

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIII - 15 Ottobre 1967 - N. 19

Direttore: Marcello Reynaud - Condirettore: Gino Giraldi. Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 4-d, 00193 Roma (Telefoni: 655.621 - 561.948). C.C. post. n. 1/11870. Spedizione in abbonamento postale Gruppo II - « Nova A.G.E.P. », Via Giustiniani 15 - 00186 Roma - Abbonamento semplice L. 1.000, speciale L. 850, estero L. 1.300, un numero L. 50, arretrato L. 80. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Il fondo, con una attenta meditazione mette in luce l'importanza e il significato che il Sinodo dei Vescovi ha nella vita post-conciliare della Chiesa, mentre a pagina 2 un articolo ne illustra il valore rifacendosi alle due recenti allocuzioni di Paolo VI. Si inizia da questo numero una serie di articoli sul problema della crisi delle ideologie, il prof. Rigobello a pag. 3 chiarisce il significato d'ideologia sotto il profilo storico-filosofico. Le pagine 6-7 sono dedicate a una sintesi delle conclusioni della settimana di teologia svolta quest'anno. Un breve commento a pag. 8 sul convegno « coscienza cristiana e problema sud-tirolese ». Si riprende, dopo la pausa del congresso, lo studio sui rapporti fra teologia e cultura in Italia, a pag. 9. Il servizio fotografico è dedicato al convegno delle Facoltà tenuto lo scorso anno.

Cos'è una scelta di civiltà

La recente polemica sul ruolo dei patti militari nel mondo d'oggi ci muove a fare alcune considerazioni, in particolare sull'affermazione di quanti definiscono tali patti « scelte di civiltà », destando in noi serie perplessità.

Che i patti militari significhino scelte di civiltà lo sostiene chi pone l'equazione: pace uguale equilibrio. Equilibrio di forze (militari ovviamente), e quindi necessità di integrarsi in organizzazioni militari « difensive » (contrapposte ad altre organizzazioni militari, anche esse « difensive »: quali patti militari non sono stati detti « difensivi »!).

E' questa la logica del « si vis pacem para bellum » o, in termini moderni, (ma la sostanza è la stessa), dell'equilibrio; che è stato anche definito equilibrio del terrore. E' la logica che evita, anzi rinvia la guerra, che però non costruisce la pace.

E' una logica accettata da millenni.

Si può chiamare « scelta di civiltà », quella che garantisce il permanere e il progredire della civiltà, cioè l'ordinato sviluppo della persona e dei popoli. E' la pace, secondo noi, il comune elemento di ogni scelta di civiltà; la guerra, al contrario, lungi dal garantire la civiltà ne assicurerebbe la distruzione; ed essa stessa, nel momento in cui esplode, si manifesta in attività, in modi nient'affatto civili; non è necessario risalire molto a lungo nella storia: basta ricordare l'ultimo conflitto mondiale per poter rilevare come sempre le popolazioni civili (quelle inermi) siano state le più duramente colpite; o, più immediatamente vicino, il conflitto nel Vietnam, dove ogni giorno sappiamo di donne, bambini, civili colpiti da bombardamenti o da attentati. Sempre ad ogni guerra si è accompagnato il saccheggio, la violenza, in ogni senso intesa, diretta contro le popolazioni civili.

I giovani dal dopoguerra in poi hanno preso coscienza che l'equilibrio, il rischio calcolato non sono fondamenta stabili per costruire la pace.

La pace non è la mancanza di guerra: essa è un concetto positivo e un obiettivo da perseguire con l'affermazione di valori quali la giustizia, sia nello stato che fra gli stati; con la cooperazione, anche sul piano internazionale, di tutti i popoli per raggiungere il bene comune (che, sembra ovvio, ma giova ripetere è il bene di tutti, non solo di alcuni individui o gruppi).

La via per la pace non passa oggi per i patti militari; questi hanno esaurito il loro compito, perché l'equilibrio non può essere che una situazione transitoria nei rapporti di forza: si rompe e sfocia nella guerra ogni volta che un blocco crede di essere superiore all'altro. In tal caso il patto militare non fa che estendere l'atrocità del conflitto.

Occorre che gli stati impostino in maniera diversa le relazioni internazionali: sono patti di natura non militare che debbono far sì che i paesi poveri non divengano sempre più poveri e quelli ricchi sempre più ricchi: è di questi giorni la notizia che la produzione alimentare in Africa e in Sud America è in ribasso rispetto agli anni precedenti mentre nei paesi già economicamente sviluppati essa è in aumento.

C'è chi auspica che il vincolo di alleanza sia sempre più politico anziché puramente militare e significhi sempre più una comunità; che i rapporti nel mondo siano sempre più sciolti e costruttivi. Ma i patti militari non sembrano aver dato buona prova in questo senso: ad esempio, l'art. 2 del trattato dell'alleanza atlantica parla di collaborazione economica reciproca, di eliminazione dei contrasti nella politica internazionale; tuttavia, questo articolo, rispolverato qualche volta in passato, e di recente quando si è parlato della posizione che dovrà assumere l'Italia nei confronti della NATO, non ha mai trovato attuazione: segno che l'aspetto militare è sempre prevalente (se non esclusivo) nell'alleanza atlantica.

(continua a pag. 12)

Al Sinodo dei Vescovi: la maturità della fede è il primato della carità

Il sinodo, « segno magnifico dell'ineffabile comunione che misticamente e realmente compagina la santa Chiesa di Dio », ci ha riproposto, nei suoi lavori, la Chiesa come mistero di fede e di carità.

La dimensione propria della Chiesa è infatti quella della fede: come risposta alla Parola di Dio, come fedeltà alla Rivelazione, come giudizio di Dio sulla storia e sul mondo.

Ma accanto alla fede, la carità: il primato della carità, infatti, costituisce impegno e tensione di tutto il Popolo di Dio.

Mentre a Roma i 197 Padri sinodali conducono innanzi, a ritmo serrato e in clima di più notevole discrezione, l'esame dei temi proposti alla loro consulenza, ci pare doveroso partecipare di questo evento, così profondamente significativo per la Chiesa del post-concilio, con una meditazione attenta che riveli e solleciti sensibilità, sintonia, preghiera.

I dibattiti sull'argomento, le reazioni della stampa e dei gruppi rivelano ad evidenza che il Sinodo dei vescovi, anche all'interno della comunità ecclesiale italiana, ha suscitato due contrastanti atteggiamenti. Il primo di chi vede nel Sinodo un altro Concilio, in grado di riprenderne tutta la vastissima problematica o addirittura di rimetterne in discussione le acquisizioni, per sbloccare, si dice, certe situazioni e spezzare certe resistenze. L'altro di chi attribuisce al Sinodo un valore puramente formale così da considerarlo una manifestazione più o meno « folcloristica » della collegialità episcopale. E ciò sarebbe in parte confermato da un non poco diffuso senso di delusione intorno ai lavori sinodali,

fatti lontani, segreti, non più sullo stile del periodo conciliare, quando il discorso che si svolgeva all'interno dell'aula era diventato familiare per molti.

Non è nostra intenzione entrare specificamente nel merito di tutti i temi sinodali né di disquisire sulla natura del Sinodo stesso, né di tutti quegli aspetti che, a cominciare da quel primo accenno di Paolo VI il 21 sett. 1963, sono emersi via via durante il dibattito conciliare e poi nelle riflessioni post-conciliari.

