

RICERCA

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



La forza di un uomo fragile

Un anno fa, la morte privava la Chiesa, e l'umanità intera, della visione di quella fragile, sofferente, quasi incerta figura, nella quale si incarnava la persona di Paolo VI.

Un uomo poco amato, si è detto; certo la sua immagine, il suo linguaggio, il suo incedere faticoso, poco si accordavano coi *cliché* del leader, del capo carismatico, che l'industria culturale ci ha imposti. Ci sembrava un uomo fragile, inconsistente, incapace di qualsiasi entusiasmo, chiuso in un impenetrabile intellettualismo, irrimediabilmente vecchio e inadeguato alla stagione presente. Al di là di ogni ipocrisia, molti di noi l'hanno pensato, specie quanti non avevano potuto vi-

vere in pienezza la stagione conciliare.

A molti il suo ruolo è così apparso unicamente quello del freno, dell'inutile e astorico rallentamento di un processo ormai inevitabilmente avviato: e non gli sono state risparmiate critiche, nemmeno l'ironia.

Poi, dinanzi al barbaro omicidio di un altro uomo, altrettanto impopolare, così simile e così legato a lui, dinanzi al suo accorato appello agli uomini delle Br, abbiamo invece capito, fino in fondo, la sconvolgente attualità, la formidabile carica di contraddizione, di quella fragile figura.

La fragilità di Paolo VI, che a noi pareva debolezza e incertezza, esprimeva in realtà la forza titanica, anche se scandalosa, della Croce. E non è un caso che ce ne siamo accorti solo quando, dinanzi alla barbarie senza senso, che ci lasciava sgomenti e impotenti, tutti prigionieri di un pugno di uomini senza nome, ci siamo tutti riconosciuti nella forza della sua fragilità, che riaffermava in modo sommerso ma fermo la speranza, la nostalgia, di un mondo di giustizia e di pace.

(continua a pag. 2)

Filosofia a Camaldoli
La riagggregazione difficile
Arte: morte a Venezia

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Anno XXXV - N. 6/7 - 1979

Anche noi fucini non lo avevamo compreso: anche da parte nostra non gli erano mancate critiche, a volte tacite, a volte quasi arroganti; anche noi avevamo condiviso la crudele banalità e la colpevole superficialità dei luoghi comuni, sia pure in mezzo a lotte sincere e generose. Poi, d'un tratto, abbiamo capito la sconvolgente carica di testimonianza del suo silenzio, della sua pazienza, che mai si incrinava per proferire condanne definitive, della sua solitudine, così simili al silenzio, alla pazienza e alla solitudine del Cristo torturato, deriso, abbandonato e crocifisso.

E allora abbiamo ricordato i pochi, ma decisivi anni, del suo servizio fucino: fu in quei giorni, in cui molti anche nella Chiesa non proferivano che declamazioni trionfalistiche e non s'occupavano che d'organizzare adunate oceaniche, protesi solo nella miope tensione d'inseguire il passato, che egli ci insegnava a preferire la forza interiore, quella della fede vera perché conquistata nella fatica d'ogni giorno, ogni giorno maturata e alimentata dal duro esercizio della responsabilità di pensare; ci insegnava la fede veramente incrollabile, proprio perché non ama rimuovere i dubbi con gli slogan gridati in piazza o con le parole d'ordine di organizzazioni efficientistiche di massa, ma sa farsi umile conquista quotidiana e quindi sa dare un senso all'incertezza, alla lentezza, alla fatica della storia.

Ci ha insegnato insomma, uno stile rigoroso ed esigente, come quello della pazienza con se stessi, con gli altri, con la storia; che è poi lo stile autenticamente cristiano della carità quotidiana che non ha bisogno di grandi gesti e clamori; uno stile, fondato su una ricca spiritualità, un intenso approfondimento culturale, e una vivace attenzione alla storia, che la FUCI ha sempre fatto proprio, o meglio si è sempre sforzata di concretizzare nelle diverse



situazioni in cui si è trovata a vivere.

La fragile figura di Paolo VI, inginocchiata dinanzi ai brigatisti, agli «uomini forti» di quel momento, ci è apparsa allora in tutta la sua forza: in essa, come nel Crocifisso, abbiamo vista e riassunta tutta la storia. Non la storia facile dei grandi, dei vincitori, dei forti, dei belli, ma la storia vera, quella costruita dall'oceano insondabile del dolore, della sofferenza e insieme della speranza dei milioni di uomini che ci hanno preceduto e ci seguiranno.

La sua figura ci ha allora aiutato a liberarci dall'illusione adolescenziale di essere onnipotenti perché puri, ci ha insegnato ad accettare il limite, la difficoltà, la consapevolezza che la storia si costruisce non sull'onda di emozioni passeggiare, ma sulla tenacia della conquista quotidiana; e in un'epoca di disperazione quasi nichilista, succeduta all'ottimismo positivista di ieri, ci ha insegnato la gioia di chi accetta il tempo che gli è dato, per combattere dentro di esso, con umiltà e

senza trionfalismi, la buona battaglia.

Per tutti questi motivi abbiamo voluto ricordare la sua morte, che ci ha sorpreso riuniti nella sua Camaldoli, in quel tragico '78 che già ci aveva privato di Aldo Moro; due uomini che sia pure in anni diversi, avevano saputo fare della FUCI quella meravigliosa esperienza di umanità che essa ancora si sforza di essere, proprio a partire dalla consapevolezza che non possiamo e non dobbiamo sfuggire alle nostre responsabilità di uomini, e che non esistono scorciatoie per il Regno di Dio.

Dopo il 9 maggio scrivemmo, a proposito di Aldo Moro, che non si deve dimenticare. Altrettanto vogliamo dire per la fragile ma titanica figura di Paolo VI, davvero «grande timoniere» della Chiesa e dell'umanità intera.

Nella nostra memoria sta infatti la nostra speranza.

Giorgio Tonini

Sommario

- pag. 3 - Il coraggio di pensare,** di Giorgio Tonini
- pag. 6 - I sentieri interrotti dell'unità,** di Marino Catella
- pag. 9 - Decadenza romana o tarda antichità?** di Paolo Vian
- pag. 12 - E se dopo l'arte morisse anche l'uomo?** di Luca Diotallevi e Gianluca Sa'vatori
- pag. 18 - Obiezione: un diritto civile,** di Alberto Guariso
- pag. 20 - Il dottore immaginario,** di Lodovica Mazzuccato ed Eugenio Ragazzi
- pag. 22 - Cristo sì, Chiesa no?,** di Teresa Bartolomei
- pag. 25 - Il gusto della verità,** di Mons. Giovanni Battista Montini

Il coraggio di pensare



Per il terzo anno consecutivo, durante una delle settimane estive di Camaldoli, d. Antonio Margariti, docente della facoltà teologica interregionale di Milano, ci ha offerto una serie di spunti di riflessione culturale sui quali credo sia utile tornare a porre la nostra attenzione.

Per tre anni consecutivi a Camaldoli abbiamo studiato filosofia: una scelta coraggiosa e lungimirante, anche se forse impopolare, una scelta soprattutto coerente col nostro modo di capirci come federazione e di intendere il nostro servizio di evangelizzazione in università.

Fare filosofia può apparire oggi per molti una fuga dalle responsabilità del presente per rifugiarsi nella tranquilla ma infida palude dell'intimismo, dell'astrattezza, della lontananza dalla storia; per altri può addirittura significare una scelta per il bizantinismo mentre la casa brucia.

Con questa mentalità corrente, prodotto tra l'altro anche del modo allucinante col quale la filosofia viene spesso insegnata nei nostri licei — una storia della filosofia come *storia separata*, avulsa da qualsiasi legame con la vita degli uomini nel corso dei secoli — la Fuci ha scelto di dedicare una delle due settimane estive di studio alla filosofia.

Ciò è stato fatto nella convin-

zione e nella consapevolezza che la filosofia sia qualcosa di molto diverso e anche molto più semplice: lo sforzo, il tentativo da parte dell'uomo di comprendere il mondo in cui egli si trova gettato. Se la filosofia è questo, nessuno può essere dispensato dal praticarla, e nessun operatore culturale, a qualsiasi livello e in qualunque campo, può essere dispensato dal praticarla in modo minimamente rigoroso.

Non si tratta qui di riproporre vecchie teorie sul primato della filosofia o logori luoghi comuni per cui ogni uomo è naturalmente filosofo; si tratta invece di affermare con forza due scelte di fondo che contraddistinguono il servizio della Fuci: il lavoro culturale, la comprensione critica del mondo in cui siamo, è in sé promozione umana, ed è nello stesso tempo indispensabile ad una corretta evangelizzazione.

Uno sforzo di comprensione critica

Per questo la Fuci ha scelto, e da sempre, di porre il lavoro culturale come sforzo di comprensione critica del reale, al centro della sua proposta vitale; e ciò pur essendo cosciente del rischio di ridursi ad un'élite intellettualistica, rischio ricorrente e da evitare se non si vuole tradire il senso autentico del lavoro culturale stesso.

E pur essendo cosciente, come ha affermato d. Margariti all'inizio del suo ciclo di lezioni, che «vi sono ragioni per sostenere che la ricerca rigorosa si è fatta oggi più difficile», a causa della mancanza di un modello culturale, di un punto di riferimento sicuro per tutti.

La nostra epoca è infatti il regno dell'ambiguità, del complesso

intrecciarsi di elementi diversi e contraddittori, del crollo dei modelli di vita tradizionali, mentre dalla transizione non sembra ancora emergere un nuovo modello unitario, anche perché, pur avvertendosi come pressante l'esigenza di una nuova sintesi, si ha spesso paura di tentarne la costruzione.

Di fronte a questa difficile situazione culturale, contraddistinta da un'atmosfera di smarrimento, di scoraggiamento, di incertezza, c'è chi smette di fare ricerca rigorosa, c'è chi smette cioè di pensare, di tentare di capire, di tracciare coordinate che permettano di orientarsi nel nostro mondo e di progettare il nostro futuro. E' insomma assai diffusa la tentazione ad abdicare alla nostra responsabilità di uomini, che è quella di pensare e di costruire consapevolmente il nostro destino.

Non tutti arrivano a tal punto, è vero: ma molti, troppi, continuano a fare ricerca, lavoro culturale, in modo incostante, rapsodico, magari unicamente sotto lo stimolo, deviante e passeggero, di impressioni forti.

In mezzo a questa situazione, come ci ha fatto notare d. Margariti, occorre testimoniare con semplicità e fermezza insieme la valenza liberante della ricerca vera, quella contraddistinta dalla *serena inquietudine* di chi cerca la verità.

Solo questo atteggiamento, l'unico legittimo e creativo, è infatti in grado di dare risposte di progresso alla situazione in cui ci troviamo. Dalla transizione si può infatti uscire arricchiti, solo a conclusione di un lavoro paziente e sereno di lenta costruzione di nuove sintesi e nuovi equilibri culturali e sociali.

Per questo è necessario costruire con pazienza un corretto stile d'ap-



proccio ai problemi, uno stile contraddistinto dal rispetto e dall'accettazione della complessità del reale, che non significa peraltro *licenza di ambiguità* per le nostre proposte; dall'urgenza e quasi dall'ansia di costruire, senza mai peraltro accontentarsi di prodotti precipitosi e frettolosi; dal profondo radicamento nelle esigenze del proprio tempo, senza quindi fermarsi all'inseguimento di emozioni passeggero.

Rispettare la complessità

Questo stile, qui appena abbozzato, si traduce in una vera e propria metodologia con la quale affrontare i problemi emergenti dalla cultura contemporanea.

Occorre innanzitutto, ha proposto d. Margaritti, portare alla luce, tenendo peraltro ben presente il rispetto per la complessità del reale, lo *schema antropologico*, cioè la visione dell'uomo sottesa ai vari contributi che nel complesso mescolarsi tra loro costituiscono la *koiné* culturale contemporanea.

Di questi *schemi antropologici* va poi individuata la *struttura originaria* che li sostiene, cioè il fondamento razionale che li giustifica: è questo il secondo, delicato momento che ci consente di giungere a consapevolezza delle radici culturali della realtà in cui viviamo.

A questi schemi di interpretazione della realtà va poi applicato il nostro giudizio critico, secondo il metodo della critica interna e della critica esterna: va cioè verificato fino a che punto le conseguenze che vengono tratte sono coerenti con le premesse assunte e fino a che punto queste stesse premesse sono sostenibili.

Tutto ciò nel rispetto, essenziale, della complessità teorica e storica che contraddistingue la nostra civiltà e nel rispetto, altrettanto essenziale, della specificità delle varie discipline, che non deve peral-

Fare filosofia non significa fuggire dalle responsabilità del presente, ma assumerle in piena consapevolezza accettando umilmente la fatica di pensare per orientarsi nella complessità della realtà che ci circonda.

tro tradursi in una alienante parcellizzazione del sapere.

Durante la settimana di Camaldoli, d. Margaritti ha individuato nel marxismo, nello scientismo e nella filosofia di Nietzsche, tre *ingredienti* essenziali dell'atmosfera culturale che respiriamo, proponendo alcuni spunti critici, mentre ha poi richiamato la nostra attenzione sul pensiero di Heidegger, come un acuto e stimolante contributo nella ricerca di una filosofia dell'apertura all'essere, al mondo, alla realtà che ci circonda, superando ogni tentazione autarchica del pensiero, e quindi nichilista.

L'uomo creatore del senso

Attraverso questo cammino all'interno della complessità teoretica e storica della nostra cultura, d. Margaritti è giunto a proporre alla nostra attenzione un'ipotesi di *struttura originaria*, di fondamento razionale dell'approccio dell'uomo al reale.

Alla radice di tutto, questa la riflessione di Margaritti, sta la significanza: qualunque affermazione, gesto, pensiero, per essere formulabile deve avere senso. Perfino il non-senso ha un senso. La realtà in cui vive l'uomo è dunque un *orizzonte di significanza* e viceversa nulla ha senso senza l'uomo, proprio in quanto è l'uomo che dà senso alle cose, assegna cioè un ordine alla realtà, traccia su di essa delle coordinate che gli permettono di interpretarla. La Bibbia dice che Dio incaricò Adamo di dare un nome alle cose del creato.

L'uomo è dunque creatore del senso; ma non c'è atto significativo senza soggetto e oggetto: nessuno di noi può cioè pensare senza servirsi di queste categorie, senza attribuire a se stesso la qualifica di soggetto e a ciò che lo circonda quella di oggetto.

E ogni cosa che mi circonda è

per me al tempo stesso qualcosa di noto e qualcosa di inafferrabile; ogni cosa, ogni persona, ogni ente che conosco ha infatti di fronte a me una duplice realtà: *ciò che io conosco di lei e ciò che è in sé*, è cioè al tempo stesso l'oggetto di me soggetto e una realtà che mi trascende, che possiede cioè l'essere indipendentemente da me.

Il mio approccio col mondo si sviluppa dunque attraverso una complessa dialettica rivelarsi-nascondersi, la mia conoscenza è cioè sempre relativa, c'è sempre un *di più* da conoscere. Ma ciò significa anche che ciò che io conosco non è l'essere, ma un tentativo di interpretazione di esso.

Tutta la vita di ognuno di noi è un continuo tentativo di dare significato all'essere; potremmo dire che è proprio questo il senso più vero del peccato originale: la conoscenza della verità non più come dato di fatto ma come risultato di un lungo e sofferto travaglio storico.

L'uomo, dicevamo, tenta di dare significato all'essere, non è quindi creatore dell'essere, ma è creatore instancabile dell'oggetto, cioè della presenza che l'essere ha dinanzi al soggetto.

Logica e razionalità

Ciò significa anche risolvere una volta per tutte il problema del posto che occupa la razionalità all'interno dell'esperienza umana: possiamo infatti dire, a questo punto, che *tutta* la conoscenza umana e più radicalmente tutto l'approccio dell'uomo alla realtà sono razionali, cioè passano attraverso, si servono della ragione, del pensiero, che è dunque una dimensione *intrascendibile*.

Razionalità, pensiero, non significano tuttavia logica: pur comprendendola essi la trascendono. Il pensiero infatti non si serve solo della logica, cioè del corretto argomentare, ma innanzi tutto dell'evi-

Il metodo che don Margaritti ci ha proposto a Camaldoli, fondato sulla serena inquietudine di chi cerca la verità, ci aiuta a capire la fatica, ma anche la ricchezza, che ci vengono dalla nostra responsabilità di essere uomini che pensano. E tutto ciò è pieno di conseguenze nella vita quotidiana dei gruppi: sul piano culturale, teologico e pastorale.

denza, intesa come un atto di intelligenza, un'entrare in sintonia, in comunione, in compassione con qualcuno o qualcosa.

Questo atto di intelligenza, che non è certo inquadrabile negli schemi della logica, non è tuttavia mai un qualcosa di sovrarazionale o peggio di irrazionale: nel momento stesso in cui si fa presente all'uomo diventa suo oggetto, cioè entra nell'orizzonte della sua significanza, della sua razionalità, del suo pensiero.

Ogni nostra esperienza coscienziale è dunque intrinsecamente razionale: anche l'esperienza comunemente considerata come la più irrazionale, quella dell'amore, non può essere vissuta dall'uomo se non all'interno della razionalità, del pensiero, pur non essendo ovviamente riducibile in termini di logica astratta.

Questo discorso presenta una quantità infinita di implicazioni sul piano culturale, teologico, pastorale, interessantissime per la Federazione. Mi limito ad offrirne tre, come primi spunti per un'ulteriore e più approfondita riflessione da condurre insieme.

Oltre il razionalismo

Sul piano culturale, esso significa un'ipotesi rigorosa di superamento della dissociazione razionalistica nella quale si dibatte la nostra civiltà, incapace di conciliare gli opposti: ragione e sentimento, scienza e fede, pubblico e privato, personale e politico. Senza inven-



tare soluzioni facili a problemi difficili, una riflessione in questa linea può consentire di avviare un processo di ricomposizione della persona rivalutando anche la dimensione della storicità: la storia diventa infatti l'*originario* dell'uomo, il mondo che egli ha creato, la mediazione culturale che ha operato nel tentativo di interpretare la realtà nella quale si è trovato gettato. (Appare a questo proposito nuovamente e incredibilmente interessante il geniale tentativo vichiano di offrire una prospettiva diversa rispetto al vicolo cieco del razionalismo moderno).

Una seconda implicazione, che anch'essa qui mi limito ad abbozzare, si manifesta sul piano teologico. La riflessione sin qui condotta ci aiuta infatti ad intraprendere un cammino di superamento del dualismo fede-ragione, proprio vedendo nella teologia il tentativo umano di parlare di ciò che Dio dice di sé, di noi, del mondo. La teologia è radicalmente e solamente questo: anche la teologia cosiddetta positiva, che solo strumentalmente può essere distinta dalla teologia speculativa. Nello stesso momento infatti in cui la Rivelazione ci viene comunicata, entra cioè nell'orizzonte della nostra significanza, viene da noi interpretata, me-

diata con le nostre categorie di senso, magari qualche volta fraintesa...

Dio stesso, mentre nel suo misterioso amore ci dona l'essere, accetta che noi lo «creiamo» come nostro «oggetto». E' un modo di esprimersi che fa tremare, molti a Camaldoli restavano sconcertati, ma è un modo di parlare che lungi dal fare dell'uomo un Dio, gli assegna invece tutta la grande responsabilità di essere creatura destinata alla beatitudine.

Se infatti siamo noi che «creiamo» Dio come oggetto, cioè come presenza dinanzi a noi, che non significa certo crearlo come essere, se la teologia è un *nostro* discorso su ciò che Dio dice, proprio nel dire ciò riaffermiamo con forza l'infinita trascendenza del Padre e non possiamo non mettere continuamente in crisi le immagini parziali e sfuocate che di Lui possiamo farci. La teologia negativa.

Una terza implicazione, che di nuovo accenno appena, è di carattere pastorale: la sintesi di evangelizzazione e promozione umana si trova e diventa vivibile nella proposta di una mediazione di senso da verificare insieme; per questo l'evangelizzazione è credibile solo quando è operata da una comunità ecclesiale per la quale il Vangelo è una speranza vivente, è il rischio fecondo di un'ipotesi di vita che pone la ricerca e la sequela di Dio a scopo ultimo.

Essere missionari in università significa allora proporre a quanti incontriamo la mediazione di senso di una comunità che proprio in quanto si riconosce mediazione, segno, sacramento, si muove nell'orizzonte liberante dell'apertura all'Altro. Evangelizzare non significa dunque tanto annunciare formule rigide, spesso lontane, ma proporre agli altri il nostro tentativo di ricerca e di comprensione di una speranza più grande di noi.

Giorgio Tonini



I sentieri interrotti dell'unità

Le urgenze storiche non possono far dimenticare che, al di là delle considerazioni di ordine sociologico e civile, vi è oggi bisogno di un decisivo richiamo all'unità spirituale, religiosa e pastorale dei credenti attorno alle chiese locali e ai loro pastori.

Mentre molto si opera sul versante della

ricomposizione civile dell'area cattolica, utilizzando argomentazioni non di rado poco pertinenti, poco e niente si procede nel lavoro di raccolta attorno al vescovo e al parroco delle svariate ed eterogenee realtà di impegno cristiano operanti sovente in modo frammentario e contraddittorio.

