumato **la rivelazione dell'amore eterno, nostra origine e nostra fine e dunque nostra vera definizione.** Ed è un diario che si scrive con un alfabeto non inventato dall'uomo ma articolato negli stessi modi con cui si articola la vita dalla nascita alla morte.

Ecco perché la nostra vera maestra, la Chiesa, riassume tutta la sua saggezza pedagogica invitandoci a entrare nell'evento, semplice e grande, dell'anno liturgico. **Chi saprà viverlo avrà appreso la sapienza più profonda.** L'unica sapienza che ci possa liberare da Narciso e introdurre nell'Amore a noi donato in Cristo, radice e causa di una storia che non ci perde ma ci offre, e prepara, frutti di vita.

Guido Mazzotta

Una monarchia d'avanguardia

« Signore e signori i *King Crimson* porteranno avanti il proprio discorso senza l'aiuto di marijuana, L.S.D. o qualunque altra droga ».

All'incirca con queste parole, al *Newcastle City Hall* il 1° marzo 1969, Rod Markham presentava uno dei gruppi musicali più importanti della storia del « pop ». *King Crimson* diveniva la prima parola di un lungo e travagliato capitolo della ricerca « alternativa » di far musica.

In questi anni caratterizzati dall'inflazione di falsi generi e falsa musica da *computer* ad opera del sempre crescente mostro industriale della discografia, i *King Crimson* hanno rappresentato qualcosa di veramente importante per un'intera generazione di musicisti e di pubblico.

La valutazione di un'opera musicale diviene di giorno in giorno impresa più ardua e impegnativa: si è subissati dovunque da una musica assurda, già vecchia dopo una settimana. Questo per parlare della musica più a portata di mano: gli stessi « Santoni della Grande Musica » non si sono spudoratamente insozzati le mani con il vinile, ma con trucchi più raffinati, velati da un'aura *d'avant-garde* per soli addetti ai lavori, hanno saputo ben equilibrare la bilancia dei propri interessi in modo assai fruttuoso.

Anche per questo oggi appare sempre più difficile la nascita di un prodotto alternativo, capace di dire una parola in più sul già detto, che lavori insomma per la conoscenza.

L'industria discografica da un lato e l'avvento dell'era elettronica dall'altro hanno sì contribuito alla maggiore diffusione del prodotto a livelli internazionali e all'in-

troduzione di nuovi mezzi di ricerca in campo musicale, ma sono state sopraffatte dall'uso mortale che ne è stato fatto: l'industria musicale s'è mostruosamente ingrandita con la creazione di migliaia di etichette pseudo-specializzate che hanno saputo ben approfondire il profondo solco tra generi musicali diversi e tra musica « colta » e musica « popolare », rendendolo oggi come oggi incolmabile. L'avvento di strumenti elettronici invece ha permesso a chiunque di esprimersi musicalmente, anche senza una minima conoscenza della sintassi e della grammatica musicale, provocando ad un attento esame più danni che altro.

UOMO SCHIZOIDE DEL 21° SECOLO

Artiglio di ferro di zampa di gatto
Neuro-chirurghi gridano a lungo
Alla porta avvelenata

[della paranoia]

Uomo schizoide del 21° secolo.

Nembo di sangue, filo spinato
Rogo funebre di politicanti
Innocenti violentati con fuoco

[al napalm]

Uomo schizoide del 21° secolo.

Seme di morte, cupidigia del cieco
Affamati figli di poeti sanguinano
Nulla di ciò che ha

[gli serve realmente]

Uomo schizoide del 21° secolo.

Ero comunque volutamente partito dal 1969, anno della fondazione ufficiale dei *King Crimson*.

Fin dai primi anni del '60 infatti una grossa devastazione aveva colpito i contenuti morali e artistici del passato, facendo piazza pulita di certi schematismi estetizzanti e vuoti. Dalla contestazione giovanile americana erano partite le pre-

messe per costruire qualcosa di diverso. Presto il sistema saprà integrare da « buona mamma » anche le proteste dei giovani americani. La contestazione però riesce a fare il giro del mondo e giunge un po' dovunque, con diverse motivazioni e diversi esiti. Eccetto pochi esemplari di gruppi con robusta coscienza storica e profondo impegno in senso culturale, la maggior parte del vecchio movimento fallisce miseramente: non si erano fatti i conti esatti con una cultura secolare in campo artistico e morale; si pretese di distruggere, scadendo in qualcosa di estremamente vuoto e integrabile, lasciando campo aperto a speculatori e mistificatori sempre pronti con l'artiglio affilato e teso alla truffa. Tutta la generazione dell'*Acid Rock*, guidata dai santoni Timoty Leary e Jefferson Airplane che poco dopo sapranno ben abilmente sconfessare certi « errori » di gioventù, si agita ancora tristemente nella tomba, uccisa da un'overdose di eroina, chiedendo una ragione di vita bruciata troppo in fretta.