Tuttavia ci sembra che i due atteggiamenti sopra ricordati non rispondano ad una realistica valutazione dell'avvenimento né siano sufficientemente giustificati.

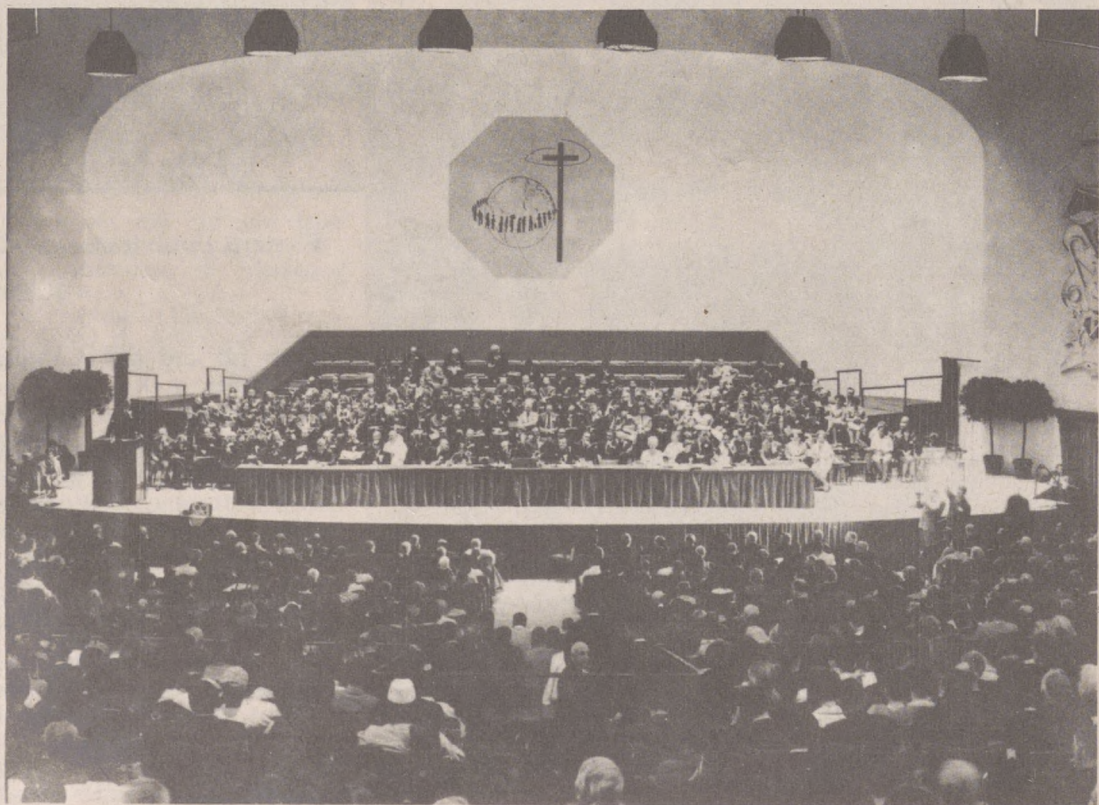
Sotto il profilo teologico, infatti, il Sinodo rappresenta certamente una « genuina attuazione del principio della collegialità episcopale nel governo della Chiesa universale » (Bertrams) e certamente costituisce un « passo in avanti verso il riconoscimento del fatto che la collegialità non è soltanto un esercizio periodico

Lorenzo Chiarinelli

(continua a pag. 2)

Dall'11 al 18 ottobre a Roma si è svolto il III Congresso Mondiale per l'apostolato dei laici. E' il primo dopo il Concilio, e ha assunto un'importanza notevole per tutta la Chiesa, per la presa di coscienza dei maggiori problemi oggi esistenti nel mondo, considerati alla luce del Vaticano II.

« Il popolo di Dio nel cammino dell'umanità » è il tema di tutto il Congresso che ha raccolto a Roma più di 2500 delegati di 103 nazioni e di 63 organizzazioni internazionali: parleremo diffusamente di tutto ciò nel prossimo numero di Ricerca.



(continua da pag. 1)

e a intervalli, ma uno statuto dinamico costante, sempre all'opera nella Chiesa universale» (Schillebeeckx). Il che, evidentemente, lo notiamo appena per inciso, aiuta il processo di riforma della curia, organo esecutivo, e chiarisce anche il ruolo tipico del collegio cardinalizio.

Ma il Sinodo non è un Concilio. Lo ha ampiamente spiegato il Santo Padre nel discorso di apertura della Assemblea sinodale.

Sotto il profilo strettamente pastorale, poi, il valore del sinodo è quanto mai rilevante. Il 21 novembre 1964 Paolo VI affermava: «l'insorgenza di questioni di interesse generale, propria e continua nel mondo moderno, ci renderà ancor più disposti che già non siamo a convocare e a consultare, in momenti determinati, alcuni di Voi, venerati Fratelli, opportunamente designati, per avere d'intorno a noi il conforto della vostra presenza, lo ausilio della vostra esperienza, l'appoggio del vostro consiglio, il suffragio della vostra autorità».

Il Sinodo, allora, anche se normalmente ha valore consultivo, è assai autorevole sia per il Papa sia per la Chiesa intera. La sua «molteplice rappresentanza» ne fa un organismo e uno strumento pastorale di primaria importanza, perché, da un lato, esprime la voce dell'intero corpo gerarchico, dall'altro, raccoglie ed evidenzia, con competenza ed ampiezza, i desideri

Il Sinodo segno visibile di comunione

L'apertura della prima assemblea generale del Sinodo dei Vescovi, avvenuta con la concelebrazione eucaristica in S. Pietro, è stata caratterizzata dalle due allocuzioni di Paolo VI, che ha presieduto sia la concelebrazione stessa come la prima seduta inaugurale.

Le due allocuzioni si integrano l'una l'altra in una serie coerente di motivi che danno risalto al valore e al significato di questa nuova istituzione della Chiesa cattolica romana e particolarmente a questa prima assise.

E' anzitutto da premettere che l'accenno del Papa all'aspetto canonico del Sinodo, con rimando a quanto già descritto nel Motu proprio «Apostolica sollicitudo», e con le sobrie considerazioni al riguardo, potrebbe dare l'impressione che Egli abbia voluto evitare il problema. Anzi, lasciando su questo piano aperta ogni eventuale possibile evoluzione alla luce dell'esperienza e dallo sviluppo della dottrina teologica e canonica in merito alla costituzione della Chiesa, Paolo VI ha indicato la base spirituale del Sinodo stesso riferendola al Concilio come a suo principio prossimo, «che l'ha quasi generato». «Nel Concilio, infatti è emerso il bisogno di una maggiore comunione non soltanto in essere, ma anche nell'azione dell'Episcopato cattolico, la cui collegialità il Concilio mise in giusta evidenza nel disegno costituzionale della Chiesa...».

Il tono nuovo con cui il Papa si rivolge ai Vescovi componenti questa assemblea sinodale, quali Fratelli nell'Episcopato, non è certamente un formale omaggio reso alla dignità episcopale, ma è il risultato di una reale e continua maturazione, nella vita e nel pensiero della Chiesa, della ecclesiologia di comunione, per cui i Vescovi fondamento e segno delle singole Chiese locali, manifestano il legame di comunione delle Chiese tra loro e con la Chiesa di Roma. Di ciò il Sinodo è un segno visibile. «Salute a voi, Fratelli carissimi: salute alle Chiese donde provenite e di cui ci portate con la vostra

presenza e con la vostra carità il segno magnifico dell'ineffabile comunione, che misticamente e realmente compagina la Santa Chiesa di Dio».