Il termine riagggregazione soffre senz'altro di una ambiguità di significati, facilmente individuabile se solo si pensa a quanti e quanto diversi tra loro siano coloro che, nell'area cattolica, se ne fanno propugnatori, entusiasti o critici. Molto modestamente notiamo (per dare al discorso un suo riferimento storico che è imprescindibile, anche se troppo trascurato), che nel momento in cui si parla di riagggregazione, si suppone che vi siano state in precedenza una aggregazione o una seguente disgregazione.

Già da questa precisazione appare evidente, oltre al generale semplicismo e allo schematismo di cui soffre la questione fin dal suo nascere, almeno una considerazione: il termine può essere inteso come una semplice restaurazione di quanto c'era prima della diaspora oppure come positivo momento di sintesi rispetto alle due precedenti fasi. Già questo è un elemento che può consentire una lettura critica della questione che non dimentichi la presenza di un fattore e di una discriminante storica decisiva come l'evento del Concilio Vaticano II.

Una lettura corretta di quest'ultimo, serenamente meditata e ripensata, non porta certo alla conclusione della diaspora, intesa come l'autocondanna della comunità cristiana a non poter mostrare la potenza

o la forza che la Verità di Cristo, contenuta nel mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, esercita sull'uomo e sul mondo.

Ma il superamento della diaspora non può proporsi nei termini di un ritorno puro e semplice a quanto c'era prima: infatti, se si escludono alcuni momenti significativi, ma comunque mai completamente accettati dalla coscienza ecclesiale, come la vicenda del Partito Popolare, la storia del movimento cattolico è la storia di una «societas» (la Chiesa) che difende se stessa e i suoi appartenenti all'affermarsi dello stato etico nelle sue varie e successive forme storiche. Si tratta di una difesa che molto spesso assume i connotati di una proposta positiva e alternativa, ma che pur sempre rimane l'azione, il pensiero e la presenza di un aggregato sociale che, tra gli altri e al pari degli altri, porta un suo progetto che si rende differente solo perché diverso nei contenuti e non perché si collochi su un piano diverso.

La novità della Lumen Gentium fondamento delle aperture conciliari

Sarebbe estremamente sciocco esprimere giudizi negativi su quell'impostazione sulla base di criteri

ecclesiologici che solo con il Concilio sono entrati a far parte della coscienza ecclesiastica; d'altra parte sarebbe altrettanto poco onesto esprimersi sull'attuale come se la novità conciliare non fosse elemento decisivo e parola autorevole.

Si conviene solitamente nel dire che la novità conciliare consiste in un rapporto diverso della Chiesa con il mondo, un rapporto fatto di ricerca e di comprensione più che di conflitto o di «concorrenza».

Molte voci qualificate sono però d'accordo (e l'osservazione è tutt'altro che tecnica e pignola) nel ritrovare il nocciolo fondante di questa novità più nella *Lumen Gentium* che nella *Gaudium et Spes*. E questo non solo a causa del fatto che la *Gaudium et Spes* soffre indubbiamente di pesanti ambiguità, di irenismi e di semplicismi, ma anche e soprattutto perché la vera «rivoluzione copernicana» è stata operata a livello ecclesiologico proponendo la nuova definizione di Chiesa come segno di Cristo per l'uomo, come Mistero, come comunità rivolta alla Missione e fondata nello Spirito.

Solo qui, in questo superamento dell'idea di Chiesa come società in alternativa e conflitto con le altre, sono da ricercarsi il fondamento più autentico e le modalità corrette di quella riconciliazione con il

mondo che si fa poi presente nella *Gaudium et Spes*. Questa riconciliazione infatti, senza il solido fondamento cristologico e apostolico della L.G., rischierebbe di ridursi, in un mondo che prosegue pesantemente nel suo processo di secolarizzazione, ad un ingenuo e dimissionario conciliatorismo.

Gli elementi centrali della ecclesiologia della Lumen Gentium

Non sembri una divagazione soffermarsi un poco su questi temi. Da quando, il giorno di Pentecoste, fu inviato lo Spirito Santo perché i credenti avessero accesso al Padre per Cristo in un solo spirito, da allora lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio, guida la Chiesa verso tutta intera la Verità, la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. L.G. 4).

Nel corpo che è la Chiesa la vita di Cristo si diffonde nei credenti che, attraverso i sacramenti, si riuniscono in modo arcano, ma reale, al Cristo sofferente e poi glorioso. L'immagine del corpo, caratterizzante tutta la Costituzione, dice diversità di funzioni e di articolazioni, ma dice anche e prioritariamente, unità e armonia: lo Spirito ne è il protagonista sapiente, ordinando la distribuzione dei suoi doni all'utilità comune e unendo i fedeli mediante l'animazione alla carità (L.G. 7).

«Questa Chiesa (L.G. 8) sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con Lui, ancorché al di fuori dal suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica». Due elementi, diremmo dialetticamente presenti, sono allora essenziali in questa Chiesa:

— la sua sussistenza nella Chiesa Cattolica, comunità identificabile nel segno dell'unità attorno ai Pastori

— la relazione di questo organismo con tutti gli uomini, chiamati senza distinzione alla cattolica unità del popolo di Dio, al quale in

vario modo sono ordinati «sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza» (L.G. 13). Lo stesso concetto è espresso in modo pregnante da Paolo VI nella «*Ecclesiam suam*» ai numeri 53-65 là dove, a proposito del dialogo e della sua funzione di tramite della tensione all'unità del genere umano, usa l'immagine dei cerchi concentrici (dialogo con tutto ciò che è umano, dialogo con gli atei in vista della pace, dialogo con i credenti in Dio, dialogo con i cristiani separati, dialogo tra i fedeli riuniti attorno ai pastori legittimi).

Si vede allora l'importanza del fatto che la novità conciliare trovi il suo fondamento nel rivolgimento operato in campo ecclesiologico: l'apertura al mondo non è un semplice atteggiamento scelto in luogo di un altro, ma è la logica conseguenza di ciò che la Chiesa stessa è, colei che chiama «tutti gli uomini alla cattolica unità del popolo di Dio». A questo punto vorremmo tirare le fila del discorso, concentrando in alcune affermazioni e in qualche interrogativo.

Al di là della confusione tra teologia e sociologia

Il discorso fatto a partire dalla *Lumen Gentium* ci porta alla affermazione che riteniamo centrale e imprescindibile nell'ambito di un ripensamento sulla ricomposizione dell'area cattolica: la Chiesa non chiede, alla società «chi sono io?». Essa ha già ricevuto il nome, il senso e il fine della tensione all'unità che la caratterizza e li ha ricevuti da Cristo attraverso il dono dello Spirito: si tratta dunque di una tensione all'Uno che ha un solido fondamento spirituale e comunitario e che non necessita, per la propria sussistenza, di trovare conforto in categorie sociologiche o culturali.

Può sembrare una precisazione inutile perché scontata ed effettivamente lo dovrebbe ben essere. Tuttavia i termini nei quali sovente si parla del tema della ricomposizione dei cattolici dimostrano che la confusione su questo punto è grande e che la tendenza a «ridurre all'orizzontale», cioè appunto alla visibilità delle dimensioni sociologiche e culturali il tema unità,

censurandone la componente pur qualificante del mistero, è diffusa e poco criticata. Sembra quasi che molti, frustrati dalla sua caratteristica di essere incompleta e da ricercare, vogliano dare visibilità alla unità cattolica, perseguendola però su un piano e secondo modalità che non le sono proprie, alle quali non può essere ridotta, se non svuotandola e privandola della sua natura innanzitutto spirituale. Questa sorta d'«intolleranza per il mistero» è tipica di certo cristianesimo sociologico il quale, pur di «vedere l'escatologia», si adatta a ridurla a progetto politico clericale-socialista oppure ad incarnarla in una Chiesa che, per rispondere allo scopo, viene mutilata della sua universalità e identificata con un soggetto culturale o etnico.

La prima meta è l'unitarietà della pastorale attorno al vescovo

Il risultato paradossale, se si vuole, ma consequenziale rispetto alla logica interna di quell'impostazione, è che, nel mentre si applica indebitamente al momento sociale la categoria dell'unità cattolica, di fatto la si trascura là dove invece andrebbe doverosamente ricercata.

Ci riferiamo al fatto che, mentre tanto si parla, e confusamente anche si opera, sul versante della ricomposizione civile dell'area cattolica, poco o nulla invece si procede nel lavoro di integrazione e di raccolta attorno al vescovo delle molteplici realtà ed espressioni di impegno cristiano.

Ci conforta in questa opinione la disamina della situazione della Chiesa italiana recentemente tenuta in occasione della sedicesima assemblea generale della CEI dal card. Antonio Poma:

«Facendo appello alla nostra quotidiana esperienza si può affermare che il moltiplicarsi delle espressioni di impegno cristiano lascia presagire davvero una ricchezza nuova nelle nostre diocesi, ma che la stagione della maturità di questi gruppi, movimenti, associazioni, deve ancora essere raggiunta. E che, dopo il tempo della «ricerca d'identità» deve venire il tempo della vivace coesione in quella comunità che tutti li trascende: la Chie-

sa, la cui speciale manifestazione si ha nella Chiesa particolare ».

Soprattutto la reciproca integrazione tra movimenti e parrocchie deve avanzare verso profondi miglioramenti. Come ha detto recentemente il Santo Padre in una udienza ai giovani il 31 marzo: « La Chiesa è invito alla comunione... vivete con generoso slancio le esigenze che scaturiscono da tale realtà. Cercate perciò di fare unità nei pensieri, nei sentimenti, nelle iniziative intorno ai vostri parroci, e con essi intorno al vescovo che è il visibile principio e fondamento di unità nella Chiesa particolare. Mediante la comunione con il vostro Vescovo voi potete raggiungere la certezza di essere in comunione con il Papa e con tutta la Chiesa ».

Pare insomma che in Italia, se ci si vuole esprimere con una battuta ad effetto, ci si dedichi con ogni energia a costruire la riagggregazione del mondo cattolico e ci si senta per questo esonerati dal cercare la comunione nella Chiesa: sono parole grosse, ma che dicono in modo non di molto lontano dalla realtà tutta l'amarezza che si prova allorché si vede un grande fiorire di buone volontà quando si tratta di trovare l'unicità in occasione di scadenze civili e si deve invece registrare indifferenza e sospetta pigrizia quando la posta in palio è il ben più essenziale problema della unitarietà della pastorale.

Forse perché la poca profondità del giudizio e il sentimentalismo dei criteri adottati non sanno distinguere tra unicità (risultato della incapacità a produrre posizioni diversificate) e unità (scelta positiva che prende forma quando posizioni intelligentemente diversificate sanno comporsi in vista di un valore che le trascende): non sapendo o volendo realizzare questa nella Chiesa si enfatizza il valore di quella nel civile, si chiama unità quella che è solo unicità e infine, identificato il facile segno con la più difficile cosa significata, si crede di aver costruito la seconda, mentre in realtà si è solo imposta la prima.

Va poi fatta senz'altro una ulteriore osservazione: da troppe parti si confonde la cosiddetta rinascita del sacro con la riagggregazione e con la comunione ecclesiale: nessuno nega, al di là delle cause che sarebbe interessante indagare, che vi sia una ripresa di quota dell'inte-

resse per il sacro. E' tutto da provare però che questo avvenga nella direzione giusta e nella direzione di una ricomposizione ecclesiale; tale rinascita infatti sembra caratterizzarsi per una forte tonalità spiritualistica e intimista imposta su un rapporto con Dio che è a volte individuale, a volte di gruppo, ma che sempre e comunque sembra saltare pericolosamente il passaggio della mediazione ecclesiale. E' ovvio che un processo di questo tipo, ben lungi dall'essere identificabile con la ricomposizione ecclesiale, rischia invece, per la sua incontrollabile frammentarietà, di essere, al contrario, un ulteriore elemento di rottura e di disgregazione (come sottolinea ancora il card. Poma nella citata relazione).

Si è indicata a grandi linee sino a qui quella che si ritiene la modalità più vicina alla correttezza con cui porre il discorso sulla riagggregazione. Si sono voluti in particolare mettere in luce due aspetti.

Non si può dare al discorso uno spessore solo civile, relegandone il più fondamentale aspetto della co-

sostanzialmente divisa e dispersa nella progettazione pastorale.

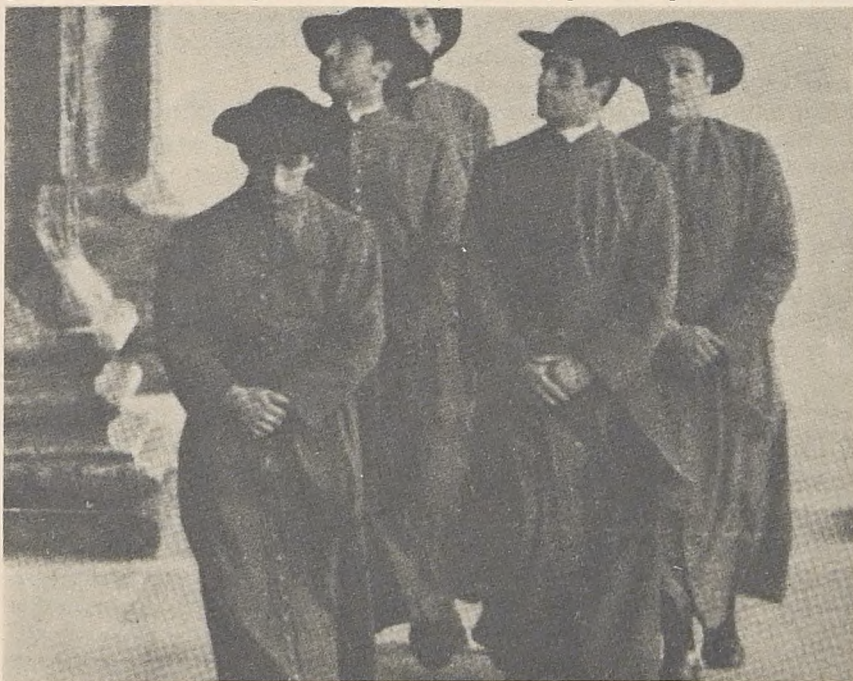
L'insipienza propositiva

Questo non esclude che si debba puntare con molte speranze anche sulla riagggregazione nel civile. Non lo esclude, ma dice anche le condizioni alle quali tale ultimo processo deve avvenire:

— distinguendosi innanzitutto nei termini e nelle modalità dalla ricomposizione a livello ecclesiale, ma presupponendola con forza.

— distinguendosi anche, pur senza escluderla a priori o visceralmente, dalla ricomposizione partitica la quale ultima è cosa decisamente diversa che, a sua volta, non si può certamente esaurire in un frettoloso serrate le fila attorno all'esistente;

— non chiamando a raccolta la gente sulla base della sola appartenenza « ideologica », ma, per rispetto al piano in cui si pone, sappia parlare un linguaggio schietamente laico e sia così capace di qualificarsi, più che per il suo colore,



munione ecclesiale nel campo delle buone intenzioni e delle proclamazioni verbali. Uno sforzo di ricerca dell'unità va fatto anche e in maniera più convinta a livello ecclesiale per evitare lo spettacolo assurdo di una Chiesa che sappia ritrovarsi unita con solo qualche poco consistente sbavatura al momento delle elezioni nei distretti o magari a quelle politiche, ma rimanga

per la bontà, il coraggio e la attualità dei suoi contenuti e delle sue proposte. Non possiamo qui, appunto per onestà e rispetto della complessità dell'argomento, entrare nel merito di una problematica che implicherebbe un approfondito discorso sulla società italiana. Rimane però almeno questa considerazione: se si accetta la distinzione tra i due piani ecclesiale

e civile in cui si pone il discorso, non si può non ammettere che esiste tutta una competenza da costruire. Non si può puntare ad un progetto così ambizioso continuando nel frattempo a coltivare nei nostri gruppi supponente disinteresse e grassa ignoranza sulle tematiche sociali ed economiche.

Senza entrare in impietose analisi, come sarebbe troppo facile, dalla situazione della base presente nelle parrocchie, basta guardare all'andamento del recente corso di aggiornamento della Cattolica: pur tra molte ricche e centrate analisi è emerso in sede propositiva un grosso vuoto, e nemmeno qualche annacquata celebrazione del personalismo è riuscita a far dire a Maritain o a Mounier quello che non vollero o non seppero dire. Conferma questa, e per di più in una sede non certo sospetta di incompetenza, della estrema povertà di idee che su questi temi affligge il mondo cattolico, non meno degli altri.

Si fa presente allora drammaticamente l'esigenza di una seria crescita « politica » del laicato italiano, una crescita che sappia dare il dovuto spazio (tanto trascurato in nome di una malintesa scelta religiosa) alla educazione e alla formazione « politica » delle persone, specialmente dei giovani, evitando quel pragmatismo avventurista che le radicalizzazioni della scelta religiosa sembrano talora produrre come proprio patetico e irresponsabile contrappunto.

Un'ultima condizione ci sembra la riscoperta dei valori della libertà e del coraggio: la situazione sociale in cui ci si vuole inserire non si presenta certo né serena né facile, e non si può andare all'impegnativo confronto con la disoccupazione, con gli pseudo valori materialisti e consumistici, con il disprezzo per la vita nascente e già vivente, con la povertà ideale delle masse giovanili armati solo di un povero cocktail di perbenismo borghese e di giocosità oratoriana. Tutto questo nella certezza che il cristianesimo ha in se stesso tutte le risorse, di libertà e di coraggio, appunto, per rendersi presente in modo innovatore e propositivo, rifiutando gli abbracci mortali di quanti, straussiani di più o meno stretta osservanza, lo vorrebbero come elemento cementante del polo moderato della società.

Marino Catella

L'ultimo libro di Marrou

Decadenza romana e tarda antichità?

C'è una parola magica che da tempo imperversa nelle riviste storiche, nei congressi, sulle cattedre universitarie, nei silenti ambulacri dei templi della cultura. Come tutte le parole tedesche, *Spätantike*, tardo antico, possiede quel tanto di esoterico e di elevato da farla subito apprezzare e divenire una moda culturale. Ma è una moda benedetta perché significa una precisa rivalutazione di un periodo difamato da secoli di storiografia che hanno lasciato una traccia (indelebile?) nel bagaglio culturale dell'uomo comune. Il libro che Henri-Irenée Marrou ha dedicato all'argomento (*Decadenza romana o tarda antichità?*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 186) è quanto di meglio si possa trovare come sintesi della temperie storica e culturale del IV e V secolo, frutto di una lunga fedeltà di ricercatore — per più di cinquant'anni Marrou ha amorosamente frequentato quegli anni — che si traduce in una padronanza eccezionale e brillante, un dominio sicuro dell'esperante e contraddittoria multiformità dei fatti.

L'alternativa del titolo è provocatoria. Tutto il volume tende di fatto a dare una risposta precisa: bisogna riconoscere che la tarda antichità non è soltanto l'ultima fase di uno sviluppo continuo, non è il patologico estenuarsi della vitalità classica, non è solo dissoluzione e senilità (come pur hanno creduto maestri come Gibbon e Burckhardt). Marrou afferma ad alta voce che ci troviamo di fronte ad un'altra antichità, ad un'altra civil-

tà, che bisogna imparare a conoscere nella sua originalità e a giudicare in se stessa, non in base ai canoni delle età precedenti. Un mondo dunque da avvicinare col rispetto, l'interesse e l'amore consacrato ad altre periodizzazioni. Marrou, proseguendo il filone inaugurato all'inizio del secolo dal russo Dmitri Ainalov e dal viennese Alois Riegl, tenta così col tardo antico la medesima opera di rivalutazione storica che i romantici avevano condotto sul tanto bistrattato Medioevo.

Pseudomorfosi di un'epoca

Per avvicinarsi a quegli anni tormentati il Marrou mutua da Spengler il concetto di pseudomorfosi, tratto dalla cristallografia: il termine designa lo stato di un minerale che, dopo un mutamento di composizione chimica, conserva la propria forma cristallina, senza cristallizzarsi secondo gli assi, angoli e piani della nuova sostanza. La pseudomorfosi spiega bene il carattere paradossale del tardo antico. La vita non fu allora abolita, né le istituzioni distrutte; continuarono le care abitudini, le forme tradizionali dell'esistenza, ma riempite di un contenuto nuovo.

Ed è appunto il cambiamento nell'apparente continuità, il nuovo che sboccia sotto le forme dell'antico (la struttura polifonica della storia!) che il Marrou segue con

mano di maestro nelle manifestazioni più concrete dell'esistenza, nella rivoluzione dell'abbigliamento, nella passione per i giochi, nelle scienze occulte in cui gli uomini angosciati cercano sicurezza, nell'arte, permeata da uno spirito nuovo, più nervosa e realistica nel ritrarre l'umana realtà.