Bob Fripp, cervelletto chitarrista inglese allora solamente ventiduenne, doveva aver intuito il problema: ha tutte le carte in regola per dire la sua e cercare di mutare qualcosa, perlomeno in campo musicale. Armato di una forte ossatura tecnica e di una buona preparazione classica, ma soprattutto di un genio non trascurabile, riusciva solo lui in Inghilterra a suonare un pezzo di Paganini, troppo veloce per chiunque altro. Fripp intuisce di dover trasporre in termini elettronici tutte le esperienze classiche e contemporanee finora acquisite. Il piano è lungimirante e il tempo, pian piano, confermerà molte delle sue aspettative. Il primo disco, intanto, vede la luce il

10 ottobre 1969: «Nella corte del Re Cremisi» è già opera magna: c'è di tutto, dal jazz al blues, dal rock alla soft, dall'avanguardia alla classica più colta. Basta ascoltare pochi pezzi dell'album per rendersene conto: *21st Century Schizoid Man*, la denuncia dell'assurdo e metallico tempo futuro-presente che scorre inesorabilmente tra bombe al napalm e roghi di uomini politici, o *Moonchild*, soffuso gioco impressionista di chitarra, xilofono e percussioni, una musica al di là di generi e schemi armonici tradizionalmente intesi, ma che proprio dalla tradizione impressionista prende le mosse.

I compagni di Fripp si chiamano Ian McDonald, Greg Lake, Michael Giles e Peter Sinfield, il Poeta. Un prodotto, questo primo, che solo dopo alcuni anni inizierà ad essere ascoltato e non riuscirà certo a divenire cultura di massa: tutta l'attenzione in quel periodo è rivolta ai grossi «business» *Beatles* e *Rolling Stones*, troppo distratta da fenomeni sporadicamente commerciali e creatori di un mistificante gusto collettivo tutto teso a far perdere qualsiasi senso critico. Il Re rischia di morire d'inedia.

Il più grosso pericolo al quale Fripp, unica e sola «mente» dei King Crimson, va incontro è proprio la commercializzazione totale del suo prodotto, tale che esso non possa più esercitare la sua funzione negativa nei confronti del sistema.

E' ciò che scrive il filosofo tedesco Theodor W. Adorno, uno dei primi insieme a Max Horkheimer ad analizzare a fondo il problema dell'industria culturale: «L'autonomia delle opere d'arte che, è vero, non è quasi mai esistita allo stato puro ed è sempre stata improntata dalla ricerca dell'effetto, si vede al limite abolita dall'industria culturale. Non bisogna accusare di questo una consapevole volontà dei suoi promotori... Sarebbe necessario semmai far derivare il fenomeno dell'economia, dalla ricerca di nuove possibilità di far fruttare il capitale nei paesi molto industrializzati... La cultura che, conforme al suo senso, non solo obbediva agli uomini ma continuava anche a protestare contro la condizione di sclerosi nella quale essi vivono e, in tal modo, per la sua assimilazione totale agli uomini, faceva ad essi onore, oggi si trova invece integrata alla condizione di sclerosi; così contribuisce ad avvilire gli uomini ancora di più. Le produzioni del-

lo spirito nello stile dell'industria culturale non sono ormai anche merci, ma lo sono integralmente».

Tale situazione pone l'artista sempre meno in grado di scorgere nuove vie per evitare l'integrazione e la mercificazione.

Il cantore dell'inconscio

Qual'è quindi la peculiarità che riesce a porre King Crimson al di fuori della grossa macchina del commercio? a fargli dire ancora qualcosa?

Troppo difficile rispondere a una domanda così ambigua e incerta in termini precisi e razionali. Piuttosto se ne può intuire una risposta analizzando alcuni dei particolari che compongono il grosso mosaico cremisi.

Due sono i grossi elementi caratterizzanti il gruppo: quello musicale e quello poetico-letterario.

Dopo il primo album, gli altri otto *long-playing* procedono in lenta evoluzione. Verranno fatti continui agganci all'impressionismo debussiano e, in progressione, a certi modelli compositivi propri dell'espressionismo del miglior Bartók, per sintetizzarli in un discorso coerentemente e intelligentemente originale.