Tale segno dell'ineffabile comunione è radicato nell'Eucarestia, quale «mysterium fidei» e «mysterium caritatis», centro essenziale e costitutivo della Chiesa nella sua dimensione dinamica ed escatologica, cioè nella edificazione di Essa e quale «pegno della futura gloria». Perciò «la Chiesa è una comunione fondata sulla fede e sulla carità». Ed il Sinodo ne è l'espressione visibile, in quanto vuole manifestare questa unità di fede - come custodia del deposito della Divina Rivelazione e al tempo stesso come crescita della sacra Tradizione - e di carità «che è principio costitutivo e vitale della Santa Chiesa».

Infatti, il richiamo di Paolo VI «al superiore e comune dovere di attenersi sempre all'autorità della Sacra Scrittura, della Tradizione genuina della Chiesa e del suo autentico magistero», da parte dei Vescovi che esprimeranno le sentenze delle proprie Conferenze episcopali al Sinodo, indica la via maestra per la crescita di questa Tradizione e di conseguenza della carità di tutta la Chiesa.

E' evidente che il Sinodo, continuando con lo stesso spirito l'opera intrapresa dal Concilio, acquista anche una caratteristica ecumenica. «Infatti la convocazione del Synodus ha per se stessa una grande importanza ecumenica nella misura con cui, nella linea del Concilio, esso testimonia che è attiva nella vita della Chiesa cattolica l'antica istituzione sinodale che è stata ben valorizzata dalla tradizione orientale e che assicurerà, in maniera nuova adatta per la nostra epoca, il legame tra la Chiesa di Roma «che presiede alla carità» (S. Ignazio di Antiochia) e le diverse Chiese locali».

In questo quadro Paolo VI ha annunciato la prossima visita a Roma del Patriarca Atenagoras, al cui incontro i padri sinodali faranno corona e «che riempie la Chiesa di Orien-

te e la Chiesa di Occidente di esultanza e di speranza ineffabili».

Da questa presa di posizione ecclesiologica di grandissima importanza da parte del Papa sia nei confronti delle Chiese d'Oriente - ed Ortodosse in particolare - sia delle Chiese e comunità cristiane d'Occidente (quae sane sive Orientis sive Occidentis ECCLESIAM suam profundit... recita il testo originale) ne consegue che le deliberazioni del Sinodo avranno dei riflessi immediati anche per le Chiese non romane, ai fini di una maggiore apertura a nuove possibilità per ulteriori progressi nel dialogo ecumenico.

D'altra parte lo spirito d'apertura del Concilio ai problemi che travagliano l'umanità, certamente potrà fare sì che il Sinodo, benché tratti temi che riguardano problemi interni alla Chiesa cattolica romana, conservi ed accresca questa sensibilità alle angosce dell'umanità e possa contribuire, pure se indirettamente, ad eventuali possibili soluzioni dei problemi stessi, ma soprattutto creare un continuo e crescente sforzo unitario in seno alla Chiesa di Dio per una adeguata risposta agli uomini di oggi in merito al loro posto nella storia della salvezza.

In particolare, per quanto riguarda il problema attualmente più urgente, cioè la pace nel mondo, Paolo VI così si è espresso: «Noi richiamiamo a tale dovere in primo luogo i seguaci di Cristo, apportatore della fratellanza universale, fondata sulla paternità divina, e perciò Principe della pace; li esortiamo ancora a pregare per la pace, a servire la causa della pace, e educare le coscienze individuali e collettive alla vera pace. La Nostra azione concreta per la pace non si contenterà di proclamazioni verbali o di dimostrazioni esteriori, ma si impegnerà per quanto è possibile nell'affermazione e nella promozione della pace, non mai disgiunta dalla giustizia dei pubblici ordinamenti e dalla libertà dei cittadini e dei popoli».

Lillo Fedele

N.B. - La traduzione dei brani delle allocuzioni pontificie è quella pubblicata dall'Osservatore Romano del 30-9-1967 e del 1-10-1967.

ed i bisogni di tutta la comunità della Chiesa.

Ciò nonostante crediamo doveroso non riporre nel Sinodo attese «messianiche» e tenerne presenti anche i limiti.

Esso è un organo di consultazione, di rilevazione, di studio. Non ha né compiti deliberativi in senso proprio, né ruolo esecutivo specifico. Il suo lavoro perciò sarà lento, perché deve essere accorto e prudente: sarà più silenzioso, perché le grandi acquisizioni di principio sono già nei documenti conciliari; sarà di orientamento, perché non si può, a livello operativo e di applicazione, elaborare soluzioni uniche per le situazioni molteplici, né dare rigide formule di comportamento.

In questo senso i due discorsi del Santo Padre (29 e 30 sett.) hanno indicato il senso pieno e il significato autentico del Sinodo, fuori e al di sopra di ogni astratta formulazione.

Esso è «segno magnifico dell'ineffabile comunione che misticamente e realmente compagina la santa Chiesa di Dio», come mistero di fede e di carità.

La dimensione propria della Chiesa è quella della fede: fede come risposta alla parola di Dio; fede come fedeltà al «deposito» rivelato; fede come giudizio di Dio sulla storia e sul mondo; fede come mentalità dell'uomo rinnovato nel Cristo. Oggi, questa fede è in crisi

(continua a pag. 12)



E' stato pubblicato nei Quaderni di Ricerca il volumetto

«SCIENZA, CULTURA, VISIONE CRISTIANA»

sono gli atti del Convegno delle Facoltà, tenutosi a Roma dal 2 al 5 dicembre 1966.

Nella prima parte del volume sono pubblicate le 3 relazioni generali su: «La prospettiva dello scienziato» - «La prospettiva del filosofo» - «La prospettiva del teologo». Nella seconda parte, una sintesi dei lavori delle commissioni di «Lettere», «Giurisprudenza», «Scienze economiche», «Ingegneria», «Fisica e Matematica», «Medicina e Biologia». Chiude il volumetto le conclusioni del prof. François Russo.

La F.U.C.I. lo mette a disposizione, ad iscritti e non, dietro versamento di L. 600 su C.C.P. n. 1-11870 intestato a F.U.C.I., via della Conciliazione 4/D - ROMA.

Con questo numero iniziamo la pubblicazione di una serie di articoli del prof. Armando Rigobello dell'Università di Perugia sul problema della crisi delle ideologie. L'argomento, di notevole interesse ed attualità, sarà analizzato essenzialmente sotto un profilo storico-filosofico. Non mancheranno in seguito interventi sul piano storico-sociologico, nella preoccupazione finale di individuare i rapporti che intercorrono fra l'evoluzione delle ideologie e la cultura di massa.

Al lettore attento non sfuggirà la connessione fra la problematica che si andrà sviluppando nel corso dei prossimi contributi e quanto si è detto nel Congresso di Messina: nel discorso generale e negli studi di commissione.

Il significato di ideologia

Una pubblicazione dell'Istituto Gramsci: *Morale e società* (1) ci offre modo di valutare il concetto ed il ruolo che il termine ideologia assume nelle attuali discussioni tra taluni qualificati rappresentanti della cultura marxista. Il concetto nato, o per lo meno ampiamente sviluppato, nell'area culturale comunista, viene oggi a rappresentare un indice efficace per chiarire non solo i problemi che si dibattono all'interno degli atteggiamenti dottrinali marxisti, ma pure permette, attraverso le discussioni che suscita, una più adeguata precisazione sulla natura del termine stesso.