Ma laddove il cambiamento è più evidente è sul piano religioso. Cicerone è in sostanza un uomo che (benché cerchi consolazione nella fede tradizionale di fronte alla morte della figlia) il progresso dei lumi e la critica dissolutrice hanno liberato dalle antiche credenze religiose. Il suo ideale umano, troppo umano, di saggezza si appaga nella *beata vita* del filosofo, quieto e contento dei suoi limiti. Nel IV-V secolo le cose sono completamente cambiate. Gli interlocutori pagani di Agostino sono religiosi quanto e come lui, vivono in un mondo il cui problema essenziale, che si ripropone continuamente, non è più quello della felicità immanentemente effimera ma quello della salvezza nei suoi rapporti con Dio. Questa religiosità, della quale non si sottolineerà mai abbastanza la novità (la religiosità antica conosceva il Divino, non Dio) è fondata sulla credenza in un Dio unico o almeno supremo, trascendente, un Assoluto che è al tempo stesso personale e che nella sua onnipotenza ispira non solo adorazione ma anche amore, perché egli stesso è colmo d'amore e di misericordia per gli uomini. La conseguenza diretta è che le creature sono completamente assorbite dall'attenzione per l'al di là, per l'oltretomba, per la vita eterna: fede in essa, speranza che essa si riveli felice, preoccupazione ed ansia di ottenere la salvezza, sono le costanti che affollano le menti e i cuori degli uomini del tardo antico. E' significativo il fatto che il termine latino *salus* che, originariamente nella lingua arcaica dei romani, contadini saldamente legati alle realtà più concrete, designava semplicemente la salute fisica, sia passato, attraverso una di quelle evoluzioni semasiologiche tanto care alla scuola di Nímega e a Christine Mohrmann, nel latino dei cristiani a designare normalmente la salute eterna. Alla *brevis lux* di cui parla con struggente rimpianto Catullo, si oppone ora la *lux perpetua* che consola, teneramente, i genitori del figliolino prematura-



La produzione scientifica di Marrou, allievo di J. Carcopino e di F. Cumont, è riconducibile a quattro grandi filoni: sant'Agostino, l'antichità classica, la letteratura cristiana antica, la musicologia. Al primo si ricollegano il celebre

Saint Augustin et la fin de la culture antique (1938), L'ambivalence au temps de l'histoire chez saint Augustin (1950); Saint Augustine et l'augustinisme (1955); al secondo la fondamentale Histoire de l'éducation dans l'antiquité (1948); al terzo si ricollegano il primo volume, scritto insieme a Jean Daniélou, della Nouvelle Histoire de l'Eglise (1963) e le edizioni critiche dell'Epistola a Diogneto (1951) e del Pedagogo di Clemente d'Alessandria, comparse nella collana Sources Chrétiennes con lo pseudonimo di Henri Davenson il Marrou è stato per lunghi anni il critico musicale della rivista *Esprit* pubblicando un *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin* (1942). Le livre de Chansons ou introduction à la connaissance de la chanson populaire française (1944), Les troubadours (1961). Importantissimo è il suo *De la connaissance historique* (1954). Sotto la sua direzione hanno preso l'avvio tre iniziative di grande respiro come il *Recueil des inscriptions de la Viennoise du Sud* e la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*.

mente morto (l'ultimo libro del grande Franz Cumont, uscito postumo a Parigi nel 1948, si intitola appunto *Lux Perpetua* ed è dedicato alle credenze nell'oltretomba dell'antichità; ebbene il libro non è mai stato tradotto in italiano, benché un editore ne avesse comprati i diritti; la sua unica colpa, probabilmente, era quella di essere tutto pervaso da una fede nella non-assolutezza del mondo che oggi non va per la maggiore; e che dire del ostracismo editoriale di cui è vittima in Italia il più grande storico spagnolo, il cattolico Claudio Sanchez Albornoz, esule per una vita in Argentina per il suo antifranchismo?).

Impero o libertà?

Perché l'impero d'Occidente è caduto? E' la fatale domanda che si pongono tutti gli storici, spinti dall'ansia di capire perché in Oriente l'impero riesca a perpetuarsi sino al 1453 mentre in Occidente si frammenta in una costellazione di regni romano-barbarici. L'impero è mor-

to di malattia interna, come credeva il Lot, o è stato assassinato, come pensava antitetivamente il Piganiol? O la caduta, secondo l'ipotesi concordistica del Toynbee, è dovuta alla concomitanza tra l'assalto del «proletariato esterno» (i barbari) e la defezione del «proletariato interno» (classi ed ambienti sfavoriti)? Anche il Marrou si pone l'immane quesito e vi risponde in modo originale. Riprendendo il giudizio di Michele Rostovzev, fa notare che gli imperatori del IV secolo, Diocleziano anzitutto, si proposero di salvare l'impero (e in patria vi riuscirono) ma a questo scopo si valsero, con le migliori intenzioni, di metodi improntati alla violenza e alla coercizione. L'Oriente ha accettato di sottomettersi alla tirannia ed al terrore poliziesco, burocratico e fiscale dello stato totalitario del basso impero, nel quale, ad esempio, il contribuente inadempiente doveva aspettarsi non solo la confisca, ma anche la prigionia e la tortura. Ora sembra che, fin dalla tarda antichità, una resistenza profonda e quasi viscerale abbia impedito agli

uomini dell'Occidente di accettare il prezzo elevatissimo da pagare per la sopravvivenza dell'impero. «Come non sentirsi solidali con le bagaude, masse contadine — coloni e schiavi —, che vediamo ribellarsi in Gallia dal 285-286, in rivolta contro l'oppressione che su di essi gravava? Le loro bande improvvisate, in cui il contadino si era fatto fante ed il pastore cavaliere, furono schiacciate da Massimiano; ma anche dopo tale repressione, il movimento non si è mai completamente spento, e gruppi di refrattari hanno probabilmente continuato a perpetuarsi qua e là».

Di fronte all'alternativa *impero o libertà?* gli orientali scelgono il primo termine mentre gli occidentali, compresi dalle tiranniche esigenze dell'amministrazione imperiale, cercano rifugio presso i barbari. Numerose testimonianze, tra l'inizio del V e la fine del VI secolo, mostrano quanto numerosi fossero coloro che emigrano tra i goti, gli unni o i longobardi, preferendo vivere liberi sotto parvenze di schiavitù che essere schiavi sotto parvenze di libertà; una volta superate le ripugnanze iniziali, «preferiscono sopportare la diversità dei costumi presso quei popoli, piuttosto che presso i romani l'ingiustizia che infierisce», come ci assicura Salviano di Marsiglia, che guarda con ottimismo ai nuovi popoli.

La Chiesa dunque — e Salviano è un esempio significativo benché non totalmente rappresentativo — si apre con fiducia al futuro. Forte delle certezze evangeliche, non si astraie nello sgomento dinanzi alle rovine di un mondo che volge irrimediabilmente al tramonto. Con lo stesso coraggio, con la stessa spregiudicatezza con cui tra il II ed il III secolo la chiesa di Roma abbandona il greco per adottare il latino come lingua liturgica, così si fa incontro ai popoli nuovi e si incarna nelle loro culture. Dall'Egitto alla Siria, all'Etiopia, all'Armenia, lo stesso processo. Ogni evangelizzazione diventa incisiva se si fa carne e sangue dell'uomo, se sa rinnovarlo nell'intimo delle sue fibre, dalle parole che balbetta ai segni che traccia. Ogni evangelizzazione è un adattamento (acculturazione) alla situazione preesistente e, al tempo stesso, una trasformazione totale del passato. L'Evangelo è operante se

sa tradursi in una cultura, in una *Weltanschauung*, che, senza esaurire la profondità della fede, ne esprime tangibilmente la novità. E di queste traduzioni, la Chiesa del tardo antico, dimostra di saperne operare molte, dai deserti assolati della Nubia alle brumose nebbie dell'Irlanda.

Il prezzo della conversione

Questa cristianizzazione deve tener conto dello spostamento dell'asse storico dalle città alle campagne. Il prezzo da pagare per la conversione delle masse contadine è alto: si scende a compromessi, a cristianizzazioni sommarie di usanze barbare, a contaminazioni superstiziose nelle pratiche propriamente cristiane (culto dei santi, venerazione delle reliquie). L'inconveniente del battesimo conferito a masse crudeli e catechizzate in modo troppo superficiale provoca inevitabilmente la prevalenza clericale e monastica nella Chiesa, limitando la piena partecipazione alla vita sacramentale ad un ristretto gruppo di spirituali (è stato ne-

si è parlato all'inizio, non sia in fondo ispirata da un aprioristico disprezzo nei confronti di tutto ciò che è cristiano. E, si badi bene, il Marrou non si nasconde i pericoli e i rischi di questa sintesi tra evangelo e *labarum*. Ma — per riprendere un brano della sua *Teologia della storia* — è convinto che «senza essere del mondo, la Chiesa è nel mondo, intenta a santificarsi e a santificarlo. Ripresentata dagli uomini e dovendo agire sugli uomini, essa non può restare indifferente al divenire di quella civiltà in seno alla quale la storia l'ha inserita: deve pregare per essa, evangelizzarla, ammaestrarla, avvertirla a tempo opportuno ed inopportuno, risanarla. Con un lento rodaggio essa esorcizza, battezza, conferma istituzioni e costumi, o almeno fa del suo meglio per purificarli da ciò che hanno sempre di intrinsecamente perverso, adattandoli alle esigenze di una vita normalmente cristiana, innalzandoli al di sopra di se stessi e della loro propria finalità affinché servano a quel fine spirituale in cui essa sa — e lei sola lo sa pienamente — che risiede la finalità ultima dell'uomo e della storia».



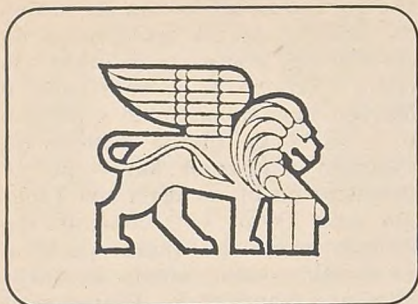
Henri-Irénée Marrou nacque a Marsiglia il 12 novembre 1904. Allievo dell'Ecole Normale Supérieure di Parigi, quindi Agrégé d'Histoire et de Géographie, dottore in Lettere, insegnò prima all'Institut Français di Napoli poi, successivamente, nelle Università del Cairo, Nancy, Montpellier e Lione. Dopo la guerra fu finalmente chiamato alla cattedra di Storia del Cristianesimo della Sorbonne di Parigi. Henri Marrou è morto a Bourg-la-Reine il 12 aprile 1977.

cessario attendere il decreto di Pio X del 1905 per ricondurre la pratica primitiva della comunione frequente). Ma una volta ricordato e debitamente valutato tutto ciò «resta il fatto che l'inserimento dell'ideale cristiano» nella società rappresenta «un principio di progresso interiore, di sviluppo spirituale e, in primo luogo, di cultura semplicemente umana».

Sì, il fatto storico di gran lunga più importante in questo periodo è il trionfo del cristianesimo divenuto, da un punto di vista sociologico, religione dominante. Arrivato a questa conclusione il Marrou si domanda se la tradizionale svalutazione della tarda antichità, di cui

La Chiesa — si obietterà — in questo modo si sporca. Ma in fondo non è proprio chiamata a ripetere lo stesso svuotamento (la *kénosis* di Fil. 2,7), lo stesso avvilitamento, la stessa contaminazione affrontata da Colui che l'ha fondata? In realtà, l'assunzione da parte della Chiesa di quella condizione di servitù che è la storia, con tutti i rischi che essa comporta, costituisce lo scotto che, in analogia col Cristo, deve pagare perché l'umanità rinasca e si rinnovi. Ad una Chiesa di puri perché disincarnata continuiamo a preferire una Chiesa di peccatori, ma significativa nella storia. Anche questa è una lezione dello *Spätatinke*.

Paolo Vian



E se dopo l'arte morisse anche l'uomo?

Di questo colloquio sono da notare sia l'argomento che lo stile, poiché rappresenta un primo tentativo d'incontro tra gli studiosi d'arte e gli stessi artisti, per cercare un terreno comune d'intesa capace di orientare la riflessione su un campo complesso com'è quello della creazione artistica. L'idea di mettere assieme chi guarda all'arte come ad un terreno per le proprie riflessioni culturali e chi invece nell'arte si inserisce con la propria opera creativa, non deriva dall'intenzione di procurare del materiale diretto per l'analisi dei filosofi o dei sociologi dell'arte, mettendo loro dinanzi la creatura-artista da scrutare, giudicare e spiegare. La crisi contemporanea dell'arte ha assunto un'evidenza tale da non sfuggire a nessuno, e proprio perché neppure i tradizionali « teorici » mostrano di sapersi orientare è oggi più che mai necessario adottare un punto di vista « fenomenologico » per venire a capo di queste rivoluzioni artistiche che si succedono continuamente. Si tratta infatti di considerare la situazione attuale non nella prospettiva delle teorie dell'arte che sono state elaborate, ma dal punto di vista dell'artista e dell'opera d'arte.

Nel dibattito artistico si deve recuperare al creatore quello spazio fondamentale che ha la sua ragion d'essere nelle responsabilità che egli ricopre nel processo creativo, e che invece con il tempo è stato progressivamente eroso da una schiera di « teorici » che troppo spesso, abusando del proprio appellativo, hanno voluto circoscrivere ogni fenomeno in dettagliate descrizioni, obbedendo più a smanie catalogatrici che ad un reale interesse alla comprensione. « Nessun rinnovamento reale si avrà se gli artisti penseranno di produrlo trasformando e sviando il loro dono di poesia in mezzo di conoscenza e di organizzazione intellettuale di nuove prati-

che artistiche; o penseranno di domandare il segreto della novità ai teorici, ai filosofi o ai maestri dell'ideologia; o anche se penseranno di metterlo al servizio, anziché della più pura virtù d'arte, di compiti e di interessi storici, sociali politici o morali o religiosi determinati »; il senso delle parole di Pavan, uno degli animatori del colloquio di Venezia, è il rendere l'idea dello scarto che esiste inevitabilmente tra la comprensione culturale che si ha di un'opera e la sua effettiva potenzialità significativa. L'arte non può essere spiegata come un fenomeno solamente culturale, così come neppure il bello deve essere messo in relazione troppo stretta con un'epoca storica determinata; se ad alcune opere artistiche non si riconoscessero degli elementi sovra-culturali non si potrebbe spiegare il perché del loro imporsi universale, al di là della pluralità delle culture.

Queste stesse, nella loro diversità, non potrebbero comunicare se la verità fosse una nozione unicamente culturale. Le riflessioni sull'arte non possono quindi prendere mai la parola in modo definitivo sul significato di un'opera, se di questa vogliono rispettare tutta la profondità inesauribile di senso.

Il regno della doppia verità

Con una espressione riuscita Etienne Borne ha definito l'arte un regno della doppia verità. Questa infatti per un verso ha una natura sociale, in quanto esprime il punto più alto di sintesi di una cultura, rappresenta il proprio tempo e in breve, costituisce il massimo di *illusione di realtà*; per altro verso è invece antisociale, denuncia l'insufficienza della cultura in cui cresce, le si rivolta contro esprimendo il desiderio inappagato per un'altra realtà diversa dall'esistente, ed in sostanza si fa *allusione ad una surrealtà*.

Questa seconda dimensione rende l'artista scettico sulla possibilità di realizzare l'ideale di perfezione sulla terra, e lo investe dell'incarico di custode della natura trascendentale della verità e della bellezza; come tramite tra la realtà esistente e il desiderio del diverso è allora suo compito ribellarsi contro tutti i tentativi di costruire sistemi concettuali perfetti e conclusi, o edificare città del sole in cui il desiderio sia scalzato via dall'illusione di una felicità definitivamente realizzata.

E non può che agire così; in quanto è consapevole che altrimenti sarà la prima vittima di questa « felicità » conquistata e, come nel mito platonico, dopo aver ricevuto corone di fiori dai concittadini verrà accompagnato fuori delle mura della città, perché nella sua costituzione è decretata la morte dell'arte.

L'arte quindi va letta come virtù destabilizzatrice, con un rapporto con la società che non è mai di sintesi o di equilibrio; con questo si da ragione della difficoltà oggettiva incontrata nello stabilire un rapporto chiaro tra la crisi dell'arte e la crisi della società. Al di là dell'affermazione di una generale dipendenza della prima dalla seconda, si scopre che il problema è meno semplice da definire; specie in una condizione, come l'attuale, in cui di fronte ad una società in crisi troviamo un'attività artistica molto vitale per diffusione e numero di iniziative.

Anche tra le persone a cui abbiamo rivolto alcune domande, riportate qui di seguito, si è notata una significativa diversità di pareri. Per uno storico, come Emile Poulat, la crisi è della società piuttosto che dell'arte; questa al contrario dimostra grande vivacità ed un'intensa fase produttiva. L'analisi filosofica di Fagone e Pavan, mette invece l'accento sulla trasforma-

C'è ancora un senso per la creazione artistica? Artisti e teorici dell'arte si sono riuniti a Venezia, grazie all'Istituto Internazionale Jacques Maritain, per confrontare speranze e timori. L'opera d'arte, tentata dalla tecnologia, dichiara la propria morte; il canto di una poesia sterile ne accompagna le esequie. Quali sono i risvolti di questa crisi sulla vita dell'uomo contemporaneo? Uno storico, un teologo ed un filosofo, partecipanti all'incontro veneziano, ci hanno aiutato in questo sforzo di comprensione.

zione di cui il fare artistico è stato soggetto negli ultimi decenni, individuando uno stato di malessere dell'arte che le impedisce di riconoscersi nei modelli classici, ma anche provoca il frantumarsi in mille esperienze contrastanti di ogni tentativo di darsi un'identità nuova.

Per una forma autonoma

Seguendo questa seconda traccia di analisi, ci si rende conto che all'origine dell'esperienza delle avanguardie artistiche più significative c'è stata una comune esigenza di recupero di nuove capacità espressive per la creazione artistica. Il compito con cui si sono misurate le generazioni artistiche più recenti è stato il tentativo di ridefinire il fare artistico sulla base dei suoi propri valori, decantandolo da ogni intrusione esterna che provenisse da interessi o finalità esteriori ad esso.

La ricerca è stata orientata verso una *forma* pura ed autonoma che rispecchiasse nella sua integrità l'ispirazione poetica dell'autore, senza piegarsi a significare anche contenuti di genere diverso, subordinando magari il risultato artistico alla trasmissione di un messaggio culturale definito.

L'obiettivo legittimo di questo « processo di purificazione » è stato, lo si è detto, la difesa del nucleo poetico che si pone a base di ogni creazione, come sua ispirazione. Ma il moto di reazione in difesa dell'intuito poetico e della sua trascendenza rispetto all'opera d'arte, si è spinto fino a mettere in crisi lo stesso rapporto tra la forma artistica ed il suo significato. La richiesta di una creazione che non fosse contaminata da nulla di estraneo ai più puri valori artistici, ha finito con l'allontanare oltre che un oggetto esterno da rappresentare, anche lo stesso significato intenzionale e le stesse emozioni dell'artista.

Per dare purezza alla forma la si è svuotata di ogni contenuto, fino a dissolverla; la rivendicazione dell'autonomia della forma artistica si è così trasformata nella contestazione della stessa opera d'arte.

Ritroviamo la radice dello smarrimento che più frequentemente proviamo di fronte all'arte contemporanea: l'opera, come realizzazione concreta, è contestata come non-senso. Al suo posto si pone un « comportamento estetico », in sostituzione di quel processo creativo che mediante l'opera esprimeva dei significati, conferiva loro una forma visibile. Manca lo sforzo dell'artista che ordini le qualità sensibili per suggerirci un senso da penetrare; le teorie del comportamento escludono l'intervento di un « creatore », della sua mediazione fantastica.

Fra arte e poesia

Il ruolo dell'artista, dopo la morte dell'arte, consiste nello scegliere qualcuno tra gli oggetti della vita quotidiana e presentarlo come un fatto artistico: tutto diviene arte, così com'è, senza un intervento simbolizzatore o altro, perché quello che conta non è il prodotto, ma l'atto di produrre, il gesto.

La ricerca di una forma autonoma approda così al rifiuto della forma, alla morte dell'arte proclamata e compiuta attraverso la separazione di ispirazione poetica e realizzazione operativa, il complesso moderno sta proprio in questa scissione, che da una parte abbandona l'ispirazione all'esperienza interiore di un singolo, senza che questa, appunto perché improduttiva, riesca ad avvicinarsi alla soglia della comunicazione, mentre per altro verso lascia che nella pratica dell'arte realizzata domini la ragione strumentale, che lavora

per ridurre sempre più la distanza tra opera d'arte e prodotti della tecnologia. Riprendendo ancora Pavan potremmo dire che il nostro è il « dramma di una poesia che ha smarrito i sentieri della creatività e della ragione fabbricatrice; e di un'arte, o di una ragione fabbricatrice, che si è separata dal governo della poesia ».

La diaspora dei linguaggi

Le conseguenze di questa frattura si avvertono nell'esplosione dei linguaggi artistici, tale da far scomparire un comune denominatore in grado di mettere in comunicazione tra di loro le diverse esperienze; la caduta della distinzione tra arte e non arte ha avuto come effetto una diaspora semantica.

Di fronte a questa separazione innaturale acquista vigore la prospettiva di Jacques Maritain, che vide la soluzione della crisi dell'arte contemporanea nel suo rapporto con la poesia, ove questa è intesa come la fonte più profonda del processo di creazione, il centro di quella « intuizione creatrice » che è una *visione immediata* tradotta nella produzione di un'opera.