Anche i critici più severi devono

oggi riconoscere a Robert Fripp una tecnica sia in senso compositivo che espressivo e un'intelligenza artistica molto acute. Il commercio, per quanto abbia potuto intaccare il discorso artistico di Fripp e Co., proprio perché questo è e rimane un prodotto artistico non viene annientato.

Se infatti si intende per prodotto artistico ciò che rimane e perdura nel tempo, resistendo alle intemperie della «divorazione» e, man mano che invecchia diviene sempre più attribuibile di significati in ogni senso e si rivela di sempre maggiore fruizione senza mai esaurirsi, allora mai questo può morire.

Ciò che poi è la grossa operazione crimsoniana, è quella di aver tenuto insieme liriche e musica in un discorso molto originale e tradizionalmente colto.

I King Crimson non hanno mai scelto un vocalista, un uomo che scegliesse gli spazi musicali contati per questa o quella parola. Piuttosto essi hanno cercato un poeta e la loro scelta si è dipanata in due direzioni ben precise che finiscono col raggiungersi: da una parte Pete Sinfield ha cercato l'unione dei sentimenti classici, antichi coi moderni, l'incontro dell'effetto melodico e dell'immagine grandiosa del passato con l'asprezza rumoristica e l'amara decadenza esistenziale.

LA CORTE DI RE CREMISI

Le arrugginite catene
di lune prigioni
sono frantumate dal sole.
Io cammino per una strada,
gli orizzonti mutano,
il torneo ha avuto inizio.
Il flautista purpureo
suona la sua canzone,
il coro sommessamente canta:
tre cantilene in un'antica lingua,
per la corte del Re Cremisi.

Chi tiene le chiavi della città
abbassa la saracinesca

[sui sogni
io attendo fuori dalla porta

[del pellegrino
con schemi insufficienti.

La regina nera salmodia
la marcia funebre,
le stridule campane d'ottone

[squillano:
per chiamare
la strega del fuoco
alla corte del Re Cremisi.

Il giardiniere
pianta un sempreverde,
calpestando un fiore:
io inseguo il vento
di una nave a prisma
per assaggiar e il dolce e l'amaro.
Il giocoliere ideale
solleva la mano,
l'orchestra inizia.
Mentre con lentezza
gira la ruota della macina,
nella corte del Re Cremisi.

In mattini grigio-soffice
le vedove piangono,
i saggi si divertono insieme:
io corro ad afferrar
segno di divinazione
e a soddisfare la burla.
Il giallo menestrello non suona,
ma dolcemente tira le corde
sorridendo al danzar
[delle marionette,
nella corte del Re Cremisi.

ziale di oggi, dall'altra Richard Palmer-James, rifacendosi ad artisti quali Beckett, Ionesco, Osborne, ha cantato l'assurdità del contingente che si risolve il più delle volte in una sequela di parole senza senso, svuotate di qualsiasi corporeità e logicità.

Pete Sinfield è il poeta del primo ciclo cremisi, se così si può chiamare, cioè quello che va da *Nella Corte del Re Cremisi* a *Legato alle cose terrene*.

Grosso talento, a volte si perde nell'esagerazione. Tra i primi testi regna un clima magico, dolcissimo, come nella lirica che dà nome a tutto il primo disco, *La corte di Re Cremisi*.

La poesia si commenta da sola: Medio Evo rivisitato con rispetto e atmosfera di mistero: immagini simboliste qua e là a rendere ancora più affascinante l'aere. Alcuni avverbi seminati sapientemente per dare giusto colore al cielo che aleggia sulla corte di *Re Cremisi*. Sembra di assistere ad una scena di un villaggio incantato del quattrocento, ove tutti i personaggi, assurti a livello di simbolo, si esauriscono nella loro stessa funzione di significato, di immortale archetipo dell'inconscio collettivo: una atmosfera ed un tempo che si sono bloccati in quel preciso momento per esser cantati dal poeta, eterno aedo della corte cremisi.

Accanto a tali immagini magiche e soffuse, nello stesso album, *21st Century Schizoid Man*, l'Uomo schizoide del 21° secolo, denuncia dell'assurdo tempo che scorre inesorabile.