Ideologia come sovrastruttura

All'ortodossia marxista si richiama, nella discussione citata, Roger Garaudy. Egli osserva: «Contro Weitling, che giustificava la prospettiva del comunismo con ragioni morali, contro gli utopisti, che si pongono dal punto di vista morale, Marx ha inflessibilmente condotto la sua battaglia. La morale — scrive nella *Sacra Famiglia*, — dico la morale che si giustifica in rapporto ad un valore ideale, è l'impotenza messa in atto. In effetti ogni morale, fino ad ora, è stata una alienazione fondata sul concetto di uomo duplice, ossia l'uomo alienato, sul concetto di una duplice natura dell'uomo» (2). La morale quindi è una *s sovrastruttura ideologica*, e la ideologia si connette dialetticamente all'alienazione. Puramente ideologici e non scientifici sono i valori etici pure per il Luporini e per altri partecipanti al dibattito riferito nel volume citato.

In Adam Schaff, direttore dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze di Varsavia, troviamo un diverso uso del termine ideologia o, per meglio dire, la scelta consapevole di un significato diverso da quello più consueto alla tradizione marxista: «Tra le numerose accezioni correnti del termine "ideologia", ci interessiamo principalmente a quella che compare in espressioni come "ideologia socialista", "ideologia borghese", ecc. Si tratta qui delle opinioni e degli atteggiamenti umani che costituiscono il comportamento sociale, così come del sistema dei valori sul cui terreno è compiuta la scelta di un fine. In ogni caso, definito il termine "ideologia", noi dobbiamo ugualmente includere nella sua estensione l'antropologia filosofica» (3). La preoccupazione dello Schaff è di mettere in luce,

oltre la risoluzione dell'uomo al contesto dei rapporti che in lui convergono, la permanenza dei caratteri individuali ed indi personali. In quanto all'individualità si tratta di un dato di fatto: il centro dei rapporti è autonomo; in quanto alla persona il marxismo non ha finora dato una dottrina adeguata. Schaff pensa che si possa portare innanzi il discorso attraverso il concetto di auto-creazione, come attività pratica creatrice della storia e che, in questa prospettiva, si possa parlare di valori e di scelta morale. Non basta la consapevolezza dei rapporti che ci investono, occorre la «responsabilità morale» che dal gioco dei rapporti non è deducibile. Lo Schaff sostiene la sua tesi con vigore, ma pure con notevoli difficoltà derivanti anche dal desiderio di non uscire da un contesto che vuole rimanere compiutamente marxista. La distinzione tra individuo e perso-

nale, sarebbe dunque una *contradictio in adiecto*.

Il movimento comunista ha proprio lo scopo di eliminare ogni specie di ideologia. In luogo dell'ideologia, ossia dell'illusione che ogni società si fa sul proprio conto, deve subentrare la consapevolezza (5).

Hovemann sostiene la nozione di ideologia nel senso originario del lessico marxista, lo Schaff usa il termine con una rilevanza nuova, il primo in nome della *consapevolezza scientifica*, il secondo in nome della *responsabilità morale*.

Dietro la proposta di Schaff, più o meno direttamente e volutamente, c'è l'eco di tutta la critica che la *Wissenschaftssoziologie* ha operato nei confronti del concetto marxista di ideologia. Dall'estensione del concetto di classe operata da Max Scheler (6), all'acquisizione del dualismo ideologia-utopia di Karl Mannheim (7), alla cri-

non si trasformasse in uno strumento conservatore. Nel vocabolario del marxista non rimaneva che la vecchia parola «ideologia» capace di accogliere, entro il lessico ortodosso, una esigenza nuova di dottrina. L'ideologia nel marxismo all'opposizione è un vocabolo spregiativo per smascherare il reale fondamento materialistico degli atteggiamenti umani, nel marxismo al potere diviene un'area di significato ove collocare le esigenze idealizzanti che riemergono non sopprimibili.

Il termine «ideologia» con cui Marx ed Engels muovono all'attacco «contro la tendenza tedesca ad evadere dalla valle lacrimevole della realtà per rifugiarsi nel cielo pallido dell'ideologia» (9) ha suscitato un duplice ripensamento critico: su di un pia-

compito di smascherare. La carica etica è connessa a questo compito che si designa anche come un preciso programma politico. In nome di che cosa si richiede l'impegno? In nome della scientificità materialistica, ossia della risoluzione di ogni realtà alle sue componenti economiche e sociologiche. Ma la pura scientificità non è una forza politica. Qui sta il punto delicato della questione: la visione economicistica per dar luogo ad un programma di azione assurda essa stessa ad ideologia. L'azione ha bisogno di *un ideale cui conformarsi* e di una *semplificazione polemica*. I dati economico-sociologici si trasformano in visione materialistica del mondo.



na che egli critica nel personalismo cristiano, chiamandola infondatamente separazione, ricompare nel suo discorso come condizione non prescindibile della responsabilità morale. Il rifiuto della definizione di una concezione dell'uomo è una significativa misura cautelare, oltre la consapevolezza della complessità del problema (4).

Sulla diffusione di questo uso tutt'altro che dispregiativo del termine ideologia troviamo testimonianza polemica anche in una lezione universitaria di Havemann, del dicembre 1963, in cui protesta contro il fatto che «oggi si abusa della parola quando si parla di ideologia in senso positivo. Il termine «commissione ideologica», per un collettivo incaricato di stimolare la coscienza so-

no scientifico l'elaborazione e modifica del concetto da parte dei sociologi della conoscenza; su di un piano di discussione interna al marxismo l'estensione o meno del concetto di ideologia. Ma al di là dell'interesse storico e culturale di entrambe queste diverse revisioni, esse servono a mettere in chiaro la essenziale struttura del problema. Questa essenzialità si raccoglie intorno ai due poli accennati: *consapevolezza scientifica* e *responsabilità morale*. L'ideologia definisce un senso particolare della loro tensione.

L'ideologia è un'efflorescenza metascientifica che il socialismo scientifico ha il

no scientifico l'elaborazione e modifica del concetto da parte dei sociologi della conoscenza; su di un piano di discussione interna al marxismo l'estensione o meno del concetto di ideologia. Ma al di là dell'interesse storico e culturale di entrambe queste diverse revisioni, esse servono a mettere in chiaro la essenziale struttura del problema. Questa essenzialità si raccoglie intorno ai due poli accennati: *consapevolezza scientifica* e *responsabilità morale*. L'ideologia definisce un senso particolare della loro tensione.

L'ideologia è un'efflorescenza metascientifica che il socialismo scientifico ha il

e quest'ultima disegna una meta ideale: la società senza classi che è la società dell'avvenire; e dà luogo ad una denuncia che precisa, in termini semplici ed altamente concretizzati, uomini ed istituzioni contro cui deve dispiegarsi l'azione rivoluzionaria.