In definitiva bisogna ricostruire il rapporto tra forma e significato, per fare un passo ancora più indietro, bisogna riconoscere l'artista come protagonista della creazione artistica, in quanto processo intenzionale che nasce dalla sua libertà. Le riflessioni di p. Fagone sono state molto utili nel mettere in rilievo come solo il riferirsi alla presenza di un'intenzionalità nel fare artistico ci garantisce dalla diaspora dei linguaggi. Riconoscere un'intenzionalità vuol dire vedere nell'opera d'arte non un fatto casuale, indistinto rispetto alle altre presenze « non-artistiche », ma l'espressione di un processo conoscitivo, tutt'altro che puramente soggettivo, che si concentra nello sforzo di trascendere le qualità sen-

sibili di un'opera (il marmo, la tela, i colori etc.) alla ricerca di un significato artistico.

L'esistenza di un significato intenzionale è la condizione stessa per creare un ponte tra l'artista ed il soggetto contemplante.

L'opera d'arte rivela il suo significato solo all'interno dello sguardo di chi la contempla: se si nega a quello sguardo non c'è chi possa riconoscerla nel suo valore. Ma perché l'esperienza del fruitore non venga limitata da un punto di vista soggettivistico, è necessario che egli sia implicato nello stesso processo conoscitivo dell'artista, partecipe come lui di quella *conoscenza poetica*, per usare un'espressione di Maritain, che ha per oggetto l'essere stesso delle cose. « Ciò che rende possibile l'intelligenza dei significati intenzionali — dice P. Fagone — è appunto quella *comprensione dell'essere* che sta dietro ad ogni processo conoscitivo ».

Riportando alla luce questa tensione conoscitiva presente all'interno di ogni esperienza artistica, che ha il suo motivo d'essere in quella intenzionalità dell'agire dell'artista che è la guida verso la verità profonda delle cose, si scopre come l'opera d'arte ha sempre un significato oggettivo, per quanto non necessariamente univoco.

E' questo significato, oggettivo in quanto scoperto dal soggetto nel momento del suo aprirsi all'essere attraverso l'immediatezza dell'intuizione creativa, che permette all'artista di fare del significato artistico del suo lavoro un qualche cosa di comunicabile.

Anche per un solo attimo, durante tutta una vita, noi siamo in grado di fare l'esperienza di una conoscenza che supera le nostre possibilità razionali e che non si esprime attraverso nessuna mediazione

concettuale; anche per un solo momento possiamo fare la prova di una visione immediata ed intuitiva del bello e della verità: questa visione è inesprimibile appunto perché irripetibile e dunque non può essere il fondamento di nessuna comprensione sistematica della realtà. Eppure questa verità poetica, né logica né scientifica, provoca quel desiderio inappagato, quella nostalgia di un ordine appena intravisto che è il motivo originario del creare e del contemplare, (e non per nulla qui si usa un verbo riservato alla mistica).

Nella creazione artistica viene allora meno una rigida distinzione tra attore e spettatore; c'è invece una continuità tra l'artista e chi poi entra in contatto con la sua opera, in quanto questa non è che un momento di un processo conoscitivo che non conosce conclusioni definitive, conservandosi *aperto* alla partecipazione attiva del soggetto contemplante. In conclusione, riportando le parole di P. Fagone, « come il fare artistico consiste nel conferire una forma visibile ad un significato intenzionale attraverso un atto della libertà creatrice parimenti l'esperienza estetica non è che l'esercizio della libertà del fruitore, messa in moto dalla forma sensibile e stimolata dalla scoperta sempre nuova di un significato inesauribile. In questo processo interpretativo che si attua sul piano dell'immaginazione creatrice, entrano in giuoco gli apporti personali del soggetto contemplato, i suoi ricordi e progetti, tuttavia non in maniera arbitraria, ma secondo un orientamento inscritto dall'artista nella disposizione delle qualità sensibili. L'opera d'arte rimane così *aperta* perché improntata a spontaneità e libertà ».

g.l.s.



Come vede uno storico la situazione dell'arte oggi?

Sono stato colpito, nel corso di questo colloquio, nel vedere che il primo concetto entrato in gioco è stato quello di crisi, e in particolare di crisi dell'arte. Per gli altri la crisi dell'arte è un dato evidente, per me invece costituisce un problema di

cui discutere. Si può veramente parlare di crisi dell'arte o non è piuttosto una falsa evidenza? E poi, si può dare una definizione univoca del termine « crisi »?

Una crisi dell'arte rinvia in effetti ad una crisi della società; ma la prima cosa da constatare è che in una società non c'è mai unanimità nel riconoscere di « essere in cri-

si », e questo è ovvio in ogni società plurale ove vi sono gruppi che non condividono le medesime idee, né conducono una stessa diagnosi della società. Sono stato appunto colpito, durante il dibattito, dal fatto che non se n'è per nulla tenuto conto nel sostenere l'idea di crisi dell'arte.

Noi viviamo, è noto, in una società di tipo liberale, capitalistica, industriale; è altrettanto evidente come questa società nata dalla Rivoluzione Francese sia cresciuta con grande fiducia in se stessa, nelle proprie capacità e nella propria ideologia. Avendo questa fede in se stessa, questa società non poteva considerarsi in crisi, e quando capitavano degli incidenti questi venivano interpretati come episodi provvisori e limitati che sarebbero stati presto superati.

La prima volta che questa società ha cominciato a dubitare di sé è stato, secondo me, dopo la prima guerra mondiale, dopo quel gran disastro che oggi consideriamo sempre più come il suicidio dell'Europa. Ma la seconda volta, quella in cui cominciò ancor più seriamente a dubitare delle proprie capacità, è stato dopo la crisi del 1929, la prima grande crisi economica mondiale.

Se si guarda agli ambienti cattolici di quel tempo, ci si accorge che la loro denuncia della società moderna, delle sue speranze ed illusioni, aveva risentito in grande misura di quegli avvenimenti, tanto da rendere più marcata quella critica che veniva condotta già dai tempi di Pio IX. Questa critica della società moderna ha nutrito tutta l'intelligenza cattolica, tutti i suoi intellettuali. Tra questi bisogna ricordare anche Jacques Maritain, uomo che si dichiarava « anti-moderno » (vedi l'omonima opera del 1922) senza però per questo essere ostile alla modernità in generale.

Maritain condannava una certa concezione di modernità, quella imposta da una società capitalistica e borghese di fronte alla quale non può che definirsi antimoderno, egli non può che definirsi antimoderno, affermando invece come unica ed autentica modernità quella universale della Chiesa.

Questo spiega il paradosso di Maritain, da una parte filosofo scolastico che oppone il proprio « medievalismo » alla società moderna, e allo stesso tempo uomo che in Francia era a quel tempo tra i migliori conoscitori della poesia e pittura moderna.

Emile Poulat

Questo dimostra una volta di più che il termine « moderno » è tutt'altro che univoco. Quel che egli constata è che l'arte moderna è nata in opposizione alla società, come sua critica radicale; se Maritain amava tanto Verlain, Rimbaud, Roualt, Picasso e Aragon è proprio perché vedeva in essi degli oppositori alla società borghese. Ecco allora che chi parla di arte in crisi è proprio questa società borghese, violentemente criticata dall'arte moderna; questa arte, con la sua novità ed esplosività di stile, rompe con la tradizione classica e non permette alla borghesia di riconoscersi. Ed è proprio questo mancato riconoscimento che spinge la società borghese a rivolgere all'arte l'accusa di essere in crisi.

Quindi l'osservazione e la riflessione sulla creazione artistica possono essere un punto di vista privilegiato per leggere la crisi contemporanea?

Certamente. Sono persuaso che la storia dell'estetica moderna sia un luogo privilegiato per affrontare la comprensione critica del nostro mondo. Penso che tutte le opere della nostra società sono delle vie privilegiate per questa critica.

Da ciò che ha detto risulterebbe quindi che la storia della produzione artistica ai nostri giorni non indica crisi, ma al contrario mostra i punti di rottura rispetto alla società esistente. Ma se consideriamo invece della produzione artistica la riflessione sull'arte, crede che questa sia stata in grado di reggere il confronto con la crescita della creazione artistica? O piuttosto non si deve dire che questa crisi, che nel bene e nel male è oggetto di un riconoscimento generale, sussiste e riguarda non l'arte, bensì proprio questo pensiero che attorno ad essa si sviluppa, cioè l'estetica?

E' da un punto di vista filosofico che si oppone la produzione artistica alla riflessione sull'arte: ma io non sono un filosofo bensì uno storico. E perciò devo osservare che la riflessione sull'arte non è affatto unanime, in quanto riproduce le stesse fratture presenti nella società. Conseguentemente, non c'è una sola riflessione sull'arte, ma molte più, che si contraddicono spesso tra di loro e che riproducono a livello della riflessione le lotte che incontriamo in campo sociale.

Un'ultima domanda: prendendo spunto dalla considerazione che le posizioni di Maritain, specie quelle che hanno avuto per tema l'arte, non hanno trovato un grande auditorio nel mondo cattolico, quale pensa che sia stato invece il rapporto dominante che la cultura d'ispirazione cristiana ha avuto con l'arte moderna?

Penso che la cultura cattolica sia stata per lungo tempo retrograda e poco informata sulle trasformazioni dell'arte moderna; direi che questa cultura, per diversi aspetti, è stata pre-borghese, pre-industriale, pre-moderna e per questo imprecisata a comprendere l'arte moderna e le sue esperienze. Non bi-

sogna dimenticare che un uomo come Maritain era un convertito e aveva trascorso lunga parte della sua vita in ambienti culturalmente « post-moderni »; e questo credo abbia contribuito a rendere Maritain una figura particolare del mondo contemporaneo.

Ma concludendo, e per tornare al nodo centrale, devo dire che non credo si possa parlare di crisi dell'arte; mai come in questo periodo questa è apparsa tanto produttiva, né ha avuto eguale crescita e diffusione. La crisi invece è della società, e degli artisti in quanto essi vi vivono: ma tutto questo deve essere necessariamente distinto dalle loro produzioni e dalle loro opere.



Virgilio Fagone

Quale sostrato ontologico per una rifondazione dell'estetica?

Non si deve porre la domanda su quale fondamento ontologico presuppone l'estetica; sono convinto infatti che si debba **arrivare all'ontologia, non presupposta.**

Partendo fenomenologicamente si deve cercare di analizzare la struttura delle opere d'arte, per vedere poi il segno artistico nel suo orientamento verso qualcosa che va al di là delle qualità formali e delle apparenze sensibili.

Questo orientamento intenzionale della conoscenza estetica arriva a raggiungere una dimensione « altra », trascendente rispetto al mondo esistente.

Dal punto di vista del metodo è importante partire dall'opera d'arte, e non da presupposti teorici. Lo sbaglio delle diverse estetiche moderne è stato quello di presupporre una conoscenza dell'arte dedotta aprioristicamente da principi sistematici di carattere ideologico e metafisico. Queste estetiche si trovavano per questo inadeguate a spiegare i fenomeni che andavano sorgendo; erano superate dai fatti stessi che sorgevano sul piano dell'arte, donde questa **continua riforma dell'estetica.**

Con la fenomenologia invece abbiamo trovato un metodo aderente alla realtà dell'opera nella sua concretezza, che ci permette di attingere il significato intenzionale. Ma

C'è in Roualt una purezza — quasi giansenista, e che potrebbe diventare crudele — che fa la sua forza e la sua libertà. C'è anche in lui, come una viva fonte nascosta, un intenso sentimento religioso, una fede di testardo eremita, che l'ha condotto a Huysmans e a Léon Bloy, e che gli fa scoprire l'immagine dell'Agnello divino in tutti gli abbandonati ed i reietti per i quali egli prova pietà. La religione è all'origine della sua tenerezza e della sua rivolta, e del suo odio contro ogni genere di farisismo. Si aggiungano le qualità di un occhio prodigiosamente sensibile, e il dono di un'osservazione senza pietà, si capirà allora il vero significato della sua violenza. Ma prima di tutto è pittore, esclusivamente pittore.

Jacques Maritain

Dal *Miserere* di Georges Roualt: Siamo tutti pazzi.



a mio avviso, oltre che partire dalla fenomenologia, superando i puri dati dell'estetica sociologica e psicologica, bisogna sottolineare il momento dell'intenzionalità, secondo me fondamentale. Infatti l'opera d'arte non è mai del tutto percepibile nella sua realtà se non è eseguita, attuata, rivelata all'interno dell'esperienza del soggetto contemplante, o come oggi si dice del fruitore.

Ora, se ci collochiamo in una prospettiva puramente **soggettiva**, cadiamo nel relativismo, perché ognuno ha il suo gusto; e questi ultimi anni ci hanno mostrato quanto sia relativo il gusto, e come muti, come dopo un processo di adattamento si riesce a percepire una nuova realtà artistica che poi decade in seguito ad altre forme artistiche che sorgono. Quindi bisogna superare il momento puramente soggettivo; e la fenomenologia ci aiuta a farlo, pur all'interno dell'esperien-

za estetica, nella misura in cui scopre l'intenzionalità del conoscere.

Con intenzionalità del conoscere intendo dire che il conoscere tende ad un suo oggetto, il quale non dipende dalle strutture conoscitive del soggetto; questo residuo ultimo, ineliminabile dopo tutte le varie riduzioni fenomenologiche, è appunto il significato **noematico**.

Allora, ogni discorso sull'opera d'arte parte dall'esperienza estetica ma tende a scoprire il significato noematico di questa stessa esperienza, in tutti i suoi livelli: vuoi a livello della sensibilità, vuoi a livello dell'immagine fantastica che è irreali sì, ma non del tutto, (infatti è irreali in rapporto al mondo fisico, ma in quanto è termine oggettivo di un'esperienza estetica ha una sua realtà), vuoi a livello di qualcosa che trascenda la stessa immagine fantastica, di quel significato artistico che è inerente ad ogni opera d'arte.

Questo può trovare rapporto con quanto diceva Etienne Borne nella sua relazione, cioè che non basta la categoria culturale ad interpretare l'opera creativa, perché nell'opera d'arte è in atto sempre un superamento del puro dato culturale.

Borne ha fatto notare come ogni interpretazione ideologica, cioè derivante in fondo da presupposti filosofici, si riveli inadeguata a capire l'opera d'arte. Invece una **filosofia dell'arte** intesa nel senso aperto, come intendo io, di una fenomenologia che approda ad una ontologia (si potrebbe parlare di «amore» per l'arte), è quindi più disponibile alla lettura dell'opera d'arte che non una ideologia, che tende invece necessariamente ad imprigionare la realtà viva dell'opera negli schemi fissi di un pensiero concettuale.

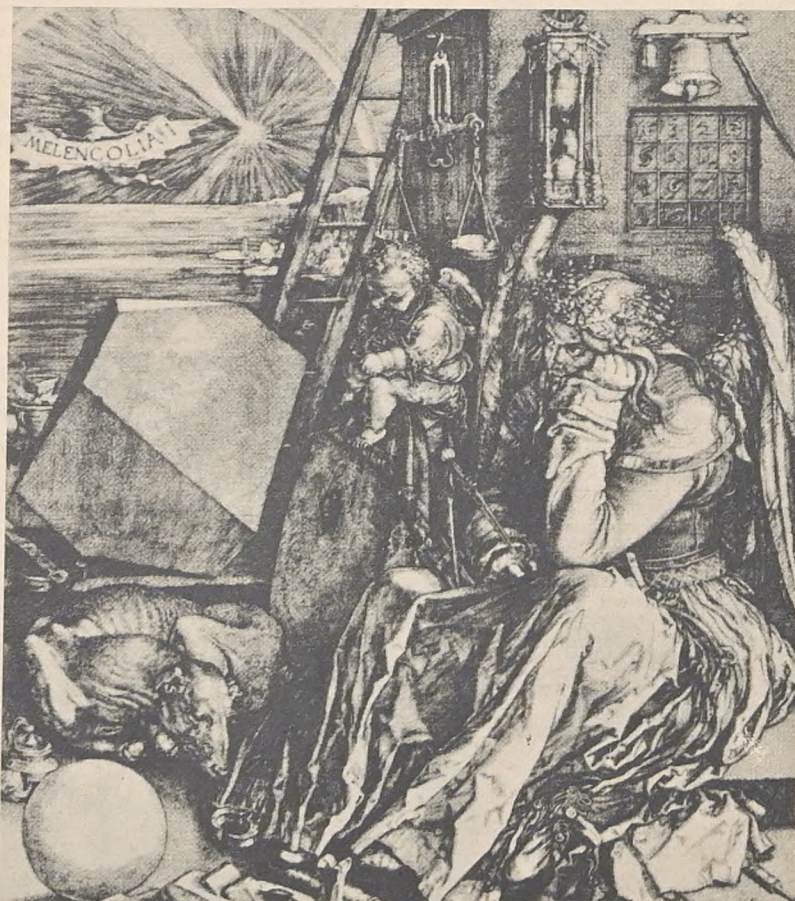
Data questa sua impostazione fenomenologica, si dovrebbe trovare d'accordo con l'interpretazione di chi definisce questa non una crisi della produzione artistica, bensì della riflessione sull'arte, perché fatta partire da schemi aprioristici ormai inadeguati.

Il problema della crisi dell'arte è molto complesso, perché in realtà c'è qualcosa nel mondo contemporaneo che è radicalmente diverso dal concetto tradizionale di arte. Una volta l'arte era l'opera che l'artista produceva: e l'opera aveva una sua realtà autonoma, fisica, distaccata dal soggetto. Oggi le ultime esperienze estetiche, soprattutto l'arte concettuale e l'arte del compartimento, hanno abbandonato del tutto l'opera da fare, da produrre, e tutto si riduce o nell'intenzione di un'opera, nel suo progetto, che non è realizzato e resta solo sul piano **concettuale**, oppure nel gesto, nel comportamento dell'artista. Questo vuole non soltanto riscoprire la propria sensibilità estetica, ma anche vuole reinvestire il mondo, travisato e trasformato dalla tecnologia, della capacità di svelare i suoi valori estetici.

Naturalmente questa radicale trasformazione del concetto d'opera d'arte fa sì che qualunque schema si trovi inadeguato a capire queste nuove realtà. Ogni volta che noi giudichiamo queste espressioni del fare artistico (non produzioni perché non vogliono esserlo), noi ci troviamo di fronte a una realtà che sfugge alla categoria dell'arte stessa. Infatti questi «operatori»

E renderò pubblico quel poco che ho appreso affinché qualcuno, di me più esperto, possa suggerire il vero, e con la sua opera dimostri e condanni il mio errore. Potrò così rallegrarmi, almeno, di essere stato uno strumento attraverso cui la verità è giunta alla luce.

Albrecht Dürer



estetici non vogliono produrre un'opera: quindi ogni categoria che voglia interpretare questi fenomeni attraverso il concetto dell'opera si ritrova del tutto inadeguata. In conclusione, riferendoci alla possibilità oggi di un'estetica in rapporto all'arte contemporanea, possiamo dire che questi fenomeni rientrano nell'ambito del linguaggio

proprio perché vogliono dire qualcosa, vogliono reinvestire il mondo di significati estetici e hanno una carica intenzionale; ma spesso, nella maggior parte dei casi, non creano un'opera d'arte, né vogliono programmaticamente farlo, e quindi sfuggono ad ogni definizione che rientri nel piano dell'estetica.



Antonio Pavan

E' la produzione artistica ad essere in crisi, oppure questa è quanto mai vitale mentre non altrettanto si può dire della riflessione culturale che ha per oggetto l'arte? In altre parole, non è forse, come suggerisce Emile Poulat, la società che per la sua crisi com-

della crisi e sugli obiettivi verso i quali ci si può muovere per superarla.

Dal momento che un'arte nasce sempre dentro una società e a motivo del creativo la creazione artistica sta dentro ad una società de-



Piero Della Francesca: La Leggenda della Croce - Rinvenimento e prova della vera Croce

lessiva non riesce a comprendere e riconoscersi nella propria arte, al punto di respingerla come insignificante?

Ho l'impressione che sia difficile sostenere contemporaneamente i due temi, quello della crisi della società, a livello politico e istituzionale, e quello di un'arte che qui, all'interno di questa società, non risente della crisi. Io partirei invece da un punto di vista diverso. Sarei d'accordo nel considerare con Poulat la creazione artistica come un punto di vista privilegiato per un approccio al profondo di una società; ma se questo è vero, il segno non può non essere conforme ed omogeneo alla realtà che esprime. Da un'esame della creazione artistica si deve in qualche modo poter cogliere gli elementi della crisi della società; crisi data, dopo

l'analisi condotta in questo nostro incontro, per scontata pur differenziandoci poi sulle fenomenologie terminate e alla sua propria attualità di vita, a me pare si possa dire che se di crisi propriamente possiamo parlare all'interno dell'arte contemporanea, i suoi elementi fondamentali, assolutamente essenziali, possono essere percepiti nella tendenza alla scissione tra **creatività** e **poeticità**; se volete, ed è una chiave maritainiana che metto in opera, tra **arte** e **poesia**.