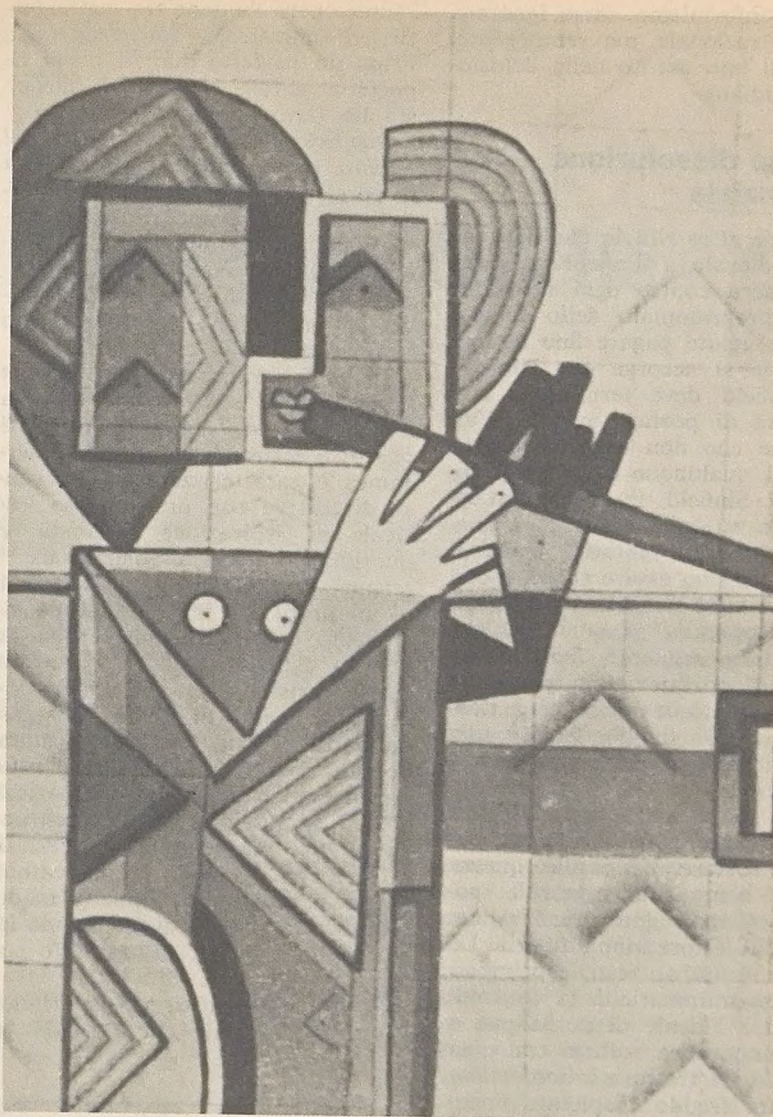
Nella scia di Poseidone

Nel disco seguente le immagini schizoidi sono già lontane, scavalcate da limpide visioni mitiche o immerse nella realtà. E' *Nella scia di Poseidone*.

Dell'antica dolcezza è rimasto il dittico della pace, trasformato e rivissuto con un'attenta lettura, sino ad ottenere dalle trame polverose della retorica più banale, la cromatica di una « Pace » intesa contemporaneamente come anelito attivo e concreto dell'universale, senza alcuna ricerca sterile di perfezione.

Quasi a voler rappresentare la coscienza del punto d'avvio.

In tutta la lirica « *Nella scia di Poseidone* » è chiaro il richiamo alla filosofica presocratica. Tutti i personaggi di questi versi costituiscono i 12 Archetipi dalla realtà



« Idolo con flauto » di Ibrahim Kodra

umana, contrapponendosi ed equilibrandosi a vicenda: un esempio sono i contrasti tra lo scienziato (la mente umana come influenza indiretta sulla realtà) e la natura (l'immutabile corso dell'essere) e quelli tra Platone (la mente asservita all'infinito) e la Dama Scarlatta (la teatralità vissuta nella sua completa manifestazione emotiva). Tutti questi binomi si contrastano a loro volta tra di loro, e la copertina dell'album ben chiarisce queste posizioni. « In Eraclito la Lotta dei Contrari, cioè degli elementi cosmici in conflitto tra di loro, in realtà è un'Armonia e la vera saggezza sta nel cogliere l'unità che si cela sotto la molteplicità delle cose discordanti tra loro » (Morselli).

In *Lucertola*, 3° album del grup-

po, Sinfield compie un'evoluzione più in senso formale che in senso concettuale. Forse in questo disco si nascondono i versi più liberi e naturali di tutto il macrocosmo sinfieldiano.