Tutto ciò è una nuova ideologia, che è anch'essa una «mistificazione», ossia un abbandono della pura enunciazione scientifica per erigersi a concezione del mondo (tendenzialmente metafisica), ed insieme la focalizzazione unilaterale di una si-

(continua da pag. 3)

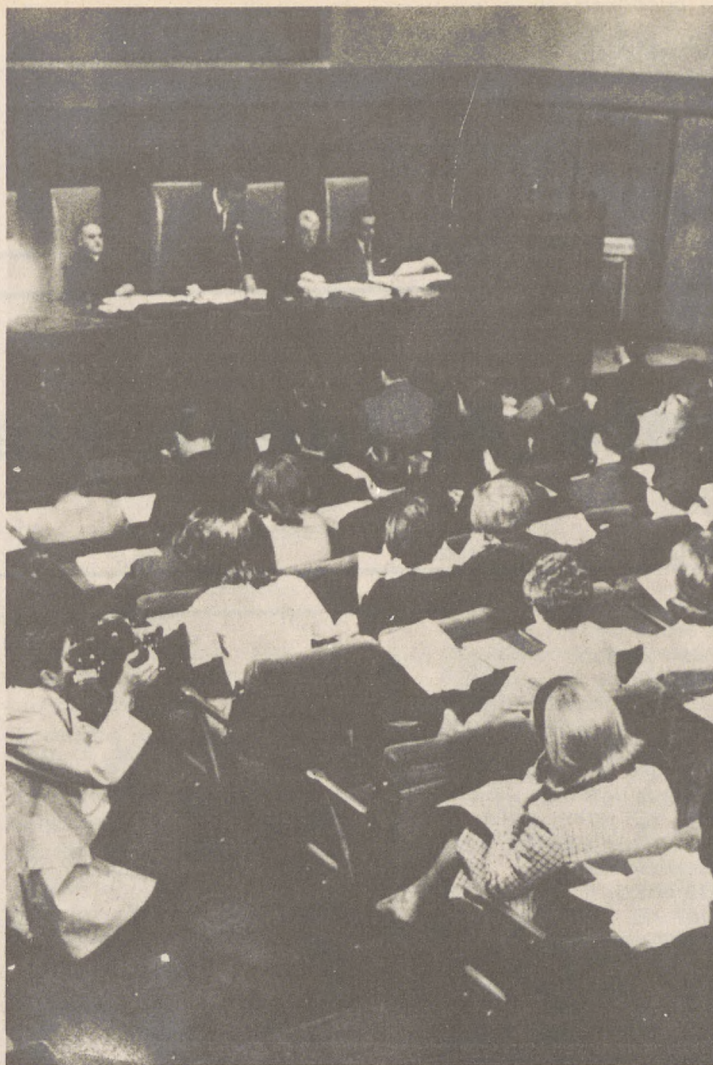
tuazione di fatto, isolandone polemicamente un aspetto assumendolo ad unico criterio di giudizio. La responsabilità morale non si deduce dalla consapevolezza scientifica, ma dalla ideologia in cui quella consapevolezza si è trasformata. Per il darsi della responsabilità occorrono dei valori, relativi ad un dover essere da realizzare, ed un programma d'azione da portare in atto.

L'iter che si è cercato di illustrare può dar ragione della duplice accezione di ideologia nello stesso contesto del pensiero marxista e delle critiche cui la concezione marxista è esposta da parte di una rigorosa scienza sociologica. Le discussioni interne all'area culturale marxista nascono dall'uso storico-filosofico oppure strutturale del termine ideologia. Se si rimane legati filologicamente alla fonte del testo marxista e quindi all'atteggiamento decisamente polemico-rivoluzionario, la ideologia è una categoria storiografica da tradursi in azione politica se - al di fuori del contesto immediatamente polemico - ci si pone il problema di una antropologia, un problema teorico-costruttivo, l'ideologia definisce un rapporto tra considerazione di fatto e valore, mediato dalla responsabilità morale. Nel primo caso la morale è una sovrastruttura ideologica (nel senso negativo del termine), nel secondo è una dimensione ideologica (nel senso positivo del termine) da cui non è possibile prescindere.

Ideologia come visione del mondo

Le considerazioni fin qui fatte ci permettono di articolare una proposta sul significato di ideologia in modo autonomo, senza tuttavia prescindere dai termini del problema così come sono venuti alla luce nel dibattito sul marxismo.

L'ideologia ci si presenta come una *costante dell'azione* umana che non può ridursi né alla pura teoresi, né alla pura prassi. In quanto costante dimensione dell'attività, non è una sovrastruttura da eliminare, anche se fosse per propria natura una mistificazione dovremmo dire che si tratta di una mistificazione trascendentale, una specie di «illusione trascendentale» kantiana trasferita nel campo dell'attività. Può diventare anche uno strumento di mistificazione, ma il suo carattere è - a nostro avviso - quello della *semplificazione*, spesso polemica, a scopo operativo. Ha una base conoscitiva, si fonda sulla consapevolezza critica della situazione, ma non si risolve nei dati scientifici. Proprio per dar vita ad un programma operativo trascende l'obiettività scientifica, neutrale per definizione, e la interpreta poi in un con-



testo di giudizio più ampio e più direttamente connesso alla motivazione pratica. In questo senso l'ideologia tende a costituirsi come visione del mondo, disegna un programma, sostiene un'azione rinnovatrice.

L'uomo ha una attività tipicamente conoscitiva, rigorosamente scientifica, d'altro lato ha una sfera di responsabilità morale che nella coscienza trova la sua sede specifica. Vi è una zona intermedia ove chi agisce si trova nella necessità di superare la pura consapevolezza scientifica e d'altra parte non può realizzare una struttura puramente ideale, deve fare i conti con la resistenza dell'esperienza colle possibilità della pratica. O ci si abbandona ad un empirismo rapsodico o si costruisce una ideologia che non è un ideale di perfezione formale, ma un ideale storico concreto, uno *schema delucido* che facilita l'azione senza farla cadere in empiria, che si illumina di un ideale senza una esclusiva postulazione utopica. In tutta questa area di attività l'uomo non cessa di essere un soggetto morale, mantiene di fronte ai suoi atti una responsabilità morale. Abbiamo visto come questa nozione di responsabilità morale abbia costituito un problema stimolante per la revisione della nozione di ideologia allargandone l'ambito dell'antropologia filosofica dello Schaff. Tale nozione servirà pure a noi per chiarire meglio la proposta avanzata e i rapporti che essa implica. Mannheim osserva che nel-

la sociologia della conoscenza l'uso del termine ideologia viene a perdere il carattere morale e denunciatorio che aveva in Marx ed Engels. Non si tratta di conoscere e giudicare una «falsa coscienza» individuale, in un cedimento psicologico (concezione ideologica *particolare*), ma di mettere in luce la struttura mentale per cui una situazione sociologica dà luogo ad un determinato modo di pensare, ad una «prospettiva» (10). La nostra proposta si innesta in quella del Mannheim, ma ne vorrebbe oltrepassare la neutralità sociologica.

Anche per noi l'ideologia si articola mediante una *struttura mentale nella sua totalità*; è un trascendentale del conoscere situato. Ma il piano sociologico si integra con quello antropologico e più precisamente filosofico. Per questo il problema della responsabilità morale ricompare in tutta la sua portata.

Sul terreno storicistico non vi è possibilità di alternativa: o c'è il piano falso della coscienza soggettiva o quello neutrale (o assoluto, a seconda del tipo di storicismo) della comprensione storica. Marx e Mannheim si pongono in uno stesso piano storicistico, ma il primo punta sulla «storia come azione» con tutta la passionalità della sua portata trasformatrice, il secondo osserva il fenomeno storico dalla prospettiva di una storiografia sociologica che, crocianamente, potremmo chiamare «storia come pensiero».