Intendo qui per poesia la fonte profonda o trascendente della creatività, e per creatività il fare concreto, che governato da questa intuizione intellettuale-sensibile, genera l'opera e genera un fare che dà luogo all'opera. Parlando di questo intendo dire che in fondo è in crisi tutto quell'orizzonte della sensibili-



tà, che rappresenta un istinto intelligentizzato o un'intelligenza che passa attraverso l'istinto e la sensibilità, e che è l'organo vero della creatività. Vi è dunque la separazione di questo mondo vitale da quello che è il fare concreto.

Quindi la crisi sarebbe un'arte senza poesia...

...e una poesia senz'arte. Da un lato c'è infatti un bisogno di poesia emergente oggi in forme diverse, come bisogno di musica, di invocazione o se volete anche religioso; d'altro canto c'è invece la distinzione di questo momento da quello della creatività propriamente artistica, all'interno della quale si tende quasi a domandare all'operatività funzionale propria della tecnologia di indicare modi di procedere, di fare, di costruire, che non si riescono più a desumere dalla potenza dell'intuizione poetica.

Questo è, mi pare, la radice profonda della scissione che si crea nella soggettività artistica e dentro la quale è possibile leggere le proporzioni reali dei mondi vitali della nostra società, e quindi della creazione artistica.

In nome di questa distinzione-separazione si tende a fare della poesia una pura e semplice attivazione della sensibilità, e dell'arte la pura e semplice ripetizione delle tecnologie funzionali con cui si costruiscono tutti gli altri prodotti.

Conclusione: oggi è in crisi l'identità del prodotto artistico, assimilato a tutto il paesaggio dei prodotti comuni che occupano la nostra vita, senza che il prodotto artistico, che nasce da questa matrice poetica, abbia una sua identità. Dalla crisi di quest'identità del prodotto artistico, nasce anche l'identità dell'artista, nella sua professionalità come nella sua dimensione umana, come abbiamo sentito durante quest'incontro.

**di Luca Diotallevi
e Gianluca Salvatori**

Obiezione: un diritto civile

La notizia non è certo di prima pagina: la racattiamo in qualche trafiletto di giornale e la riprendiamo solo perché crediamo possa stimolare qualche riflessione e interessare non pochi giovani in diversi modi coinvolti nella questione del servizio civile e dell'obiezione di coscienza.

Come è noto coloro che presentano dichiarazione di obiezione di coscienza devono passare sotto l'occhio indagatore di una commissione nominata dal Ministero della Difesa (della quale fa parte anche un generale); secondo la legge compito della commissione è valutare i «profondi convincimenti morali e filosofici» in base ai quali un giovane si dichiara antimilitarista e non violento e scoprirne la reale fondatezza.

Spesso questo compito non si limita all'accertamento di fatti obiettivi (come la mancanza di porto d'armi o simili) ma pretende di andare più in là stabilendo il reale «livello di convincimento» del giovane a proposito della non violenta;

impresa decisamente troppo ardua, specie per chi — come il generale — parte da presupposti del tutto diversi. (Chi, come Ghandi, scriveva «è meglio la violenza delle armi all'astratto pacifismo scelto per paura» sarebbe qualificato tra i «veri» o tra i «falsi» obiettori?).

In realtà, come hanno ammesso in varie occasioni anche alcuni parlamentari, la commissione fu voluta più che altro come «rubinetto» necessario a tenere sotto controllo il numero di obiettori.

E oggi — in una fase di relativo aumento del fenomeno — il rubinetto comincia a entrare in funzione: nel corso dell'ultimo anno circa un obiettore ogni dieci si è visto respingere la domanda. Di questi alcuni hanno accettato di partire per la naja, altri hanno insistito nella richiesta di fare servizio civile, sono finiti sotto processo per diserzione e quindi nel carcere di Peschiera per almeno 10 mesi.

Lo scorso gennaio gli obiettori della Lombardia hanno attuato una

protesta collettiva contro questa situazione, mettendo in moto così un altro discutibile meccanismo di questa legge.

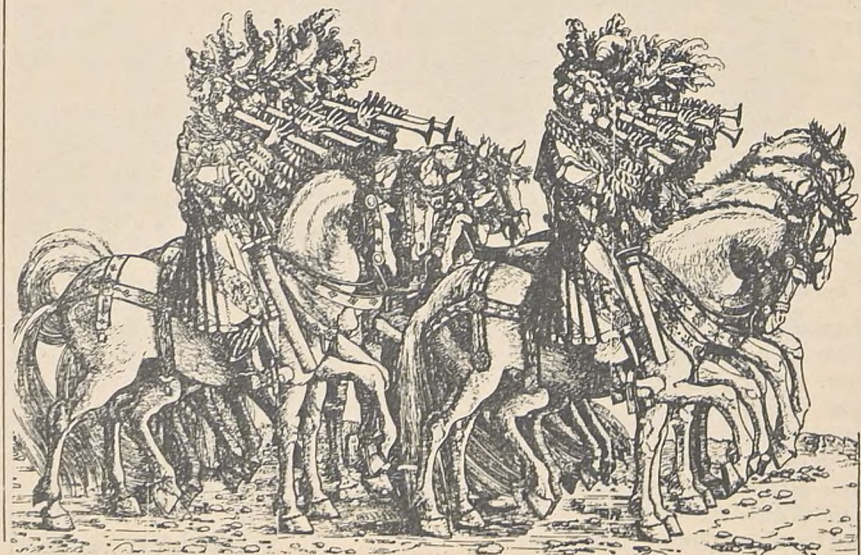
Per la 772 infatti l'obiettore non è tanto un operatore sociale impegnato per il servizio civile in enti o realtà di base, ma è prima di tutto un militare non armato; come tale è sottoposto a tutte le leggi militari e in particolare al codice penale militare per il quale non esistono quei diritti normalmente riconosciuti ai civili; così «qualsiasi protesta presentata previo accordo da più di dieci militari» è punita con una pena che arriva fino a 3 anni (art. 180).

E' appunto questa la pena che rischiano alcuni obiettori milanesi messi sotto accusa dalla Procura Militare.

Simbolo di violenza

L'obiezione di coscienza all'esercito resta oggi in Italia una esperienza minoritaria, spesso ancora confusa nelle idee come nelle attuazioni pratiche. Al di là di questi difetti rimane tuttavia una scelta attraverso la quale i giovani — anche quando non aderiscono in pieno ad una teoria non violenta — tendono comunque a rimettere in discussione la pacifica accettazione della violenza come strumento per regolare i rapporti tra le persone e tra gli stati. E in un momento come questo, non è poco.

Quanto al servizio civile poi, esso rappresenta l'occasione per sperimentare una attività sociale gratuita e volontaria in una società sempre più «monetizzata», e spesso rimane anche una eccezionale esperienza umana di condivisione della vita degli emarginati. Non è un caso che il convegno «Evangelizzazione e Promozione umana» abbia indicato proprio nel servizio civile una scelta privilegiata dei cat-



Un recente caso di giustizia militare ripropone lo scottante problema dello spirito della legge 772 per la quale l'obiettore non è tanto un operatore sociale impegnato in un servizio civile, ma solo un militare non armato.

Dopo la scelta preferenziale operata durante il convegno di Roma del 1976 anche i cattolici sono chiamati ad una più approfondita e responsabile riflessione. Sono sempre più numerosi i giovani che scelgono di svolgere il loro servizio all'interno di enti o di realtà di base di connatazione cristiana; la loro posizione è però più utilizzata che capita.

tolici italiani per esprimere la loro appartenenza alla « chiesa dei poveri ».

Ma al di là di queste motivazioni dovrebbe essere proprio la fase storica che stiamo attraversando ad imporre un diverso atteggiamento verso esperienze come queste.

Che l'esercito rappresenti comunque un simbolo e una realtà di violenza crediamo che possa essere difficilmente messo in forse: non solo e non tanto per la sua logica interna che resta pur sempre fondata sull'autoritarismo e sull'obbedienza acritica, ma soprattutto perché l'esercito — per sua stessa definizione — incarna in una istituzione l'idea che sia lecito agli uomini difendersi mediante la violenza armata, e in particolare mediante quella forma di violenza organizzata che chiamiamo normalmente « guerra ». E questo a prescindere dal fatto che nella storia non è mai esistito un esercito puramente difensivo e che l'era atomica ha reso praticamente nullo ogni preteso confine tra guerra di difesa e guerra di offesa.

Sappiamo che questa idea della liceità della difesa armata è accettata dalla maggioranza della gente, ma sappiamo anche che uomini di varia ispirazione hanno tentato nel corso della storia di sradicarla dalla nostra cultura, e di suggerire metodi di difesa collettiva non armata fondati su di un più radicale rispetto per la vita umana. Non abbiamo qui lo spazio per confrontare le due tesi, ma in ogni caso una società come la nostra, dove da ogni parte si chiede ai giovani di deporre le armi materiali e ideologiche della violenza non può, se non vuole contraddirsi, boicottare quei giovani che, posti di fronte alla scelta del militare, decidono — pur tra tante incertezze e difetti — di muoversi lungo queste nuove strade.

Così pure una società come la

nostra che chiede a gran voce di ridare fiducia alle istituzioni statali, non può ingabbiare in una rete di leggi a dir poco restrittive una esperienza di servizio e restringere pesantemente lo spazio ad un diritto civile appena conquistato (la legge è solo del '72 ed è stata l'ultima in Europa).

In una Repubblica che certamente ha percorso grandi passi sulla via della democrazia restano quindi alcuni angoli oscuri (come quello della giustizia militare) dentro ai quali sopravvivono i caratteri più retrivi di uno stato ben diverso da quello delineato dalla Costituzione. Certo sono angoli quasi sconosciuti all'interno della complessa macchina statale, ed è facile per tutti fingere di dimenticarli (basta chiudere gli occhi e passare di corsa attraverso l'anno di « naja »); ma prima o poi i nodi vengono al pettine e anche questi « particolari » diventano un ostacolo alla ricomposizione di quel tessuto sociale e di quella solidarietà collettiva di cui abbiamo così urgente bisogno.

L'istituzione lontana

Invitare i giovani a non sentirsi estranei rispetto alle istituzioni repubblicane potrebbe diventare così un compito troppo arduo se le carte in tavola fossero tutte di questo genere; e arduo potrebbe diventare anche dare legittimità a questo « rafforzamento » dello stato che tutti auspicano. Nessun rafforzamento è lecito se non è accompagnato da una precisa distinzione tra ciò che è garanzia di crescita democratica (e che va effettivamente rafforzato) e ciò che è solo resto del passato e negazione di diritti civili.

Infine non possiamo non ricordare che proprio l'obiezione di coscienza è sempre stato un valore al quale il mondo cattolico si è sem-

pre mostrato — almeno sul piano dei principi — molto sensibile. Certo oggi il vecchio antistatalismo dell'ottocento è superato e da Sturzo in poi i cattolici si sono inseriti a pieno titolo nello Stato democratico. Ma l'idea che « è meglio obbedire a Dio piuttosto che agli uomini » è rimasta comunque un valore al quale giustamente gran parte dei cattolici non intende rinunciare.

Basta pensare alla recente e accecissima polemica sull'aborto durante la quale si è parlato di un vero e proprio diritto-dovere all'obiezione di coscienza; e anzi proprio a questo proposito è piuttosto strano che nessuna voce si sia levata a sottolineare la disparità di trattamento tra gli obiettori medici (ai quali una semplice dichiarazione è sufficiente per essere esclusi dall'applicazione della legge) e quelli militari, che devono passare l'esame della commissione e la « prova » degli otto mesi aggiuntivi.

Come si vede anche questa nuova situazione creatasi attorno al servizio civile può diventare l'occasione per approfondire temi ben più vasti qui appena accennati, sui quali certamente come mondo cattolico abbiamo segnato spesso un po' di ritardo: né sul significato che può avere la non violenza oggi, né sul progetto di Stato verso il quale intendiamo muoverci, né sull'esistenza o meno di un diritto civile all'obiezione di coscienza esistono riflessioni o intuizioni che ci possono permettere di indicare strade nuove e profetiche alla società italiana.

Anche questo quindi è un lavoro da iniziare, partendo forse da basi quanto mai fragili; ma con l'unica certezza che è solo lungo una strada di libertà e di totale garanzia della coscienza individuale che uno stato democratico può crescere e rafforzarsi.

Alberto Guariso

Il dottore immaginario (quando il medico vuole strafare)

Il libro in questione raccoglie parte dei risultati di una ricerca condotta a Londra da una équipe di quattordici medici generici e di uno psichiatra (l'autore stesso), nel campo del rapporto fra medico e paziente.

Il libro si divide in due parti: una prima, critica, in cui l'autore è principalmente impegnato a dimostrare quali siano gli aspetti della pratica medica attuale che impediscono una reale e profonda conoscenza della condizione del malato da parte del medico, e una seconda parte in cui viene proposta la psicoterapia come strumento nelle mani del medico generico in grado di aiutarlo nel lavoro di tutti i giorni.

L'autore ritiene di poter identificare la storia di una malattia come un problema creato da un conflitto fra le esigenze dell'ambiente e le possibilità personali del paziente. Alcuni affrontano i loro problemi risolvendoli, altri riescono a sopportare la tensione che questi presentando una malattia «funzion-provocano, altri infine reagiscono male» che gli permetta in qualche modo di lamentarsi, «lamentarsi è un fenomeno sociale per eccellenza». Questi malati tentano, prima, di vincere con le proprie forze la malattia, poi, quando si accorgono di non riuscirci, consultano un medico. Se il medico può vederli prima che si fissino su una malattia ben definita e «organizzata», egli può osservare come questi pazienti «offrono», per così dire, o «propongono» varie malattie: il medico risponde con gli opportuni esami fisici, seguiti da una terapia razionale, smantellando una dopo l'altra le varie proposte come ingiustificate o infondate. Questi pazienti continuano allora a offrire nuove malattie finché fra medico e paziente

non venga raggiunto un accordo, quello di accettare entrambi una di queste malattie come giustificata. La risposta del medico ai sintomi presentati dal paziente costituisce un fattore della massima importanza nell'evoluzione della malattia: le reazioni del medico possono contribuire considerevolmente alla forma ultima della malattia in cui si fissa il paziente.

L'analisi inutile

Una convinzione molto diffusa in questi casi è che la linea di condotta da seguire sia quella di continuare ad esaminare il paziente, finché non sia riscontrata la vera causa organica e di curare quindi questa: i sintomi nevrotici dovrebbero così scomparire spontaneamente. Si tratta di una convinzione che conduce ad una quantità di esami, operazioni e cure non del tutto necessari perfino completamente inutili.

Bisogna capire che in medicina generale il problema reale è la malattia di «tutta la persona». Spesso le malattie classificate non sono che sintomi superficiali e sono un limitato aiuto per la comprensione dei veri problemi di fronte ai quali si trova il medico. E' preferita la diagnosi fisica delle malattie perché queste posseggono degli elementi più definiti ed evidenti. A causa dello stato attuale delle nostre conoscenze, ma anche a causa dei preconcetti della nostra preparazione, il medico conosce meglio le malattie organiche, e questa miglior conoscenza lo fa sentire più sicuro di sé e su un terreno più solido che non quando egli deve affrontare disturbi funzionali o nevrotici. Ciò non toglie che almeno un terzo del tempo del medico generico viene dedicato a indi-

vidui nevrotici; ecco che la valutazione dei vari sintomi nevrotici diventa il problema principale. Balint si chiede allora: è dovere del medico generico osservare questi sintomi, oppure no? Se sì è poi suo dovere indagare su di essi per valutarne l'importanza o è meglio chiudere gli occhi?

La risposta non è facile. Questi sintomi dovrebbero venir presi in considerazione al pari dei sintomi fisici. Se un medico ha imparato a usare lo stetoscopio riuscirà a udire di più che una persona inesperta. Il risultato sarà che egli disporrà di un numero maggiore di dati su cui fondare la diagnosi che non un medico che non usi questo strumento. Così per tutti i nuovi metodi diagnostici; questi producono una quantità di nuovi dati che rimarrebbero inaccessibili senza di essi, non tutti i dati però hanno un significato diagnostico per cui il medico deve imparare a valutarli. Il problema non è dunque il punto di vita del medico o la sua ipersensibilità, ma la valutazione di dati ottenuti mediante una nuova tecnica. Allo stesso modo alcuni dei sintomi nevrotici sono patognomonici, altri non hanno significato. La loro precisa valutazione richiede esperienza e abilità professionale, esattamente come per la lettura di una radiografia.

Il medico generico, non essendo in grado di attuare una coordinata azione psicoterapeutica, può prescrivere «placebo» e offrire dei consigli e delle parole di rassicurazione.

Ma l'uso di metodi empirici acquisiti nell'esperienza quotidiana, è nella psicoterapia tanto inadeguato quanto, in chirurgia, l'uso del cacciavite o del coltello per trinciare.

La forma di trattamento più usata dal medico generico nel curare una malattia psicosomatica

è dunque la «rassicurazione e il consiglio»; molto spesso i conflitti nevrotici così trattati non trovano una reale soluzione, ma solo una forma di adattamento. Per questo sembra che i metodi dettati dal buon senso abbiano successo: in realtà questi rappresentano solo dei colpi tirati alla cieca in una direzione che può anche essere buona. Inoltre i fallimenti vengono nascosti e dimenticati, mentre i successi diventano motivo di orgoglio e di ostentazione per il medico.

Il dottore e le nevrosi

Quando anche questo tipo di terapia fallisce, allora si consultano gli specialisti, gli psichiatri. Non sempre il paziente trova giovamento dalla visita dello psichiatra perché, mentre per il medico generico il paziente non è solo un paziente ma una persona che egli conosce bene (compresi il suo ambiente di lavoro, familiare, il suo passato), il consulente invece difficilmente è coinvolto fino a questo punto. Allora anche gli psichiatri usano «consigli e rassicurazioni», che pure sono le forme di terapia più usate dagli stessi medici pratici.

La raccomandazione fondamentale che Balint rivolge ai medici generici è di «non consigliare o rassicurare un paziente prima di aver scoperto qual è il vero problema». Molto spesso, una volta che è stato fatto risaltare il vero problema, è il paziente stesso a saperlo risolvere senza bisogno dei consigli e delle rassicurazioni del medico. Inoltre il verdetto medico «nulla di anormale» o «nulla di anormale dal punto di vista organico» non rassicura quasi mai un nevrotico, mentre può rassicurare un paziente che soffre effettivamente di una malattia fisica. Si è visto qual è l'atteggiamento più comune del medico generico davanti a un paziente nevrotico. Sorge ora il problema di come formulare la diagnosi.

E' sempre il medico che ha la parte attiva: il paziente può rimanere passivo, anche se in una forma favorevole alla collaborazione.

La raccolta di un'anamnesi consiste in una successione di domande che riguardano all'inizio dati generali e le cui risposte sono utilizzate dal medico per restringere il campo delle domande successive, fino a giungere a un piccolo numero di diagnosi possibili da con-

fermare o da confutare attraverso l'esame fisico.

Prima di poter giungere ad una diagnosi più profonda, il medico deve imparare ad ascoltare. E' una tecnica, quella dell'ascoltatore, molto più difficile e sottile di quella che deve precederla, cioè la tecnica di mettere il paziente a suo agio e dargli la possibilità di parlare liberamente.

Chiedere al paziente un «colloquio prolungato» implica un atteggiamento diverso e significa iniziare qualcosa di interamente nuovo nel rapporto medico-paziente. Molti medici sono riluttanti ad un colloquio prolungato: la ragione che essi più facilmente adducono è che hanno troppo da fare e che è loro impossibile poter disporre di un'ora intera, ogni volta, per ogni paziente e per molte settimane. Ma a lungo andare ciò in molti casi può condurre ad un risparmio di tempo sia per il medico che per il paziente.

Per un medico ascoltare durante un «colloquio prolungato» rappresenta una larga parte della psicoterapia e costituisce inoltre un indispensabile requisito.

E' importante oltre al sapere come «incominciare», quindi sapere ascoltare e fare parlare liberamente, anche sapere «quando fermarsi» e «quando cessare di incominciare».

Per quanto riguarda il problema «quando cessare di incominciare», cioè fino a dove spingersi durante ogni colloquio, un fattore decisivo è il tempo che il medico può dedicare a un dato paziente in quel particolare momento.

Il colloquio prolungato

Esiste la tendenza per un medico ormai avviato, di ridurre la durata del colloquio mentre il medico principiante è tentato di continuare quasi indefinitamente il «colloquio prolungato», spinto dall'entusiasmo. E' importante sottolineare il ruolo che nel medico deve giocare il «senso delle proporzioni»: se non si mantiene un equilibrio fra dare e avere del paziente verso il medico, il paziente è destinato a sentirsi derubato o ingannato, fino al punto di svalutare o ritrattare quanto ha detto al medico o a fuggire via da lui in preda a indignazione o umiliazione.

Il medico ormai sperimentato ha l'intuito di quando fermarsi, di

quando cioè il paziente, dopo il colloquio, si senta capito, sollevato o perfino arricchito. Il medesimo materiale distribuito in più colloqui offre al paziente il tempo di ristabilire l'equilibrio del dare e ricevere, «vivendo» tra due colloqui.