Messi da parte i trattati filosofici, si tenta di unire il gusto del medievale all'impegno sociale in un'occasione unica per dimostrare ciò che l'autore intenda per politica.

Sotto le righe di « Giochi di Società » regna sovrana una debole amarezza, che non ha facoltà di diventare rabbia e denuncia: tutt'al più un'istantanea sulla pazzia altrui che si traduce in un vivisezionamento di se stessi e del mondo che si è accettato come alternativo, ma che si è dimostrato bozzolo di un

nuovo conformismo, forse ignorato a livello razionale, ma sempre presente sul lato oscuro della delusione quotidiana.

Oltre la dissoluzione esistenziale

Non c'è altro rifugio che nel passato medievale, a Sinfield tanto caro, panacea contro ogni delusione rifugio programmato dello sbaglio che si è voluto pagare fino in fondo. Fripp si accorge che l'unione con Sinfield deve terminare: non si sentirà di portare avanti un'involuzione che non avrebbe tenuto conto di qualunque caduta nel solipsismo. Sinfield, invece, è tutt'oggi fermo su quelle posizioni anacronistiche. Ma tentativi come il suo non devono essere scordati con noncuranza, se non altro per il suo iniziale coraggio.

Dell'album seguente, *Isole*, Fripp non potrà accettarne la pace che come momento di riflessione e riassunto, ma non di più. *Isole* è una parabola mistica. La realtà, fisica o metafisica che sia, si risolve solo in se stessa, nella sua chiarezza umida di pace, nelle sue parole pacate ed austere. Le parole, questa volta, si commentano da sole: povere, potenzialmente ricchissime, lasciano al lettore ampia libertà. Le musiche, unite ai testi, esprimono con forte drammaticità la contraddizione tra l'ideale di perfezione e la contemporanea rottura con questo ideale. La frattura è immortalata con un freddo e spietato linearismo che non dà adito a giustificazioni o invettive, ma solo ad un lieve rimpianto per aver lasciato trascorrere il tempo in una direzione abnorme e passiva, che lascia nell'individuo il lampo dell'estasi finita e illimitata, giusta nel retribuire l'anima del suo dovuto, ma chiusa in cerchi perfetti e invalidabili, per dirla con Sinfield.

Liberato dalla «tirannia» di Sinfield (il «vecchio» ciclo cremisi si chiude con *Earthbound* Fripp è ora aperto a nuove esigenze: una costruzione lirica meno restrittiva e la riedificazione dell'ottica musicale.

Questo è quanto si può scorgere in *Lingue di allodola in gelatina*, primo album del nuovo ciclo cremisi. Ora la musica è universale, come già nel passato, ma i testi del nuovo poeta, Richard Palmer-James danno una dimensione visiva a tale universalità, conferendole un limite più temporale che spaziale. Palmer-

James opera l'unione tra contingente ed universale formando con Fripp un perfetto duo: il poeta riporta a parole ciò che il musicista ha fatto con i suoni.

Due liriche come *Esuli* e *Libro del Sabato* rappresentano la completa dispersione delle nebbie non terrene che oscuravano il sole cremisi. Palmer-James, ignorando l'eredità di Sinfield, rompe deteriori legami col passato e volge lo sguardo al futuro con un'ottica meno favolistica e più disincantata.

Il *long-playing* seguente è *Bibbia nera e senza stelle*, come da una frase di Dylan Thomas in *Sotto il bosco di latte*. La prosa di Palmer-James è caratterizzata da un senso discorsivo con un possesso lessicale di ispirazione profonda e quotidiana, quasi a voler usare i termini più correnti come vocaboli di un proprio e imprescindibile significato contingente che esalta la poetica esistenzialista di carattere magico esistente in ogni respiro vitale. La scelta di Dylan Thomas da parte di Fripp sarà certo stata operata per un'affermazione fatta dal poeta in un college americano... è impossibile esser chiari, anche con le più semplici parole... Il fatto è che il mondo è una scatola magica, in cui si sviluppa in modo semplice la ricerca di un mondo la cui realtà è di per sé un fatto soprannaturale.

Scelta sintomatica di un rinnovamento culturale che affonda le

sue radici nel primo Joyce dei *Dubliners* e si avvale di un *background* culturale non indifferente ai maggiori fenomeni della letteratura europea.