La nostra proposta, che non si muove sul piano dello sto-

ricismo, intende considerare la portata della ideologia dal punto di vista di una concezione dell'uomo ove la coscienza individuale non sia necessariamente falsa, né si inverte e si dissolve nella dimensione storico-sociologica. Al di là delle pacificazioni ottenute con la passionalità della rivoluzione o con l'atteggiamento imperturbabile della ricerca scientifica, resta la coscienza morale a misurare le sue responsabilità nei confronti della ideologia, e quest'ultima, mediante questo confronto, rimane a sua volta chiarita.

L'uomo nel decidere intorno alle proprie azioni si richiama, anche se non sempre in forma esplicita, ad una sua fondamentale visione del mondo. Succede, a volte, che egli pensi di attuare nel modo pieno questa sua prospettiva e non solo nella testimonianza personale, ma nella concretezza storica. E' questo un momento abnorme che chiameremo utopico, ove il termine *utopia* non indica soltanto la presentazione di un ideale e la volontà di tradurlo in pratica, ma soprattutto la *convinzione della sua completa realizzabilità storica* dell'ideale stesso. Ciò che costituisce l'utopia non è soltanto la formulazione di un ideale, quanto piuttosto il credere alla sua perfetta realizzabilità (11). L'utopia in tal modo tende a diventare una metafisica storicistica ed organizza politicamente la intransigenza e la intolleranza.

A volte l'uomo ha il senso effettivo della realtà delle cose, non rinuncia all'ideale ma è consapevole delle resistenze della pratica, delle difficoltà della storia della complessità e delle incertezze di fatto della natura umana. Se egli non si chiude in una pessimistica rinuncia ad esito solipsistico o ad esito dispersivo, perviene ad elaborare quel-

zione metafisica e religiosa.

Nel formulare quell'ipotesi di lavoro che abbiamo chiamato ideologia avviene necessariamente una semplificazione e con ciò una certa alterazione del contesto storico-situazionale in cui si opera. Vi può essere anche la falsificazione personale e volontaria o il condizionamento sociologico nel giudizio. Ma, a parte questi elementi tematizzati rispettivamente da Marx e da Mannheim ed altri, noi alludiamo ad un'alterazione necessaria che l'azione in quanto azione richiede per poter muoversi secondo un programma. La sua consapevolezza scientifica non basta a muovere l'azione; i limiti della natura umana e la sua complessità richiedono una formulazione semplificatrice ed un distacco qualitativo dalla conoscenza per inserirvi la dimensione del futuro, del da-realizzarsi. La conoscenza scientifica, storica o sociologica che sia, è essenzialmente conservazione, consapevolezza pacificatrice. Occorre trascenderla. Se ciò avviene in forma radicale siamo nell'ambito dell'utopia, se si alimenta di una alterazione consapevole e non eversiva, a fini pratici, abbiamo l'ideologia. L'ideale perfezione metafisica o religiosa assolve ad una feconda funzione *regolativa*, ma ciò che storicamente è realizzabile, ciò che può essere *costitutivo* dell'esperienza storica futura è l'ideologia.

L'ideologia non dissolve la responsabilità morale come fa l'utopia, ma pone ad essa problemi di vasta portata. Non si può rinunciare ad una azione feconda, occorre quindi sottostare ai limiti che l'ideologia impone. Questo sottostare non deve d'altra parte far dimenticare le condizioni limitate in cui si può operare e quindi richiede una responsabilità morale sempre vigile per non as-



la che - secondo noi - è effettivamente una *ideologia*. Essa non è una dottrina metafisica o religiosa della realtà, ma un programma d'azione connesso sì ad una visione del mondo, ma consapevole della sua limitatezza. La dottrina metafisica o religiosa è una dottrina assoluta e stabilisce esiti finali, l'ideologia è una *ipotesi di lavoro per disciplinare l'esperienza storica secondo un'idea*, ma nella piena consapevolezza dell'alterità fondamentale tra esperienza storica ed idea. Le ipotesi di lavoro possono essere molte anche nell'ambito di una sola questione scientifica, allo stesso modo vi può essere una pluralità di ideologie anche se riferenti ad una comune conce-

soluzionare ciò che è relativo, per non chiudersi alla comprensione ed annullarsi nell'intransigenza della mentalità utopica.

L'avvertimento dei limiti, la vigilanza a non risolversi nella necessità utopica manifesta che la conoscenza morale, se è vivacemente impegnata nel momento ideologico, ha anche dimensioni che vanno al di là di questo momento. L'ideologia non è utopia, né atteggiamento scettico proprio per questa emergenza che possiamo notare a livello dei problemi che investono la responsabilità morale.

Armando Rigobello

Note

- (1) Morale e società, Roma 1966.
- (2) R. GARAUDY, Per una discussione sul fondamento della morale, in op. cit., p. 27.
- (3) A. SCHAFF, La concezioni marxista dell'individuo, in op. cit., pp. 83-84.
- (4) A. SCHAFF, op. cit., pp. 82-83.
- (5) R. HAVEMANN, Dialektik ohne Dogma?, Hamburg 1964, ed. it., Torino 1965, pp. 147-148.
- (6) Cfr. M. SCHELER, Versuche einer Soziologie des Wissens, München-Leipzig 1924.

(7) Cfr. K. MANNHEIM, Ideology and Utopia, New York-London 1953, ed. it. Bologna 1957.

(8) Cfr. W. STARK, The Sociology of Knowledge, London 1958, ed. it. Torino 1963.

(9) R. HAVEMANN, op. cit., p. 147.

(10) Cfr. K. MANNHEIM, op. cit., pp. 268-269.

(11) Nonostante il ricorrere del binomio ideologia ed utopia, rimane chiaro che il rapporto è qui presentato in termini ben diversi da quelli definiti dall'omonimo libro del Mannheim, soprattutto per il diverso significato che viene qui attribuito al termine utopia.

Historia Concordatorum est historia dolorum

Historia Concordatorum est historia dolorum. Era un detto di canonisti, non di civilisti: e un excursus storico dimostrerebbe facilmente come questi dolori non derivarono solo dal fatto che, firmato il Concordato, spesso la parte civile ne abusava o non lo osservava, ma anche dal fatto che la Chiesa stessa, accanto a una libertà e garanzia giuridica,

trovava delle restrizioni e degli obblighi non sempre opportuni.

Da questo però, all'affermazione che ogni Concordato è un errore, ce ne vuole: per la salvaguardia di alcuni diritti essenziali, in determinate epoche e con determinati Stati, era giusto che la Chiesa accettasse quei dolori... E viceversa, da parte dello Stato.

Occorre cioè, ancora una volta, distinguere tra l'ideale e il politico, tra i principi e il contingente; e la riflessione sui Concordati non può prescindere

dallo studio del momento storico.

E' la distinzione che va fatta ancora oggi, quando in Italia si ripropone il problema della revisione del Concordato tra la Chiesa e lo Stato italiano. Ci possono essere gli ideologi (come li chiama Jemolo, che tra loro si pone) che auspicano la realizzazione del cavouriano «libera Chiesa in libero Stato», e ci devono essere i politici che tengano conto delle circostanze storiche presenti per puntare non sull'abolizione del Concordato del 1929, ma su una sua revisione, sulla revisione di quelle norme che non sono più attuali perché superate dai tempi (ad es. perché in contrasto con la Co-

stituzione italiana).