Differenti sono i rapporti del paziente col medico generico, da una parte, e con lo psichiatra, dall'altra. Ciò che è controindicato, impossibile o inconcepibile per uno psichiatra può essere invece perfettamente realizzabile per un medico generico. Alcuni fatti che potrebbero essere fatali nella pratica dello specialista possono essere superati dal medico generico. Quando un rapporto psicoterapeutico viene rotto, egli si trasforma in medico; poi torna ad essere psicoterapista, poi ancora medico, amico di famiglia.

Basta il buon senso?

Per molto tempo l'attività psicoterapeutica dei medici generici è stata piena di buone intenzioni, empirica, casuale. Come alcuni medici al di fuori della loro pratica corrente, si occupano volentieri di piccola chirurgia o altro, alcuni medici si interessano di psicoterapia, e in molti casi i maggiori successi nei riguardi di pazienti nevrotici sono stati ottenuti da questi medici. Essi sanno ascoltare il paziente (in questo modo chiariscono la struttura della nevrosi), poi usano la loro autorità per convertire il paziente e liberarlo dalla convinzione psicosomatica.

In taluni casi particolarmente difficili, la richiesta quasi irresistibile di aiuto e l'intensità della sofferenza del paziente inducono il medico ad intraprendere un trattamento; può accadere così che il medico con molta difficoltà riesca a risolvere in qualche modo il caso. Secondo l'autore, il medico generico deve allora riflettere bene prima di intraprendere il trattamento di pazienti difficili e in nessun caso intraprenderlo da solo, senza aiuto.

Si potrà realizzare un progresso solo elaborando ricerche prolungate e svolte in stretta collaborazione tra il medico generico e lo psichiatra ad orientamento psicologico.

E' importante sottolineare che lo strumento della psicoterapia — il corrispondente del bisturi del chi-

urgo, dello stetoscopio del medico e dell'apparecchio del radiologo — è il medico stesso. Ciò implica che egli deve costantemente badare ad essere in buono stato e in condizioni di buon funzionamento. Come è difficile operare con un bisturi non affilato, ottenere delle radiografie precise con un apparecchio difettoso, udire chiaramente attraverso lo stetoscopio fuori uso, così il medico non è in grado di ascoltare come si deve se non è in buona forma: inoltre egli deve imparare ad adoperare se stesso altrettanto abilmente di come il chirurgo usa il suo bisturi, il medico il suo stetoscopio.

Un nuovo medico

Un altro problema è la mancanza di psichiatri con una formazione psico-terapeutica. Le cliniche universitarie offrono una preparazione approfondita per quel che riguarda l'anatomia e la fisiologia del cervello e tutti i metodi farmacologici e fisici usati in psichiatria, ma vi è carenza di una preparazione sistematica, o quasi, per quel che riguarda la psicoterapia.

Un gran numero di psichiatri non ha avuto l'occasione o non si è preoccupato di acquisire una competenza psicoterapeutica, e l'atteggiamento verso i pazienti che hanno bisogno di psicoterapia — e verso i medici generici che la richiedono per i loro pazienti — rimane essenzialmente negativo.

Dalla lettura del libro appare una ricca problematica che investe soprattutto il campo della psicoterapia effettuata dal medico generico. Le proposte dell'autore forse appaiono troppo teoriche se raffrontate alla realtà odierna. Il medico appena laureato oggi si trova generalmente ad avere una discreta conoscenza dei fenomeni patologici e della metodologia clinica specialistica, ma molto spesso gli manca la concezione del malato da un punto di vista complessivo, che tenga conto della sua personalità.

Una serie di proposte più concrete rivolte ad un approfondimento di questi temi, già durante il corso degli studi universitari, potrebbe contribuire a formare una nuova figura di medico, inteso come operatore sociale oltre che come operatore sanitario.

«Medico, paziente e malattia» di Michael Belint, ed. Feltrinelli

Cristo sì, Chiesa no?

Concludendo i lavori della Settimana Universitaria organizzata dalla FUCI di Bologna il 5 e il 6 aprile scorsi, Sua Eminenza il Cardinal Pellegrino ha svolto una ampia relazione sul tema che intitolava l'incontro: «Cristo sì, Chiesa no?».

Presentiamo una breve sintesi delle sue parole che, pronunciate per alcuni di noi, possiamo considerare rivolte a tutta la Federazione come stimolo e indicazione preziosa su di un interrogativo che non investe meno direttamente chi ha già fatto una scelta all'interno dell'istituzione ecclesiale. Forse, anzi, in modo più incalzante e più impegnativo che per gli altri, nella decisione maturata di darsi un'«identità non in solitudine» nella verifica immediata che risposta autentica a questa domanda non si dà in astratto: per un Cristo, per «La» Chiesa, ma in concreto per la Persona che abbiamo incontrato, per la Chiesa per cui e in cui stiamo di fatto operanti.

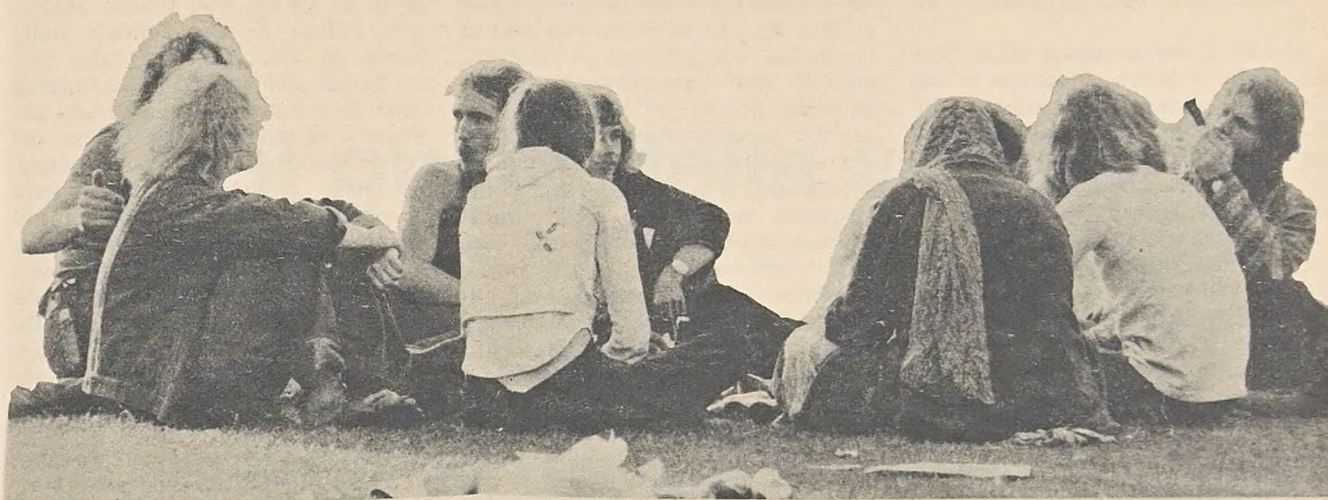
Muovendo dalla constatazione dell'estrema attualità di questo tema intorno al quale si è aperto in questi ultimi tempi un intenso dibattito a tutti i livelli — dentro la Chiesa, ma anche fuori nella stampa e nella pubblicistica non solo italiane — il Cardinal Pellegrino ha rilevato come tanto interesse sia giustificato dall'importanza vitale che la risposta a questo interrogativo riveste per la Chiesa del nostro tempo. Se infatti quello della polemica con l'istituzione in nome della fedeltà all'autentico messaggio del Cristo è un tema tradizionale del «libero pensiero» (tanto come presa di posizione ideologica che come denuncia storica contro i tradimenti dei Cristiani), oggi non si può più parlare di correnti ed atteggiamenti isolati, di scelte aristocratiche di qualche coscienza inquieta, ma di una posizione generalizzata, diffusa soprattutto tra i giovani, ma non soltanto tra loro se si può cogliere all'interno della Chiesa medesima (come ha rilevato recentemente Giovanni Paolo II nel discorso del 28 gennaio a Puebla

parlando del rifiuto della gerarchia da parte di chi vorrebbe far nascere una Chiesa nuova — popolare — da un'operazione brutale di autodecapitazione e non dalla rianimazione spirituale di tutte le sue componenti).

Davanti a questi fatti tanti parlano, come il domenicano francese Padre Congar, di «Eglise en décomposition», di eclissi della Chiesa; ma forse sono già rimasti un poco indietro, forse oggi una prospettiva di questo genere resta aperta, ma non appare più così drammatica come qualche anno fa: non mancano i segni opposti di una ripresa vitalità della Chiesa, di una sua nuova capacità di ritrovarsi unita al proprio interno e testimone all'esterno.

Anche i giovani tornano alla Chiesa? Occorre guardarsi dalle conclusioni affrettate e dalle facili anticipazioni mosse dal desiderio di cogliere nelle situazioni quello che vorremmo trovarci.

Soprattutto su una realtà complessa e sensibile come quella giovanile sono state spese in passato,



anche per quanto riguarda in particolare il fatto religioso, troppe generalizzazioni tendenziosamente catastrofiche o pessimistiche: se non si sgombra il terreno dai pregiudizi che si sono accumulati, se non si fa un poco di chiarezza su di una molteplicità di atteggiamenti e di motivazioni non schematizzabili sotto etichette di comodo, ci si preclude ogni possibilità di capire e di intervenire con risposte efficaci.

Le ragioni di un distacco

Prima di tutto, quanto è realmente diffuso il distacco dei giovani dalla Chiesa? Per quanti esso è anche rifiuto di Dio? (e se da un'inchiesta svolta in Italia nel '78 risulta che il 79 per cento dei giovani crede nell'esistenza di Dio; per quanti ciò si risolve in una reale, anche se solitaria, strettamente individualistica, esperienza di fede?) e in quale misura questo distacco è frutto di una scelta specifica, e quanto invece di una più globale contestazione di tutte le istituzioni? E infine, nell'adesione come nel rifiuto della Chiesa con quale consapevolezza, con quali ragioni si è maturata la propria decisione?

Del quadro complesso che emerge dalla risposta a tutte queste domande il Cardinal Pellegrino ha fornito un'analisi serrata, sostenuta sulla scorta di un'ampia documentazione e soprattutto della penetrante esperienza accumulata in

anni di servizio nella Chiesa italiana.

Ha innanzitutto osservato come accanto ai diversi modi di vivere la scelta di fede, siano molteplici anche le ragioni di un rifiuto che spesso s'esprime in forme aggressive, persino brutali — quante volte nella pratica pastorale è accaduto di sentirsi personalmente investiti! —. Dal riflusso nel privato, come incapacità di assoggettarsi a una proposta che sottrae tutte le sfere della propria esistenza alla dimensione strettamente individualistica cui ci ha abituati questo tipo di società, al massimalismo delle fughe utopiche nel tutto subito comune l'insofferenza per le lunghe pazienze che impone un cammino comunitario nella storia.

Oppure la condizione dolorosa in cui il distacco dalla Chiesa non è che l'espressione di uno stato globale di emarginazione e inferiorità nei confronti di tutta la realtà sociale. O è ancora — «e qui ci vedo molto di positivo» — un rifiuto che è prima di tutto anelito di libertà: il giovane non è disposto ad accettare semplicemente quello che altri hanno progettato per lui seguendo la tradizione, ma vuole trovare la norma nella propria esperienza nella propria riflessione. A volte, e questo fa pensare, si tratta invece di un abbandono della delusione di chi ha ritenuto le proprie speranze deluse da una chiesa che procede con un ritmo troppo più lento di quello auspicato e promosso dal Concilio.

«L'accusa che si fa spesso agli uomini politici di immobilismo la si fa anche alla Chiesa e io ritengo che troppe volte quest'accusa sia giustificata. E spesso c'è anche l'allontanamento dalla Chiesa come rifiuto di chi con essa viene concretamente identificato (si può discutere sulla correttezza ideologica di quest'atteggiamento — che non è altro che una forma d'integralismo alla rovescia — per cui l'opposizione a un assetto economico e politico tra i cui gestori ci sono dei Cristiani, diviene anche contestazione dell'istituzione ecclesiale — la Chiesa è dei Padroni! — ma è certo che «solo attraverso un costante ritorno ai valori evangelici la Chiesa sarà riscoperta» solo se riacquisteranno uno stile di vita coerente ai principi che la fondano i credenti potranno farsi credibili testimoni della sua natura divina).

Quando allontanarsi è una domanda

C'è infatti una lezione vitale da raccogliere, un dato di fondo che nel quadro di disorientamento e di crisi messo in luce indica una prospettiva concreta di azione e di speranza. Ed è proprio la qualità di tanta parte della richiesta giovanile alla Chiesa, la sua incontentabilità, che è rigore contro ogni compromesso, rifiuto di surrogati: i giovani non vogliono altro che la Chiesa, perché sanno e possono ormai facilmente fare a meno di tutto ciò che tanto spesso si è

voluto, e si vuole, contrabbandare per tale perché costava di meno, o addirittura faceva comodo, offrire.

Il loro distacco appare allora una denuncia di queste situazioni in cui Cristiani timidi o interesasti hanno sacrificato la difesa degli autentici valori religiosi a quella delle proprie posizioni costituite, richiama all'urgenza di prendere risolutamente partito per ciò che è veramente essenziale — per i valori di fede e di vita cristiana — disponibili a rinunciare a tutto quello che è solo determinazione contingente, sovrastruttura o peggio scoria, e che alla lunga, se mantenuto in piedi per forza, diviene guscio che frena la lievitazione della pasta. Quando il congelamento di forme istituzionali non nasce da profonde motivazioni religiose ma dalla gretta volontà di erigere storici steccati contro la piena del proprio tempo che crescendo mette in crisi le tranquillità che non sono certezze, denuncia colpe ed errori, allora veramente la Chiesa entra in decomposizione.

Proprio a questo livello s'inserisce — nell'analisi del Cardinal Peligrino — uno dei compiti più urgenti di chi, nella Chiesa, occupa posti di responsabilità: il dovere di essere i primi a raccogliere e a farsi portavoce presso tutti i credenti di questo invito a purificarsi e a rinnovarsi che alla Chiesa viene dal distacco dei giovani e che non appare, in ultima istanza, che una delle tante conferme di come la Storia converga verso la strada imboccata e a chiare linee indicata dal Concilio.

Assunzione di responsabilità

Proprio il Concilio infatti «nel definire la Chiesa Popolo di Dio ha dato fedeltà, anzi primarietà ai valori di vita cristiana più che ai valori di organizzazione sociale e di autorità. Questi ultimi sono valori strumentali e irrinunciabili, ma devono sempre restare al servizio delle cose più importanti su cui si fonda l'essenza stessa della Chiesa».

Ricordando inoltre che il Concilio ha riconosciuto i laici come membri a pieno diritto della Chiesa. Ricordando con Padre Rahner che la vita del Cristiano non può e non deve essere diretta in tutti i suoi aspetti dalla Gerarchia; ricordando — il Concilio lo dice in al-

meno due lunghe lettere nella Costituzione Pastorale della « Chiesa nel mondo contemporaneo » (numeri 33 e 43) che la Gerarchia non si riconosce competente a risolvere da sola tutti i problemi. Ricordando infine con Roger Schultz di Tai-zé che ogni cambiamento dell'uomo si opera dall'interno, è dal di dentro che si modificano le nostre strutture mentali, è nell'intimità dell'essere che si compie una continua conversione a Cristo incessantemente dimenticato ». Una conversione che deve però trovare, nei fratelli, stimolo e incoraggiamento e soprattutto l'esempio di una forte tensione comunitaria verso la rigenerazione: « Occorre aiutare i giovani nel difficile cammino verso una fede adulta che sgombri il terreno dai pregiudizi che impediscono di scorgere la presenza del Cristo nelle istituzioni e negli uomini che non sanno riferirsi a Lui in modo autentico e coerente. Mi piace un'osservazione dell'amico Monsignor Ce, Patriarca di Venezia: « L'istituzione per sua tendenza ferma e conservatrice come istituzione, deve accettare e promuovere un discorso ecclesiale sui giovani che fa esplodere la Pastorale nella richiesta di spazi per una libertà, per un'azione incidente sulla storia capace di cambiare le situazioni facendole evolvere verso una nuova qualità della vita ». L'incontro con i giovani può essere fecondo se chi occupa posti di particolare responsabilità all'interno dell'istituzione saprà guidare, stimolare, correggere questa volontà di costruire che è propria dei giovani. Ricordiamo un grande Padre della Chiesa: S. Ireneo di Lione « Cristo è colui che porta in sé ogni volontà ogni germe di rinnovamento. I suoi valori di Verità, i suoi doni di Grazia sono capaci di rinnovare il mondo ». Non è retorica questa, è verità che tanti con S. Ireneo continuano a testimoniare ancora oggi. Il Vangelo ha veramente questa straordinaria carica rivoluzionaria... Ebbene: noi dobbiamo vivere del Vangelo, vivere di Cristo, con fiducia, con apertura. E' quanto chiedono i giovani, quello cui essi stessi non possono sottrarsi. Bisogna dimostrare che la Chiesa ha fiducia in loro. Invitarli visibilmente e non paternalisticamente a prendere le loro responsabilità. Certo non basta parlare ai giovani di questo: mi domando quale Chiesa dobbiamo annunciargli. Co-

sa vogliono i giovani? Vogliono una Chiesa missionaria, non chiusa in se stessa, non Chiesa ghetto, non Chiesa fortezza, difesa dalle forme di una catechesi fatta per un mondo che guardo dalla finestra della mia stanza. No. La Chiesa deve essere missionaria. La Chiesa deve riproporre il messaggio evangelico con franchezza, con quella *parresia* di cui parlano sempre gli Atti degli Apostoli. Tutto il messaggio, senza domandarsi se piaccia o non piaccia, perché Paolo diceva « Se io piacessi ancora alla gente non sarei servo di Cristo ». La Chiesa deve presentare un messaggio che non è un codice di precetti morali, non è un sistema di dottrine ma si riassume in una Persona: in Cristo.

Cristo: uomo per gli altri

Ma io direi che bisogna prenderli in parola i giovani quando dicono *Cristo sì, Chiesa no* senza punto interrogativo, mostrando nel modo di presentare la proposta cristiana che la Chiesa non è uno schermo che nasconde Cristo ma una guida che conduce a Lui. Vivente trasparenza di Cristo. Tale è la Chiesa degli Atti degli Apostoli, delle Lettere di Paolo e degli altri Apostoli, la Chiesa dei Vangeli... E' necessario che tutti facciamo nostro il programma espresso da Paolo VI nel discorso d'apertura della seconda sessione del Concilio: *Cristo nostra via e nostra guida, Cristo nostra speranza e nostro termine!*

Il che non vuol dire chiudersi in una fede e in una pietà intimistica. Tutt'altro! Come Cristo unito al Padre prima d'essere una sola cosa con Lui è *uomo per gli altri*, così il Cristiano quanto più aderisce a Cristo tanto più si apre agli altri.

Il Cardinale ha così concluso «... con l'auspicio che quest'attesa e queste domande che i giovani dichiarano alla Chiesa possano essere accolte in una sola grande attesa: quella di una Chiesa giovane. E la Chiesa è giovane... quando sa essere la Comunità che nella speranza, nell'attesa, nell'apertura al Padre e nella forza liberante verso i fratelli sa offrire le sicurezze che Dio le ha affidato ».

a cura di Teresa Bartolomei

Il gusto della verità

Pubblichiamo qui di seguito il testo della prolusione tenuta dell'allora Arcivescovo di Milano, Card. Montini, al XXXV Congresso Nazionale della FUCI, tenutosi a Torino nel 1959 sul tema « Universitari e vita religiosa ».

Si tratta dell'unico intervento di Montini ad un Congresso fucino dopo il suo allontanamento dalla FUCI nel '33; per questo motivo e per la profondità delle riflessioni espressevi, abbiamo pensato di richiamarlo alla memoria dei fucini.

Eminenza, Eccellenze,

Signori e voi tutti fucini carissimi, devo innanzitutto ringraziare, per l'invito che oggi mi richiama fra gli studenti della Federazione Universitaria Cattolica Italiana, a cui ebbi l'onore, in anni ormai lontani, di prestare modesta e fraterna l'opera mia come Assistente Ecclesiastico a Roma e poi nazionale; i ricordi si sollevano nello spirito e vibrano gli stessi sentimenti di un tempo, rivive l'antica amicizia con commozione profonda.

E per un dono devo anche ringraziare, che la FUCI mi ha voluto recentemente offrire in occasione della nomina con cui Sua Santità il Papa Giovanni XXIII ha voluto chiamarmi a far parte del Sacro Collegio Cardinalizio: una lampada, una bella lampada che arde ora nella mia cappella, e che mi ha fatto luce ad arrivare fin qua, dove altrimenti non avrei potuto trovare il sentiero per giungere; tanti sono gli ostacoli che il mio ministero vi avrebbe opposto. Grazie di cuore.