Su questo substrato si inserisce il discorso chiaramente autobiografico di Fripp, che si sviluppa con discrezione alle musiche, conferendo ai versi di *La Guardia Notturna*, come già in *Esuli*, carattere polivalente, arricchiti di quella iconografia ibericeggiante che influenza lo stesso ritmo tonale della lirica. Ma già spira aria di scioglimento per il gruppo: ultima vera perla sarà *Red* (Rosso) dove il retro-copertina raffigura uno strumento indicatore con la lancetta fissa sul rosso, come ad indicare momento di pericolo. Fripp in una delle sue rare interviste motiverà filosoficamente la sua decisione di sciogliere il gruppo: Palmer-James invece lo fa per mezzo di una delle sue più affascinanti e belle poesie: *Senza stelle*.

Per Fripp è il momento di spicare il salto oltre la più completa dissoluzione esistenziale, attraverso e a coronamento di un lungo travaglio artistico che ci ha offerto il volto più frammentario ma anche il più entusiasmante di una mente mai giunta ad una conclusione definitiva, per la quale ogni esperienza è un'esperienza di transizione, per la quale la vita non è altro che lo strano ma anche meraviglioso e naturale viaggio turistico senza biglietto di ritorno; la ricerca di uno spirito sempre pronto a nuovi ambienti di vita, che giunge gradualmente alla formazione della sintesi, l'insieme degli infiniti fatti dell'uomo, ma anche inevitabilmente alla conclusione che il massimo raggiungibile dell'essere nella comunicazione è, filosoficamente parlando, il silenzio più assoluto, nella materia la corporeità più incorporata, nel moto il movimento più statico: anche per questo Fripp ha posato fine, da 4 anni, al regno di *Re Cremisi*.

Al posto di *King Crimson*, ora, c'è lui.

Alessandro Staiti

BIBLIOGRAFIA:

Pop Records: *Crimsoniana: I temi*, a cura di Paolo Usai Cherchi, Genova 1974.

Robert Fripp: *The Young Person's Guide to King Crimson, Island 1976*.

SENZA STELLE

Il tramonto del sole
rende pallido il giorno
e vado attraverso i miei occhi
ma i miei occhi protesì

[vedono solo

una Bibbia nera e senza stelle

Oh amico, la forza fa nascere
un contorto sorriso

[alla cornacchia

ed il sorriso non è segno
di vacuità per me ma
una Bibbia nera e senza stelle

Occhi blu, cielo d'argento
svaniscono nel grigio
verso una grigia speranza
che ammette di essere
una Bibbia nera e senza stelle

Il coraggio della fedeltà

Abbiamo scelto da Nuovi Paradossi (Alba 1964) qualche breve brano di padre de Lubac che sottoponiamo alla vostra riflessione.

« Se abbiamo ragione senza la preghiera, senza la carità, senza il Vangelo, il nostro aver ragione non solo è sterile, ma produce frutti di morte. E' troppo facile aver ragione contro chiunque, agente o pensante, ma non è la perfezione. In qualche caso peraltro è troppo attraente. L'uomo evangelico è il più ardito di tutti, di un'arditezza sempre disponibile, perché egli è indipendente e il suo sguardo discerne via via tutti i devianti e tutto il marciame, che non cessano mai di generare la menzogna. *La verità vi renderà liberi* ».

« Colui che è il più fedele sia il più ardito! Che egli comprenda che la fedeltà per esser totale non va mai disgiunta dall'arditezza! Colui che è il più ardito sia alternativamente il più fedele! Che egli comprenda che l'arditezza per essere nel giusto non va separata dalla fedeltà! Che la stessa sua arditezza sia ispirata da una più stretta, più profonda e più sollecita fedeltà! ».

« La critica alle inevitabili impurità della Fede non può farsi che all'interno della Fede ed in nome della Fede e non può trattarsi, se tale critica vuole essere sana, che di una esigenza della Fede. Tutte le critiche che procedessero da una pretesa indipendenza dalla incredulità e dalla Fede, da un desiderio di mediazione tra l'una e l'altra, e cioè, in pratica, da una concessione all'incredulità non sarebbero altro che menzogne. E' la fede *come tale* che comporta una critica permanente, radicale e *a priori* dei contenuti idolatrici e superstiziosi, dai quali la nostra immaginazione e la nostra attitudine vitale non cessano mai di essere ingombrati. E' la Fede *come tale* che ripudia le contraffazioni e le ipocrisie, con le quali certuni la disonorano. E' sempre la Fede che da se stessa, nell'anima dei credenti, si riaddrizza, si purifica e si invigorisce ».