E' forse semplice vedere soltanto nel costantinianesimo della maggioranza cattolica l'elemento frenante, l'elemento di cui tener conto per accontentarsi ora della revisione, rinviando la soluzione considerata ideale (separazione) a tempi più maturi. Purtroppo è vero che troppi cattolici si mettono in attitudine di crociati, quasi che il Concordato sia l'ultimo baluardo per difendere la Chiesa dalla catastrofe e la propria fede dalle insidie del maligno. (Saremmo curiosi di sapere a chi si riferisce Jemolo quando, sull'articolo di fondo de La Stampa dell'8 ottobre pone gli universitari di estrazione cattolica «su una posizione più di destra di quella del clero»: vuol accennare ad alcuni docenti universitari o agli studenti cattolici?). E di questo con-

servatorismo di una maggioranza certo si deve tener conto: l'Italia non ha bisogno di una guerra religiosa, né di nuovi steccati.

Ma non deve essere questo l'unico criterio; su alcune cosiddette «materie miste» un accordo ci sembra essere opportuno anche nell'ipotesi di una nazionale psicologicamente pronta al regime di separatismo della Chiesa dallo Stato.

Ad ogni modo, a prescindere dagli sviluppi futuri e da un esame delle motivazioni, tutti gli ambienti responsabili hanno considerato corretto e serio l'atteggiamento assunto

dal governo italiano: una revisione concordata tra le due Parti, senza animosità e spirito di rivendicazione, alla ricerca del bene comune. E' un impegno a lunga scadenza, ma se la fretta non è mai buona consigliera, tanto meno lo sarebbe in queste cose.

Ed è certo un lavoro da seguire con sensibilità e attenzione.

m. a.

block-notes

Le armi necessarie per la pace

Johnson propone una sopratassa sul reddito per l'aumento delle spese militari necessarie a continuare ed intensificare la guerra nel Vietnam, guerra — si dice — combattuta per la libertà del popolo vietnamita non solo, ma per la pace stessa del mondo: infatti non è il Vietnam, ma è la Cina che si avanza minacciosa per divorare il mondo e scatenare un conflitto planetario (dalle coste vietnamite).

Il Congresso gliela blocca, rimandandone la discussione, si intensificano le proteste contro la guerra americana in Asia. E' sorprendente per taluno sentirsi compreso in un proposito così saggio, salutare, lungimirante, pacifico!

Comunque sia gli effettivi statunitensi nel Vietnam aumentano, la guerra non cessa di intensificarsi, i morti (americani e vietnamiti) sono tanti che non si ha più voglia di contarli, non si bada più alle distinzioni, tanto ben poche cose e speranze devono essere rimaste in piedi nel Vietnam...

E' un momento grave quello in cui non ci si preoccupa neppure di considerare i danni di una guerra, di accertarli, di denunciarli. La coscienza e la ragionevolezza devono davvero essere in pensione!

Mosca, 10 ottobre 1967: al Soviet supremo il presidente del Gosplan Baibakov e il ministro delle finanze Garbusov annunziano l'aumento

delle spese militari nell'anno 1968. Si passerà da 14.500 a 16.700 milioni di rubli con un aumento del 15,5 per cento in un solo anno. La giustificazione è limpida: «necessità derivanti dal maggiore impegno del governo nell'assistenza militare alle altre nazioni». Più sopra si è chiarito che ovviamente si tratta di aiutare le vittime della aggressione imperialista e di rafforzare il potenziale difensivo a disposizione dell'Unione Sovietica.

Sino ad ora, mettendoci dalla parte di ciascuno dei due interlocutori, aggressori non ce ne sono, ma soltanto vittime. A meno che non riteniamo che i prepotenti siano tutti quei paesi sottosviluppati che, invece di ricevere aiuti economici tecnici e culturali, ricevono cannoni, aerei e mitragliatrici per poter impiegare le loro eccedenti risorse nel preparare, combattere, perdere, ripreparare guerre che non giovano che all'industria della guerra statunitense francese o russa o di dove volete voi.

Sarebbe interessante — detto tra parentesi — indagare quanta parte di quelli che passano come aiuti dei paesi ricchi a quelli sottosviluppati (e che sono miserrimi) sono costituiti dai cd. aiuti militari: probabilmente si scoprirebbe che questi aiuti non si fanno pagare neppure molto, poiché si tratta di beni fondamentali, mentre i beni alimentari, le provvigioni sanitarie, gli aiuti

tecnici e consimili non li si può dare con poco poiché si tratta di generi di lusso, ed è bene non viziare questi popoli giovani che debbono ancora farsi le ossa...

La logica del «prepariamo la guerra perché così verrà la pace» (dell'altro mondo...) non può non portare a queste assurde conseguenze. Ed è inutile, me ne convinco sempre più, affermare che ci si può fermare a metà strada. Per evitare la guerra, anzi per consolidare la pace, siamo arrivati ad un momento in cui potremmo con i soli armamenti nucleari esistenti distruggere ogni vita sulla terra, e poi ridistruggerla di nuovo e poi ridistruggerla ancora, per oltre cento volte. Ma la guerra nucleare non è scoppiata! Certo, si è sufficientemente pavidì per i rischi totali, troppo impegnativi e sneranti: bastano quelle guerre sicure in cui ci vanno di mezzo gli altri, per lo meno in gran parte! Ma, per persone assennate, mi pare una assicurazione sulla vita piuttosto debole quella fondata sulla pavidità dei potenti! E' necessario cercare qualcosa di meglio, ed in questo può confortarci il sapere che è difficile trovare qualcosa di peggio.

Ma riprendiamo il nostro discorso. Bisogna chiarire cosa vogliamo: sento già nelle orecchie il nuovo slogan di molti conservatori: «discorsi moralistici», o anche «utopie». Naturalmente non mancano le ragioni per affermarlo, né sono pochi i cattolici che se ne servono, mostrandoci un tipico esempio di mondanizzazione della logica cristiana. Certo si tratta

di una fondamentale opzione morale: in primo luogo perché è immorale il sistema innanzi esposto, poiché non solo porta alle guerre, ma induce a sprecare in armamenti quei beni materiali e quelle energie umane che ben altro frutto darebbero se impiegati a fini di sviluppo economico e di crescita umana integrale; in secondo luogo perché è più morale, cioè più degno della natura umana il fine, e quindi i mezzi, che si ricercano.

Né è conclusiva l'altra obiezione che non si ha una controproposta sufficientemente articolata per essere politica: anzitutto c'è un dovere del dissenso di cui prima o poi si sarà chiamati a rispondere, e poi è infondato affermare che non ci sono precise controproposte.

Non citiamo quelle sulla risoluzione pacifica del conflitto vietnamita, perché ci vorrebbero volumi, né i piani di pace, sinora infruttuosi, per il Medio Oriente: li conosciamo, poiché i mezzi di comunicazione sociale ne parlano ogni giorno.

Parliamo invece degli armamenti: Tom Kertens ha riproposto al terzo Congresso mondiale dei laici l'invito a devolvere in opere sociali il costo superabondante degli armamenti, invito di Paolo VI ai governanti del mondo. Come già in precedenza era accaduto, non ci si potrà soffermare che qualche istante su questa proposta.