Per cominciare io devo vincere una tentazione, una specie di incantesimo: quella di stare a guardare, e di cercare con l'occhio il volto d'uno studente bello e vigoroso, di Torino, di cui in questi anni la gioventù nostra ha studiato i lineamenti e meditato la virile bontà, come fosse un modello, un fratello ideale, Pier Giorgio Frassati... Oh! è ormai lontano il gior-

no in cui egli ci ha lasciati, ma ancora ci sembra di doverlo trovare qui presente. Ma vediamo se mai, in fondo alla sala, circondato da un crocchio di studenti che non sa rispettare il silenzio di quest'aula esigente, non si profili la figura vigorosa di un prete dalla faccia accesa e serena, i capelli biondi e rari, scomposti come cespugli al vento, e gli occhi vivaci, furbi ed arguti, che sembrano mantenere un sorriso gioviale e un po' malizioso sulle labbra, mentre si avvanza incerto e ondeggiante quasi per cercare un posto, che non può essere, come quello di un maestro d'orchestra, se non il posto centrale: Mons. Pini, non è qui? No; sono quasi trent'anni che è morto... Ma non c'è, là dietro, fra quelli che lo introducevano, un giovane dalla faccia pallida a triangolo, con quel suo pizzo all'ottocento, quello che improvvisava i canti, gli stornelli e le rime, così scintillante e così ermetico nei suoi giochi di parole, così fine e così fiero in ogni suo atteggiamento, quello del « Letto di Procuste? » Sì, è lui, Renzo De Sanctis; ma anche lui è morto; è stato la scintilla della Fuci dall'una all'altra guerra... E Righetti c'è? Come potrebbe mancare, lui che ha dato alla Fuci il suo volto sereno e forte, il suo animo pensoso e ardente, il suo cuore pieno di fervore religioso, di amicizia fraterna, di carità sociale? Anche lui, sono vent'anni che ci ha la-

sciati, sebbene la Fuci d'oggi, per molti aspetti, si possa ancor dire che sia la sua. E gli altri, quanti! A me parrebbe naturale vederli qui, studenti, professori, assistenti, gli amici del tempo mio, quanti! L'ultimo congresso della Fuci, a cui io partecipai, fu a Cagliari, nel '32. Rientrando oggi nelle file di un Congresso fucino, mi pare che il tempo non sia passato e che mi sia lecita l'illusione di cercare tra i vostri i cari volti di allora e non solo quelli che la pietà della morte subito richiama alla memoria, ma quelli ancora vivi altresì, che la fedeltà dell'amicizia vorrebbe presenti fra voi, e sono molti, moltissimi colleghi di quegli anni lontani, ora disseminati nei campi delle varie professioni, alcuni con una bella corona di figli intorno, alcuni saliti a posti di responsabilità e di comando in questo nostro Paese, che allora li aveva quasi forestieri. A tutti il mio ricordo: a tutti il mio saluto.

Questa visione dice una presenza spirituale, che vi so molto cara, anche se velata dal tempo; dice una tradizione coerente; dice un'identità viva della Fuci di oggi con quella di ieri. E dà a me la confidenza di potervi parlare, come un tempo, con semplicità più di amico che di maestro, anche se, come un tempo, gli argomenti da esporre sono gravi e oltrepassanti i limiti di un breve discorso. Caratteristica della Fuci è quella di misurarsi con



questioni di capitale importanza e di cercare il possesso delle verità essenziali.

E allora vediamo di comprenderci.

Dobbiamo parlare d'un argomento non nuovo, ma molto grave ed importante: gli universitari e la vita religiosa. Cercando di mettere in luce i termini del tema prefisso, esso prende proporzioni discretamente limitate e più accessibili a questa « prolusione » che non sarebbe stato, se i termini fossero quelli solenni: « Università e religione »; questi ci avrebbero obbligati ad una dissertazione estremamente ardua ed impegnativa, mentre invece, il titolo prefisso apre e circoscrive il campo non senza proiettarvi la luce dei concetti in questione, a un problema personale, pedagogico e concreto di cui tutti possiamo avere, più o meno, una sufficiente esperienza, e a cui tutti possiamo, volendo, dare una soddisfacente soluzione.

Qual è il rapporto tra lo studente e la sua religione? fra la vita universitaria e la vita religiosa? fra pensiero universitario e pensiero religioso? L'incalzare di queste domande ci porterebbe subito alla questione sempre ricorrente tra la fede e la scienza per spingerci ad altre più originali sui fenomeni moderni dell'ateismo filosofico e politico dei giorni nostri e della rinascita spiritualista della filosofia oggi più qualificata, come delle correnti vive che percorrono con brividi di primavera la vita religiosa del nostro tempo. Ma stiamo modestamente al tema e contentiamoci di qualche osservazione elementare sull'aspetto personale psicologico cioè, e morale, che esso presenta.

Difficoltà nella pratica

La prima osservazione è quella circa la difficoltà, che lo studente universitario sperimenta all'affacciarsi alla scuola superiore, nella

Questo testo che presentiamo per ricordare Paolo VI — e che per la gente della nostra generazione più di un semplice ricordo è una tappa nella scoperta di una figura della cui grandezza ci accorgiamo solo ora mentre ci avviciniamo ad una scelta di fede più matura — ci dà le ragioni di quel suo penseroso modo di essere, di quella sofferta attitudine meditativa, scambiata con affrettato semplicismo, per incertezza o impotenza. Le parole che leggiamo spiegano come la problematicità sempre presente nel

fedeltà e nella pratica della vita religiosa. E' un fatto che il periodo universitario, quello dei primi anni specialmente, rappresenta un momento di crisi spirituale. Lo domando a voi, matricole di oggi e di ieri; non è così? Il passaggio dalla Scuola media alla Scuola superiore non è soltanto un cambiamento di classe: è un cambiamento di spirito; non è soltanto l'allentarsi di una disciplina esteriore, è lo sciogliersi di una rete interiore. E' la conquista di una autonomia che rivendica la sua libertà verso ogni forma di costrizione. E siccome un qualche vincolo esteriore rimane, anzi una serie di nuovi rapporti sociali sta per crearsi, l'obbligazione interiore è tanto di più sacrificata: familiare, morale, religiosa che sia. L'io si pone. E avvenisse questa affermazione nella consapevolezza e nell'uso delle proprie facoltà spirituali, il dramma sarebbe ancora degno; ma di solito è un fiotto di spensieratezza che mette in piedi il giovane eroe; è un tacito permesso ai primi capricci della vivacità interiore, sentimento, istinto, passione, sogno, utopia, fantasia, goliardia insomma, che egli si concede; e parte, libero e solo.

E beato lui se un desiderio di ricerca, un proposito di conquista egli porta con sé. Una capacità di attenzione, un senso del reale, un'ansia di verità, un impegno di non mentire mai, una spinta ideale! E una coscienza di sé, gioiosa se volete, a questa prima rivelazione del sentirsi vivere, ma sincera nel confessare a se stesso l'affanno di una inestricabile intima confusione, d'una straripante, inutile ricchezza di mente e di cuore, d'una incoercibile tristezza che denuncia spietatamente una divorante insufficienza: ecco, l'amore, l'amore dell'amore, come dice Sant'Agostino (Cfr. *Confessioni*, II, 2; III, 1); ecco il romanticismo inesauribile della letteratura moderna; ecco l'angoscia dei nostri esistenzialisti,

manierati o sinceri che siano.

Sarebbero da considerare altre attitudini, due specialmente, che si possono manifestare in questa prima effusione della mentalità universitaria: il senso del reale e la capacità di preghiera; ma vi accenniamo in seguito. Qui conviene soffermarsi sul fatto che l'ingresso nella vita universitaria determina una crisi, forse un arresto, forse un crollo, della vita religiosa nello studente: la fede evidente o la fede sicura degli anni precedenti è messa in discussione dall'impiego dello spirito critico proprio della scuola universitaria; al Dio convenzionale della prima età, è difficile sostituire subito il Dio vivente della vera religione; e nella difficoltà del trapasso, molti soccombono, tutti faticano.

Il Guardini così descrive questo critico momento: « ... comincia una grande trasformazione. Il mondo della fanciullezza crolla. La giovane vita s'agita con forza. Il desiderio di vivere sale e si dispiega. Appare il sentimento dell'infinito. E, nello stesso si sveglia la critica delle strutture fra le quali si svolgeva dianzi la vita infantile, che sono ormai considerate puerili e ristrette. I rapporti immediati del mondo anteriore sono scomparsi, questa fusione degli esseri e delle cose non esiste più. Il giovane si trova con la sua vita interiore in faccia al mondo, cerca d'affermarsi di trovare un punto d'appoggio in se stesso, di ampliare la sua sfera d'esistenza. E ciò s'esprime anche con la critica; e questa diventa tanto più ombrosa quanto la giovane esistenza è ancora poco sicura di sé. Il giovane ha il senso dello spirituale e della sua dignità, della responsabilità ch'egli ha a tale riguardo... E' così che comincia il combattimento, di cui Dio è la posta e che ha per scopo una rappresentazione di Dio tale che il giovane possa credervi fermamente... Egli cerca, il più spesso inconsciamente un'altra sostanza e un'altra nor-

pensiero di Montini non riguardasse le verità fondamentali della fede, né fosse un frutto del dubbio sviluppato dal pensiero moderno, seppure di questo dubbio costituisse un'indiretta conseguenza in quanto vissuto in tutta la sua drammatica angoscia, tutta la sua disperazione, come un appello ai cristiani, una provocazione per verificarne la fede. La preoccupazione continuamente ripetuta, in cui consiste tutta la forza del messaggio montiniano, è il rapporto con il mondo moderno, con la sua cultura; l'intuizione di fondo è che il

ma per l'idea di Dio» («*Il Dio vivente*», I).

L'osservazione si documenta da una simultaneità di crisi analoghe nella gioventù moderna, che allarga il fenomeno ad impressionanti proporzioni ed a forme di diverso carattere. La defezione dalla pratica religiosa, e spesso dalla fede religiosa, è un fenomeno che investe anche altre categorie di giovani che non gli studenti; gli operai ad esempio, i professionisti anche. La sociologia religiosa registra, a questo riguardo, dati negativi impressionanti, che costituiscono una delle più pungenti sollecitudini del ministero pastorale (cfr. *La Foi des jeunes*, FMJFC, 1952 — Chelini, *Signes d. T.*, fév. 1959 — Brien, *La France va-t-elle...* p. 67 ss.).

Indifferenza dell'Università alla religione

Ma contentiamoci ora di accennare ai motivi specifici della crisi religiosa universitaria. Ne possiamo rilevare uno esteriore, che sembra senza importanza, e ha invece il suo

idea of a University, p. 20). Cento argomenti tentarono di giustificare questa soppressione: e non è questo il momento di sollevare tale problema; ma il fatto è che un fenomeno dell'importanza storica, spirituale, giuridica, morale, filosofica, etnica della religione cattolica non è creduto degno di interesse specifico e diretto per la scuola superiore. Dio, Gesù Cristo, la Bibbia, la Chiesa, la santità, la preghiera non sarebbero realtà degne di studio se non forse in funzione d'altri argomenti. Se lo fossero, si dice, non all'Università; se impegnano la vita, tanto peggio, non devono impegnare la cultura. Se nella cultura, si aggiunge, resta così un vuoto immenso, non importa; riempiamo di scienza e di pensiero profano il vuoto lasciato nella grande costruzione dello scibile umano. L'Università nostra si professa indifferente, agnostica, piuttosto contraria, se volete, per dirsi libera e neutra: i problemi religiosi non esistono per essa; o esistono. «Se l'Università come vuole il suo nome, intende insegnare ogni ramo

rito della cultura universitaria.

Il quale spirito per sé, merita davvero tutto il nostro rispetto. Esso comporta l'invito sistematico dello studente a giudicare della validità originaria di ciò che gli è insegnato. L'insegnamento universitario conduce l'allievo alle fonti della verità. Il professore più autorevole è quello che meno esercita l'argomento d'autorità; è il maestro che pone fine alla sua funzione di intermediario tra l'alunno e la materia insegnata. Questa si pone da sé ormai allo spirito di quello; l'allenamento è finito; l'emancipazione è lo scopo dell'ultima scuola. Ora è chiaro che lo spirito universitario viene a confondersi con lo spirito critico; e lo spirito critico assume le forme e le misure di chi lo esercita; una sola forza lo sostiene, ed è l'evidenza, e dove l'evidenza non riesce a dare le lucidità, che consentono allo spirito di credersi padrone dell'oggetto studiato, il confine del sapere è segnato: tutto ciò che è al di là dell'evidenza è abbandonato, è respinto, è irreali. Così che l'universo verrebbe a prendere le proporzioni rispettabilissime, ma non sconfinare del cervello di una buona matricola, se il sistema dovesse essere applicato con logica integrale. La religione, regno del mistero, patria dell'infinito, governata dal dogma, cioè da un insegnamento fondato sull'autorità, non ha posto nel campo della cultura universitaria. Il dubbio metodico su cui essa si fonda, sempre auspicato maestro Descartes, l'ha divorata. Se non che non si è badato se i criteri dell'evidenza erano ben controllati; se erano oggettivi, o semplicemente soggettivi, se i presupposti di un dato impiego della ragione erano veramente razionali, se l'equazione evidenza e verità sia davvero sostenibile, e se finalmente sia proprio illegittimo un insegnamento che ancora si fonda su l'autorità di un Maestro, d'un genio, d'un veggente, d'un esperto, cioè, se credere sia, in ogni caso, un atto irragionevole.



influsso sull'anima studentesca. Nell'università italiana (salvo, beninteso, nella Università Cattolica di Milano), non si insegna più la religione. Furono abolite, come si sa, le facoltà teologiche; si potrebbe qui ricordare il sileogismo del Newman: di conoscenza, perché sopprimere la conoscenza della teologia?» (A

no per farne una classifica estrinseca e tutt'altro che positiva. E' chiaro che lo studente avverte istintivamente questa svalutazione. Un complesso d'inferiorità opprime il credente nelle aule universitarie. Il rispetto umano, questa comune virtù verso le proprie sacrosante opinioni, diventa qui rispetto allo spi-

Era questo il dramma caratteristico che impegnava ieri, e che per certi suoi fattori permanenti impegna tutt'ora, la vita religiosa nell'agone universitario.

Mentalità scientifica e religione

Ma oggi il dramma in alcuni settori e in alcune sue espressioni si è fatto più radicale, più impressionante. Basta osservare il processo della mentalità scientifica per notare che essa non si contenta più d'essere agnostica rispetto ai problemi supremi dell'Essere, essa diventa totalitaria ed esclusiva; essa erige a scopo del sapere il metodo del suo sapere, ch'è metodo che prescinde dalla conoscenza metafisica della realtà; spegne nelle sue radici il bisogno di Dio, per limitare il campo dell'esplorazione conoscitiva al mondo della natura, di cui crede di attingere ormai l'intima costituzione e di dominarla; le basta l'intelligibilità del mondo, la visione univoca delle cose, nella quale la speculazione filosofica non ha ragion d'essere, se non per piegare i suoi principi a quelli della speculazione matematico-sperimentale, e nella quale la religione appare come intrusa e assolutamente inutile.

E siccome l'istanza speculativa delle intime ragioni dell'essere non cessa di pulsare alla porta del laboratorio fisico-tecnico dello scienziato, frettoloso di convertire le sue scoperte in strumenti utilitari e conquistatori del mondo naturale ed umano, egli perde la pazienza e si chiama ateo, anzi contro Dio; e crede così di compiere atto di coraggio intellettuale e di esprimere la forza necessaria per avocare alla scienza ed a sé la responsabilità delle sorti del mondo. Lo scientismo rinasce più forte di ieri e più sicuro di sé. La religione non rappresenta per esso più alcun interesse ed i seguaci di questo scientismo affermano che bisogna lavora-



re per toglierle ormai l'importanza, che ancora masse arretrate le attribuiscono.

La razionalità così negativa e così sostenuta dai progressi del sapere scientifico scuote profondamente il nostro sistema dottrinale, ma non certo per farlo crollare, si bene per rinsaldarlo sui suoi fondamenti, che nell'urto di questa massiccia opposizione insistono tanto di più sul loro invincibile realismo, sia metafisico che storico, profittando anzi della terribile scossa per spogliarsi dell'intonaco contingente di cui sono stati rivestiti, cioè delle forme concettuali e pratiche che li hanno, più o meno fedelmente, rappresentati. L'ateismo, è stato detto, può avere una funzione purificatrice, in quanto obbliga a dare di Dio un'idea più esatta, cioè più alta, più trascendente, più pura e più vera. « Si sa, scriveva il P. Serpillanges, che la scienza ha detronizzato il dio sole, il dio nube, il dragone che produce le eclissi e tutto ciò che rassomiglia a gingilli religiosi. Essa ha messo da parte gli operatori di guarigione medianici incantissimo, i fattucchieri, gli oracoli; essa ha contribuito ad epurare il sentimento religioso anche in mezzo delle folle cristiane, e dobbiamo esserle grati » (cfr. *Lacroix, Le sens de l'athéisme moderne*, 20). Se l'irreligiosità di cui è pervaso il mondo contemporaneo, e che si arma di pensiero scientifico nelle nostre università, valesse a dare al nostro sentimento religioso, alla nostra pietà religiosa un più forte e sempre operante concetto della trascendenza e dell'ineffabilità del Dio che amiamo e che adoriamo, avremmo tratto non piccolo vantaggio dal presente dramma spirituale, e avremmo meglio capito una ripetuta ma forse non abbastanza ricordata lezione dei grandi maestri della teologia e della mistica, i quali, più esperti e più forti di noi nella certezza del Dio vivente, sono i pri-

mi, dopo la Bibbia, a ricordarci la insufficienza e la fallacia perfino delle nostre rappresentazioni del divino (contro le quali infierisce l'ateismo scientifico, credendo di vulnerare il divino stesso), e a richiamarci, pur nella sicurezza dell'invincibile affermazione del Dio Sommo, del Dio Unico, del Dio Necessario, del Dio Assoluto, del Dio Vivo, all'umiltà della nostra conoscenza di Lui, una conoscenza per analogia, una conoscenza che, per affermare ciò che Dio è, nega ciò che non è. Citiamo un Dottore per tutti, quello forse più avversato per la impressione che dà, a chi poco lo conosce, di tutto sapere, sulla divinità, S. Tommaso: « In questa vita, egli scrive, conosciamo Iddio tanto più perfettamente, quanto meglio comprendiamo che Egli trascende tutto ciò che col nostro intelletto possiamo capire... » (S. Tommaso, II, II, 8, 7).

L'abisso ateo

Non dovremmo perciò troppo spaventarci dell'ateismo invadente, se esso provocasse nel mondo religioso una più genuina espressione delle verità e dei valori che gli sono propri. L'assillo dell'essenzialità, dell'autenticità, della sincerità religiosa dovrebbe essere la nostra difesa contro una negazione religiosa fatta potente dalla spociosità dei metodi scientifici e dalla sua divulgazione nella società, la quale sui risultati scientifici fonda la sua organizzazione e la sua prosperità.

Ma la negazione è abisso, e la scienza non vi fa riparo per una gioventù, che, dalle tragiche esperienze sofferte o temute della guerra scientifica, già troppo sa come essa non sia la salvezza del mondo; per una gioventù che dall'insoddisfazione spirituale, derivante proprio dall'estraneità e dall'impersonalità e dal determinismo e dalla aridità delle leggi e degli studi scientifici è spinta a forme larvate o pa-

messaggio cristiano non può mai fare a meno di incarnarsi in una società e per questo è continuamente chiamato ad essere all'altezza dei propri tempi, nella consapevolezza più piena di problemi, difficoltà e dolori che agitano gli uomini. « La religione cattolica non è oscurantista », essa non va contro la razionalità umana, ma con questa si integra negli aspetti intellettuali che pure possiede; la capacità di comunicare un senso alla vita non è né irrazionale né fideista, al contrario va proprio nella direzione dell'umanità della



lesi di disperazione, di angoscia, di assurdo, di nichilismo, di follie estremiste, o di sfrontati opportunismi.

Il patrimonio di razionalità, di onestà, di equilibrio, di rispetto sociale, di senso del dovere, di patriottismo, di valori umani positivi, in una parola che aveva nella concezione religiosa e cristiana del mondo e della vita, la sua derivazione principale, il suo involucro protettore, il suo termine di confronto e di misura, si è oggi pressoché consumato, e si va esaurendo, proprio perché quella concezione religiosa e cristiana è non solo dimenticata, ma gradualmente abbandonata e sempre più impugnata.

Che cosa è nell'animo della gioventù che da quella concezione religiosa e cristiana non deriva più la propria norma di vita?

V'è bisogno di documenti, quando la letteratura e lo spettacolo, in grandissima parte, nelle sciagurate espressioni dei suoi premi e delle sue edizioni *best-seller* ce ne offre a nostra sazietà e a nostra confusione? Per fortuna queste espressioni non sono lo specchio fedele ed integrale della vita giovanile moderna. C'è di meglio, grazie a Dio. Vi è tuttora nella nostra gioventù, nella studentesca in ispecie, una riserva di salute mentale e fisica, una nobiltà di pensiero e di senso morale, una capacità di ideale, di entusiasmo e di eroismo, una pura vena di arte, di canto, di sogno, un'esigenza di amore vero, di virtù vera, di bellezza vera, un segreto di bontà, di generosità, di preghiera e di fedeltà cristiana, che dicono che la vita è questa, che l'Italia non è un popolo imbecille ed avvilito da un marxismo materialista e straniero o sedotto dagli idoli del denaro e del piacere, che la scuola italiana è tuttora grande palestra di idee lucide e forti e di vigore umano superiore, e che la Fuci ancora fermenta come un pugno di lievito la massa...