« Sta nel fondo del tuo cuore un ricettacolo d'amore per colei che è la Sposa dello Spirito e la Madre dei Viventi? Sei ad essa fermamente attaccato come alla sola Ereditiera delle Promesse? Sei tu pronto a morire per essa ricordandoti sempre che Essa t'ha dato Gesù Cristo? In tal caso tu puoi allentare le redini al tuo zelo. Tu puoi desiderare, proporre, invocare riforme. Tu puoi rimproverare, criticare... Può darsi che tu sia maldestro, violento, eccessivo, cioè ingiusto. Può darsi che, volendo e cercando il

meglio, tu commetta degli errori. Non ti dico dunque che tu avrai ragione, ma non sono gravemente inquieto per te. I tuoi stessi errori saranno migliori dell'acquiescenza senza amore del fedele troppo supino. Proprio sant'Agostino te lo dice (ma è necessario intenderlo bene e non devi persuaderti che è facile intenderlo): *ama, et fac quod vis* ».

« Mi dicono che un giovane prete, intelligente, pieno di belle qualità, ha abbandonato la Chiesa e ha abiurato la sua Fede, dichiarandosi scandalizzato da *certi atteggiamenti della gerarchia*. Io non voglio sapere di quali atteggiamenti si trattasse. Io voglio accordare ad occhi chiusi, per ipotesi, che quegli atteggiamenti fossero veramente deplorabili. Ne voglio anzi immaginare di peggiori. Ma quale era la Fede di quel giovane prete alla vigilia della sua apostasia? Quali le sue idee sulla Chiesa? Quale coscienza e quale stima aveva egli della vita che ne riceveva? E non sapeva così poche cose della sua storia? Non ci si può stupire, d'altro canto, data la brevità della sua esperienza: ma non aveva mai letto nel breviario, l'omelia di San Gregorio, dove egli ci spiega che non dobbiamo aspettarci di trovare un luogo dove non ci siano scandali, prima della consumazione del Regno. Per quanto fosse giovane, poteva egli stupirsi che degli uomini partecipassero della natura umana? O meglio, di quale logica ha egli seguito la china? »

« Si può forse immaginare che San Paolo sarebbe stato minimamente scosso nella sua fede nel Cristo se, all'epoca del conflitto di Antiochia, avesse dovuto lamentarsi di San Pietro venti volte di più di quanto non ne ebbe motivo, o se avesse stimato, a torto o a ragione, venti volte più scandaloso l'*atteggiamento* assunto allora dalle *colonne della Chiesa*? Avrebbe avuto forse tale scandalo il potere di staccarlo, sia sia pure per poco, dall'unica Chiesa del Cristo? Eppure la nostra Fede è oggi ancora quella, le sue fondamenta sono sempre le stesse, essa si è accesa allo stesso Fuoco, è sempre lo stesso Spirito che continua ad infonderlo nei nostri cuori. Si tratta sempre della stessa Chiesa che, seppure indefinitivamente ci delude e ci irrita, ci fa impazzire e ci scoraggia per tutto quanto in essa dipende dalla nostra miseria, svolge, tuttavia, in mezzo a noi la sua insostituibile missione di darci, senza interruzione, Gesù Cristo nel quale il Padre ci libera dalla *potenza delle tenebre* e ci trasporta nel Regno del Figlio del suo amore... *Quis nos separabit a fide et spe et caritate Christi?* »

L'umanesimo medioevale di Gilson

Nella mentalità comune della nostra epoca, tra studiosi e profani, non trova più spazio la tradizionale concezione del Medio Evo come periodo storico insignificante e privo di una sua propria personalità culturale. Il mito storiografico dei « secoli bui » va scomparendo. Al suo posto si sta facendo strada l'immagine di una storia ricca di fermenti, anticipazioni ed in alcuni casi di autentiche creazioni originali. Il merito di una simile svolta non si può attribuire ad un'unica figura, ma all'insieme di un ambiente intellettuale che è venuto cambiando; eppure c'è un nome da ricordare, in particolare per la storiografia filosofica, ed è quello di Etienne Gilson.

Gilson ora è morto; ci rimangono di lui i suoi lavori. La sua attività, per lo più rivolta alla ricerca del significato, anzi dello spirito, della filosofia medioevale, si è introdotta in periodo di febbrile riscoperta, soprattutto cattolica, dei pensatori cristiani incoraggiata già nel secolo scorso da Leone XIII e che si era espressa con un fiorire di studi su Tommaso d'Aquino. La rinascita di studi tomistici rispecchiava l'intenzione di fornire una legittimazione culturale al progetto della cristianità di fine secolo di organizzarsi per la riconquista, sociale e culturale, della società. Nel complesso vi era stato un vizio integralistico nel modo in cui si era concepito questo progetto, e lo si riscontra anche nel tipo di approccio al tomismo che veniva fatto. La filosofia di Tommaso era riletta come un sistema cristiano di pensiero, ed in quanto tale se ne vedeva l'utilità nel permettere l'incontro tra la tradizione e le tendenze della nuova cultura, le scienze e in particolare l'evoluzionismo; ma ciò ha reso spesso la riproposizione del tomismo dogmatica ed apologetica.

Pur provenendo da questo ambiente, Gilson è andato più in là del semplice recupero dell'Aquinate per il fine di fornire una base teorica ad un movimento cattolico in risveglio; non non è il suo un lavoro astorico di riadattamento del pensiero medioevale ad esigenze moderne, ma una ricerca rigorosa del tutto libera dalla preoccupazione di dover identificare il tomismo con la « filosofia cristiana ». All'opposto è sua cura smentire questa interpretazione, puntando l'attenzione alla grande pluralità di figure che hanno animato la filosofia medioevale: Agostino, Bernardo, Abelardo, Duns Scotto. Non solo quindi rifiuta l'idea che la filosofia cristiana si limiti a S. Tommaso, ma mette anche in discussione il concetto di filosofia cristiana, sul cui problema dell'esistenza o meno si sviluppò un ampio dibattito che coinvolse tra gli altri anche Maritain.

La filosofia medioevale è una filosofia cristiana? Esiste una filosofia in quanto tale cristiana o non si tratta piuttosto di un paradosso riconoscere alla riflessione razionale un attributo che riguarda la fede? La questione che Gilson introduce con i suoi studi sul Medio Evo parte dall'interrogativo se esista o no una specificità filosofica della scolastica, che permetta di distinguere dalla speculazione classica, e se si debba considerare il pensiero medioevale come completamente riconducibile al piano teologico o non piuttosto come una elaborazione anche filosofica che accoglie la tradizione greca adattandola ad una traccia nuova che ne modifica la natura. Evidentemente Gilson risponde affermativamente a questa domanda, riconoscendosi nella distinzione tomistica di filosofia e teologia, ragione e fede, sulla cui base si definisce la filosofia co-

me una attività razionale pienamente umana, con regole e criteri propri, che non esclude il dialogo con la fede purché condotto nella coscienza delle reciproche distinzioni. Ammettere le differenze tra ragione e fede non vuol dire infatti confidare in una doppia verità, né relegare la ragione in una sorta di indifferenzismo verso il dato di fede; per Gilson « la rivelazione è generatrice di ragione », perché l'esperienza religiosa è un apporto continuo e provocatorio nella vita dell'uomo, che testimonia i limiti e si fa stimolo della ragione stessa.

I due amici, Gilson e Maritain, si sono incontrati su questa comune convinzione; per il primo essa è stata il punto di arrivo di una ricognizione storica attraverso l'umanesimo medioevale che lo aveva confermato nella fedeltà ad un tomismo « originale », pur con tutti i suoi limiti, specie quello di una certa rigidità dogmatica nell'interpretare il presente. Per Maritain invece la filosofia dell'essere di Tommaso restituita, senza pretese sistematiche, alla sua problematicità, è il punto di partenza per una riflessione filosofica che ha riproposto i valori di un umanesimo integrale con la consapevolezza che si rende necessaria una nuova mediazione con la realtà, libera da ogni residuo dogmatico o integralistico.

A ricordo di questi due pensatori, sapienti, eruditi ed amici, poniamo concludendo le parole di Jean Lacroix: « Non si può separare Gilson da Maritain. In un tempo nel quale il tomismo o era ignorato oppure trasformato in una ideologia per soggiogare gli spiriti, quei due grandi pensatori l'hanno riabilitato, presentandolo in tutta la sua verità ... ».

Gianluca Salvatori

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 25 novembre 1978

RICERCA

Direttore responsabile: Giuseppino Monni.
Redazione: Eugenio Galotti, Gianluca Salvatori, Giorgio Tonini, Paolo Vian. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621, c.c.p. n. 35038009 Intestato a: « Ricerca », Fuci. Spedizione abbonamento postale Gruppo III 70%. Litotipogr. « Nuova AGEF » 00186 Roma. Telefono 65.65.262.

La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: 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.