Ma quei documenti sono degli indici altrettanto sconcertanti, quanto istruttivi; riflettono realtà parziali ed infeliciissime, ma realtà, di cui tutti abbiamo qualche dolorosa esperienza; e dicono dove si va; sono tristi presagi, che ci consentono di fare un bilancio se non consuntivo, per nostra fortuna, preventivo almeno e premonitore. Tentiamo uno schema sintetico.

Le vie della gioventù d'oggi

Un pensatore ed educatore nostro, P. Bevilacqua, con meravigliosa freschezza, sintetizza così «le vie della Gioventù, oggi: 1) o la catarsi esistenzialista: tabula rasa di tutti i valori e tradizioni ricevute in nome di un assoluto di libertà; in realtà non può portare che all'assolutismo, o all'anarchia; 2) o condurre (come fa la maggior parte dei giovani) una vita lacerata tra una libertà di pensiero che simpatizza con tutte le demolizioni, ed un'ansia di sicurezza pratica, di installarsi in tutte le poltrone che il mondo attuale offre in ogni sua struttura; 3) ovvero l'approfondimento cristiano, misticismo esigente che si immette in tutti i grandi movimenti di rinnovamento religioso».

Quanto al primo punto, e cioè a quello relativo allo sfacelo di ogni costruzione ideologica, lo zelo anticonformista ad ogni sistema filosofico, ad ogni convenzione mentale, ad ogni giudizio corrente, valgono alcune citazioni, che lumeggiano situazioni conosciute dalla vita universitaria.

Scrivono Paul Van den Boch:

«Mondo tabula rasa — tutte le ideologie erano crollate. Ci avevano parlato di una verità assoluta: diamante che non si poteva né spezzare, né sfregiare. La serenità del cielo non ha nessun rapporto con il tumulto del reale. L'uomo greco era attratto dalle altezze, noi siamo simili al corridore che brusca-

mente interrotto nel suo slancio si copre di ridicolo. Noi abbiamo smarrito quella perfezione alla quale secondo Platone le cose erano destinate e sulla quale si modellavano. Non abbiamo più modelli. Stanchezza, orrore delle discussioni che non valgono a provare se non che tutto si può provare. Il mondo delle idee essendosi rivelato illusorio, le nostre idee sono come valori fiduciari che un giorno si sono trovati scoperti. Tutto è parola vuota, quindi sfiducia ed odio della parola. Nessuna verità è incontestabile!» (*Les enfants de l'absurde* - Edizione Table Ronde).

Scrivono lo Herzen: «Voi siete degli ipocriti, noi dei cinici — voi parlavate da moralisti, noi parliamo da uomini della strada — voi eravate educati con i superiori, noi siamo grossolani con tutti, voi salutavate rispettosamente senza provare il minimo rispetto, noi urtiamo tutti senza scusarci con nessuno» (*Preuves* 4-58, pagina 15).

E con le testimonianze sulla vita possiamo addurre una sulla rovina delle costruzioni ideologiche nella nostra scuola, a cominciare dalla più conclamata, l'idealismo; rovina operata e portata ad estreme, irreparabili conseguenze da un discepolo illustre di quella filosofia, riflessa in celebri epigoni nei campi politici contrastanti, quello fascista e quello liberale. Dice di Ugo Spirito il prof. Marino Gentile, dell'Università di Padova:

«...Rammentavo la simpatia con cui da molte parti si è guardato all'accentuazione dell'aspetto problematico che prese nella filosofia di Ugo Spirito il nome di problematicismo, e ricordavo anche le ragioni storiche che spiegavano questa simpatia. Il fatto che colui, il quale era stato in un certo senso il continuatore della filosofia di Giovanni Gentile, venisse a indicare come il compito più urgente nella filosofia, quello di mettere in discussione l'attualismo del maestro, e, attraverso l'attualismo, l'idealismo in genere, e attraverso l'ideali-



smo tutta la filosofia moderna, era naturale che un'atteggiamento di questo genere fosse considerato con particolare simpatia, da chi voleva rompere il muro, che per troppo tempo aveva impedito, sia in Italia, sia fuori d'Italia, l'affermazione di una genuina filosofia spiritualista e trascendentistica. Che cosa è rimasto, dunque, di quella simpatia per il problematicismo? Possiamo dirlo tranquillamente: quel momento della cultura filosofica italiana è passato. E' passato, perché, per quanto grandi fossero le speranze, è risultato chiaro che Ugo Spirito non era andato più in là del problematicismo situazionale, come lui stesso definisce la sua filosofia; problematicità, non è apertura di nuovi orizzonti, ma è una rigorosa e squallida chiusura in un atteggiamento antimetafisico. Problematicismo allora non vuol dire possibilità di allargare l'ambito della ricerca ma anzi un atteggiamento di chiusura più esclusiva » (*Ragguaglio*, 1958, 77 ss.).

Armonia fra religione e vita intellettuale

In questo smarrimento ideale, l'ateismo trova il suo terreno di cultura; l'immanenza rimane il rifugio del pensiero, l'esaltazione dell'uomo prende il posto del culto di Dio; ed un umanesimo gonfio della negazione di Dio non può portare che alla tremenda alternativa dell'assolutismo politico da un lato e allo scetticismo morale dall'altro. Riasumendo un lucido studio di Jean Lacroix sul significato dell'ateismo moderno, Etienne Borne conclude esattamente: « La verità... dell'ateismo moderno si chiama totalitarismo da una parte, anarchismo dall'altra » (*Signes du temps*, Juin 1959, 16).

Su l'altra via, quella larga e comoda, del disinteresse per ogni problema dell'essere e dello spirito, e dell'interesse per ogni fortuna economica, professionale, sociale, sa-

persona, scoprendo in essa, nei suoi gesti e nelle sue creazioni, le tracce della verità. La sofferenza e la fragilità che Giovanni Battista Montini ispirava non derivano che dalla consapevolezza di questo enorme compito rimesso alle forze dei cristiani, e dall'avvertire tutta la responsabilità che richiede l'essere fedeli al senso del reale e allo stesso tempo non perdere la capacità di preghiera. E l'ansia di verità, la ricerca di una sintesi di vita di fede e vita intellettuale, sono destinate, si sa, a gettarci di continuo in crisi,

rebbe pure da dire; ma è nota. Essa è percorsa da troppi vostri colleghi perché abbia bisogno di essere documentata. L'esperienza la documenta e la insinua sul sentiero d'ognuno. Sembra aristocratica, perché spregiudicata; sembra coraggiosa, perché frettolosa; sembra realista perché pratica. Ma in realtà devia dal vero cammino, perché si apre da una rinuncia al pensiero, da una diversione dalla logica della verità e dall'impegno di un cristianesimo autentico. In realtà cerca di evitare lo sforzo dello spirito, limitandosi allo sforzo che rende denari, posti, carriere, comodità, e forse anche lusso e piacere. In realtà non è del tutto pratica, se fa più degli avidi e dei gaudenti, che dei contenti; più degli annoiati alla vita che dei soddisfatti, più degli egoisti, che degli uomini buoni.

Ma noi ci siamo soffermati sui contrasti che la vita universitaria può sollevare alla vita religiosa dello studente; lo esigevo uno stato di fatto che sembra interpretare le ragioni più significative della cultura e le correnti conquistatrici del pensiero e della vita. Non è però questo il quadro completo, perché il mondo universitario presenta altri fenomeni, il vostro specialmente, che non è più secondario e trascurabile per la nostra scuola superiore, e che dovunque si afferma palese sintomi e offre documenti di pensiero e di vita ben differenti ed assai promettenti per l'avvenire del nostro paese.

Potremmo infatti partire, in questa sommaria considerazione da un altro stato di fatto: dove la vita cattolica viene a contatto con l'istituto universitario, né l'una mortifica l'altro, né si ignorano a vicenda per amore di pacifica convivenza. Si direbbe anzi che una profonda simpatia avvicini questi due aspetti della vita, la religione ed il pensiero, la preghiera e lo studio, il culto di Dio e l'ammirazione del mondo, la teologia e la scienza, la razionalità della fede e la razionalità dello scibile umano. La reli-

gione cattolica non è per nulla oscurantista. Si avrà qualche fatica, se volete, a classificare i beni economici nell'ambito della spiritualità cristiana; ma non si ha alcuna fatica ad introdurre nella spiritualità cristiana stessa i valori intellettuali e scientifici.

Anzi questa è proprio una delle caratteristiche della pedagogia futura, della vostra educazione universitaria e della vostra mentalità cattolica: la fusione, la simbiosi, della vita religiosa con la vita universitaria. Vi sono universitari, dicevamo, che avvertono un'opposizione tra le due vite; altri restano dubbiosi e incapaci di formulare esattamente le loro rispettive posizioni e tirano avanti infinitamente con incertezze, incoerenze, intermitenze, compromessi, che non onorano né l'una né l'altra di queste due espressioni spirituali; altri ancora le seguono e le professano entrambe con sincera aderenza, ma tenendole separate, come due momenti incommunicabili dello spirito, con adesione fideista alla religione, o di pura esperienza, o esistenzialista, come oggi si dice, e con scarsa fiducia nella stessa razionalità della scienza; ed altri invece, e siete voi, sanno distinguere i due ordini di conoscenze, per coordinarli in uno stesso culto alla verità, in una stessa suprema visione della realtà.

Questo, io penso, è fenomeno d'altissimo valore che dovrebbe costituire non solo la vostra fonte spirituale, ma oggetto altresì di riflessione, di ammirazione, di speranza per quanti studiano e promuovono i più significativi coefficienti della cultura scolasticamente organizzata.

Fiducia nella ragione

Che cosa dà infatti la vita religiosa allo studio universitario e che cosa lo studio universitario alla vita religiosa? Tema immenso, che è appunto l'argomento del presente congresso. Ma possiamo qui contentarci di osservare che la reli-

rimettendo in discussione certezze ritenute definitivamente acquisite; per ciò ad un uomo di fede non può essere dato di assumere mai toni di trionfo. Quel viso sereno eppure segnato da un'inquietudine riflessiva ci ricorda come il destino del cristiano sia quello di chi sa dell'esistenza della verità ed è certo della propria salvezza, ma nello stesso tempo deve agire come se non lo sapesse, perché verità e salvezza devono essere riscoperte nella storia di tutti i giorni, per quanto questo significhi farsi carico anche della sofferenza e del dolore.

gione porta nel campo scientifico, innanzitutto e soprattutto, la fiducia; la fiducia cioè nella possibilità sia soggettiva che oggettiva, del sapere, di quel sapere che sarà sempre suscettibile di sviluppi e di progressi ed avrà sempre per ciò un aspetto problematico, ma che in ogni grado della sua onesta formulazione dà la certezza, dà il gusto della verità (« gaudium de veritate », tenete a mente questa parola di S. Agostino). La religione, cioè l'adorazione di Dio, è il faro centrale che illumina tutta la stanza dello scibile umano; la conoscibilità delle cose deriva dal pensiero divino che in esse si riflette. Ricordate l'affermazione di Einstein: « Senza la fiducia nell'intima armonia del nostro mondo non potrebbe esservi scienza ». E questa fiducia, la nostra religione la infonde per l'impiego che essa fa delle facoltà spirituali dell'uomo, dell'intelligenza dapprima, ch'essa ritiene valida cominciando dal suo comune esercizio, dal primo gradino della sua ascensione alla verità, il quale si chiama il « buon senso », fino a suo più arduo cammino dell'astrazione e del discorso, che, la porta alla conquista metafisica dell'essere e delle sue cause, fino ancora alle soglie del mondo immateriale e puramente intelligibile. La religione difende la ragione; è di natura sua intellettuale; è amica della filosofia, del pensiero cioè disciplinato dalle sue stesse leggi interiori; esige questa prima e comune onestà, dell'impiego non artefatto, non capriccioso, non debilitato della mente, ma sano, lucido, perseverante, generoso. Ama e benedice lo studio; e fa degli studenti i suoi discepoli prediletti. Per questo esiste una FUCI; per questo la Chiesa apre scuole e università, scrive libri e si chiama Maestra. Ed è notevole, è grande che nella disistima generale per la validità del pensiero umano, nello scetticismo sconcertante e discordante delle teorie moderne sulla ragione sia la Chiesa a

rivendicare all'uomo la sua regale e prodigiosa capacità di ben conoscere e di ben ragionare.

Maestra poi, a vero dire, si chiama la Chiesa piuttosto per l'aspetto oggettivo della conoscenza, per ciò che insegna, per le verità che custodisce, interpreta, professa ed espone; ed anche per questo aspetto essa dà al pensiero energia e fiducia. Dovremo forse ricordare, ancora una volta che la nostra religione, appunto perché è il regno della luce e della verità, non ammette contrasti irrisolvibili fra ciò che la fede ci insegna e la scienza ci offre come provato e sicuro? Vi potranno essere difficoltà certamente, fra questi due ordini di verità, e perciò necessità di studio, di prudenza, di attesa: ma dove, nel mondo del sapere non esistono difficoltà? E non è proprio questa relativa drammaticità del sapere, il superamento cioè delle difficoltà, ciò che costituisce il suo merito maggiore, e, se volete, il suo interesse più grande, la sua dialettica più virtuosa?

E' questione nota, che richiama ad altra in cui la funzione della vita religiosa nell'educazione universitaria si manifesta più facilmente benefica. La religione è sintesi. Il professor Danusso, nome celebre e caro del Politecnico milanese, e tanto noto e venerato nel campo nostro, saggiamente ammonisce: « Occorre ridare alla cultura il senso dell'universale; e questo va detto particolarmente per le scienze tecniche, chiamate ad interferire con le scienze morali per il progresso umano. Anche esse devono vivere in luce di poesia; di quella poesia fattiva, secondo la etimologia greca che rintraccia in ogni espressione della natura l'impronta del Creatore » (*Istr. tecn. e prof.* - I. 1959).

Universalità e unità della cultura

Perciò la religione induce all'universalità e all'unità del sapere. Mentre la nostra scuola e precisamen-

te per il suo indirizzo scientifico è portata alla specializzazione e perciò alla conoscenza parziale, e genera facilmente l'illusione di poter ridurre il giudizio su tutti i settori del sapere e della vita nella visuale d'una conoscenza approfondita ma ristretta, e di fare inavvertitamente, ma fatalmente, di una scienza particolare una filosofia generale, la vita religiosa quando accompagna sapientemente e serenamente lo studente e lo studioso, che si immergono nell'assorbente e soddisfacente profondità della conoscenza specializzata, tiene aperto e disteso il cielo della realtà totale, dell'ordine complesso e gerarchico delle varie discipline, dei principi filosofici assoluti e universali, della possibile collaborazione delle varie forme di studio (ricordate l'idea luminosa del Gratry circa la scienza comparata?), e indirizza l'enciclopedia dello scibile umano a quell'armonia, a quell'intrinseca simpatia delle sue parti, a quella maestosa bellezza d'insieme, che i maestri medioevali designavano con una parola scolastica di superbo valore, la « Summa », e che dava alla « Università degli studi » nome non vano, pretesa non folle di far convergere il sapere, quanto più vasto e ramificato e profondo esso fosse, verso una superiore, celestiale unità.

Si può dire di più. La religione è stimolante. Essa immette nello spirito una duplice carica di luce e di mistero, di possesso e di desiderio, di pace e di speranza, che tranquillo più non può stare. E appunto due stimoli specialmente sentirete nascere dalla vita religiosa professata con animo universitario, voglio dire sensibilizzata dai problemi che agitano il pensiero dell'Università; lo stimolo realistico e lo stimolo spirituale. Oggi poi hanno particolare attualità. Il bisogno della metafisica, e il bisogno della preghiera. La religione sveglia nello spirito l'ansia dell'Essere e dà gravità e grandezza senza pari ai problemi che lo riguardano. Pensa-



re, sapere sono atti estremamente seri, perché sono responsabili di fronte all'Oggetto infinito che li rende possibili, che li provoca, che li aspetta all'incontro vitale della Verità. Sentite Guardini: «Solo attingendo il reale, la nostra vita può rinnovarsi. Solo rifacendoci all'infinità dell'essere, la nostra civiltà può ringiovanire. Fino a tanto però che non ci poniamo dinnanzi al reale, alle cose, all'anima; fino a tanto che non ne percepiamo l'urto, donde ha mai da scaturire la realtà nuova? Sorgono nuove parole, godono per breve tempo una parvenza di vita, finché le avvolge il fascino della loro origine; ma presto sono ridotte ad un paio di luoghi comuni e nulla più... Il significato più profondo del movimento giovanile in quanto è movimento e non mera organizzazione, sta appunto in questo: nella sua volontà protesa al reale» (*I Santi Segni* 17-18).

E dal reale allo spirituale il passo è breve e diretto. Sentite Carlini: «Nessun uomo vive di pura ragione; la vita non si vive senza una fede: ossia se al lavoro della riflessione critica non si accompagna lo slancio della vita interiore» (*Le ragioni della Fede*, 1958, pag. 28).

Pregheiera e coerenza dell'azione

La preghiera diventa l'atto più profondo, più cosciente, più bello dello spirito. Non più alla ricerca delle verità che servono, ma del servizio alla verità, la mente chiama in aiuto dell'attività razionale, giunta al limite della sua potenza,

le altre facoltà dello spirito, e primo l'amore, che lancia nell'immensità del mistero il suo grido.

Qui, signori, avviene un prodigio. Il prodigio che tutti conosciamo, ma che non cessa di essere tale. Non l'eco del mio grido ritorna all'animo sospeso, ma una Voce, una Voce viva, profonda come l'abisso dell'Universo, e soave come quella di un Amico, che eternamente aspettava questo istante ineffabile; la religione è colloquio. Che dirò: nell'incontro meraviglioso? A tutte le forze dell'espressione io farò appello, a tutte le arti capaci di cogliere qualche accento della voce arcana dell'Infinito vivente e capace di portare a lui l'espressione saliente dell'animo. Le arti diventano il manto dello spirito e celebrano in bellezza l'incontro dell'uomo con Dio.

Vi è di più. La religione è uno scambio di offerte, un «ammirabile commercio», come ci fa esclamare la liturgia del Natale. E' un atto vivo, è una comunione. Questo è vero per il cattolicesimo, che è la religione valida e autentica. Non è il momento di darne le prove, ma di valutarne la realtà. Uno scambio fra chi ha tutti i doveri, l'uomo, e chi ha tutti i diritti, Dio, potrebbe essere soverchiante nel sacrificio d'ogni nostra cosa per lui; e invece si compie in amore. La religione è amore. Un Amore infinito che si riversa con grazia unilaterale, sull'uomo felicissimo, che fa quanto può per accoglierlo; miserrimo, chi lo rifiuta; e ciò che avviene in questo incontro non è neppure qui il momento di dire.

Salvo una cosa, che interessa al sommo la vita universitaria: Dio si fa ospite dello spirito umano; vi alita dentro, vi crea una vita interiore nuova, vi infonde virtù e doni nuovi, vi modella una psicologia nuova, dove la sapienza, sintesi di luce e di amore, vi ha posto preminente.

Studenti, vorrei concludere, vivete in grazia di Dio, siate cultori dello Spirito Santo, onorate Maria,

Sede della Sapienza, e poi ascoltate la voce del Maestro interiore; sentite l'impulso che egli dà alle vostre facoltà, avvertite la Sua rivelazione del senso della vita, della nostra singola vita. La religione è evocatrice; e nessuno, io credo, è come lo studente universitario meglio predisposto a sentirne il fascino che non inganna, a darvi risposta che non ha misura.

La vita religiosa e la vita universitaria si fondono. Segnano entrambi e segnano insieme un punto vertice della breve storia d'una esistenza umana. Ma nè l'una nè l'altra, nè tanto meno insieme sono sotto ogni aspetto fine a se stesse. Un dinamismo, un movimento un amore le spinge verso un fine sociale. Sono preparazione, sono promessa. Sono per un domani. Sono responsabilità. Mirano ad una professione, ad una testimonianza, ad un servizio. Mirano al nostro prossimo. Mirano alla carità.

Io so che la FUCI ha sempre coltivato questo pensiero terminale della vita universitaria cattolica, e che ha dato al nostro Paese e alla Chiesa ottimi risultati, anche a questo riguardo. Ma vorrei che questo pensiero si rinvigorisse e diventasse proposito, e segnasse il traguardo di questo Congresso. Non sarebbe autentica, non sarebbe felice la vostra esperienza di studenti credenti se non fosse rivolta intenzionalmente e risolutamente all'affermazione positiva dei principi che hanno così informato la vostra vita accademica. Occorre arrivare ad un'espressione militante e sociale del vostro cattolicesimo. In un mondo tormentato e diviso, in un mondo attraversato da formidabili forze spietatamente coerenti e corrosive, occorre non solo pensare e vivere rettamente, ma urge militare fortemente. Deve essere il vostro rinnovato programma.

Questo vi dice il vostro antico Assistente; e questo, se volete, ora vi ripete con voce di Cardinale e di Vescovo.

Card. G. B. Montini

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 15 settembre 1979

RICERCA

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppino Monni. Condirettore: Marino Cattella. Redazione: Teresa Bartolomei, Eugenio Gaiotti, Pietro Giordano, Gianluca Salvatori, 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.