«Essa non è ragionevole» si sarà pronti a ritenere, e così molti cristiani e moltissimi cattolici (italiani in testa?). E' necessario cominciare una grande campagna nell'opinione pubblica, come pure si è detto, per farle accettare l'obiettivo della «pa-

ce nel disarmo» progressivo. Per questo sarà necessario che nessuno si tirí indietro. Bisognerà cominciare a portare a conoscenza di tutti i prezzi delle guerre che si combattono, il prezzo definitivo di quella che può scoppiare, bisognerà riproporsi — come cristiani — il tema della liceità della guerra difensiva. Sarà necessario accertare le spese militari dei singoli paesi, del nostro stesso, renderle pubbliche, rapportarle alle altre esigenze economiche, culturali, spirituali delle persone e valutare, negare, proporre. Bisognerà studiare se e come è possibile convertire l'attuale industria di guerra in fonte di beni di pace, è necessario per chi ha responsabilità educative formare alla collaborazione e non alla violenza. Bisognerà convincere dei vantaggi della pace, anche chi non la considera come un bene fondamentale e un dovere morale. Una strategia di pace che non è solo diplomatica, ma nasce dall'intima certezza del compito degli uomini sulla terra, è nutrita dalla pace del Signore che va impetrata perché ci aiuti sempre a non smarrirle vie di una concreta fraternità universale, la via che Egli ci ha indicato nel Figlio.

Come non sentirsi inermi, impreparati e deboli? Cosa si può fare? Risponde la certezza di ciò che si deve fare, acuita dal rimorso di quanto non si è fatto, e si poteva. Sempre più questo impegno di pacificazione e di disarmo

mo dovrà porsi come impegno di sviluppo: ma la pace non può chiamarsi sviluppo sino a quando c'è la guerra, si tratta di una contraddizione insanabile. Quanto al peso che una azione di pace (sempre che sia autenticamente tale) può avere; in primo luogo non bisogna dimenticare che ciò che moralmente è dovuto va compiuto indipendentemente dagli effetti che sugli altri potrà avere poiché si gioca la propria responsabilità; in secondo luogo non è ancora sorto un tale movimento di opinione che si possa affermare che «non c'è nulla da fare», anzi è probante constatare con quanta velocità oggi si formino determinate spinte in un senso o nell'altro.

Le ragioni della pace sono più ragionevoli di quelle della guerra; sono le sole degne: è questo che bisogna dire, dimostrare con dati e argomenti a chi non ci crede, a chi si infervora alle guerre, salutandole come risveglio della umanità. Bisogna costruire, diffondere, far amare una vera strategia di pace, di collaborazione, di sviluppo guidato dalla giustizia. E' un'opzione morale che quando è autentica produrrà fervore di studi, soprattutto in coloro che indagano scientificamente la realtà per poterla ordinare a obiettivi degni dell'uomo (e gli universitari devono essere tra questi).

p. b.

block-notes

L'uomo nella Bibbia

Richiamiamoci la domanda con cui siamo venuti a questa settimana. Chi è l'uomo nella Bibbia? Una domanda che ne sottintende un'altra, più immediata e personale: chi siamo noi? A che cosa siamo chiamati?

La risposta che è emersa è stata: siamo figli di Dio, siamo chiamati alla libertà. Ma questa parola «libertà» si chiarifica e trova contenuto solo attraverso ad una inchiesta storica. Occorre che interroghiamo la nostra storia di popolo di Dio, che ci chiediamo dove veniamo, chi erano i nostri padri; occorre che prendiamo coscienza che la nostra storia è una storia di libertà: la storia del popolo di Dio è la storia di Dio che libera, e del popolo che è progressivamente liberato da tutte le «alienazioni» (cfr. Rom. 7, 14) in cui successivamente cade.

1) *L'Esodo*. Leggiamo Deut. 26, 5-9. E' il credo israelitico, il simbolo di fede che ricorda ed ha come oggetto la prima grande liberazione, per cui Israele è tolto dall'Egitto, è introdotto nella Terra, è fatto popolo di uomini liberi, che possono tenere alto il capo. Già sin d'ora Dio si rivela qual'egli è per il suo popolo, un Dio che libera non un Dio che aliena; un Dio che si allea, che si impegna in amicizia, che si fa «partner» del popolo...

2) *La liberazione dagli idoli*. (Ezech. 20, 32-39). E l'uomo che si aliena. E l'opera di Dio è di liberare il popolo dalle sue alienazioni. Entrato nella terra, l'asservimento del popolo non è più nell'essere soggetto ad un altro popolo, nella dipendenza politica, ma nell'asservimento agli idoli (la «prostituzione» nel linguaggio biblico), ai Baal, divinità locali di Canaan, assottigliamento, potremmo dire, di un valore di per sé positivo, la fecondità materiale... Dio libera giudicando, riconducendo nel luogo della prova, il

deserto, eliminando spietatamente, distruggendo la sua opera, quasi venendo meno ai suoi stessi impegni: Israele dev'essere purificato, liberato.

3) *La liberazione dalla legge*: L'idolo più capace di attrarre e di ingannare, perché costruito con una materia che viene da Dio stesso. La legge è dono di Dio, è santa, è giusta, dice S. Paolo. Ma è anche la forma più subdola di alienazione, con cui l'uomo diventa schiavo di se stesso. E' l'illusione più sottile, con cui ci assottigliamo, ci illudiamo di diventare norma a noi stessi, di poter costruire da soli; l'illusione di una perfezione che vorremmo dare a noi stessi, con le nostre forze, e che pretenderemo di insegnare agli altri (Rom. 2, 17-20). E' questa in realtà la massima occasione di superbia, di schiavitù e di angoscia, secondo il cap. 7 della lettera ai Romani.

Qui la liberazione viene dal Cristo stesso. Non solo dal suo insegnamento, ma dal fatto che egli è la manifestazione della misericordia e della giustizia con cui Dio prende l'iniziativa di salvare coloro che sono chiusi nel peccato: i pagani nella loro idolatria, i giudei nella autosufficienza della legge (Rom. 3, 23-29). Rinnoviamo perciò il nostro atto di fede nel Cristo, nostro liberatore, primogenito tra gli uomini liberi, nuovo Mosè, che ci riscatta totalmente dalla autosufficienza etica e dal perfezionismo legalistico, da ogni genere di mito, e ci libererà addirittura dal nostro corpo di morte. Cristo in altre parole ci libera dal «mondo», nel senso biblico negativo, come realtà creaturale distante da Dio... e ci acquista col suo sangue a Dio, e fa di noi, per il nostro Dio, un regno di sacerdoti (Apoc. 5, 9-10). Dio solo è santo, merita la lode, l'adorazione, l'onore, la gloria. E' la sola realtà non alienante, è colui che libera. Ricordiamo la lezione sulla spi-

ritualità orientale: «Dio si fa uomo perché l'uomo possa essere dio». Così la croce di Cristo non è morte, ma processo biologico, in cui la vita si sprigiona più piena. La Chiesa non è realtà oppressiva e limitante, ma offerta di libertà, è presenza attuale dell'amore di Dio tra gli uomini...

Ma la libertà cristiana è data perché se ne faccia uso responsabile. L'Esodo è un passaggio «dalla schiavitù al servizio». Ricordiamo Gal. 5, 13: «Voi, fratelli, siete stati chiamati alla libertà; tuttavia non vogliate fare di questa libertà un'occasione per vivere secondo la carne; anzi, procurate, per mezzo della carità, di essere servi gli uni degli altri». (Cfr. *Gaudium et spes* n. 55 sul «nuovo umanesimo» caratterizzato dalla responsabilità di ciascuno verso gli altri e verso la storia). L'uso responsabile della libertà può essere espresso in questo modo: custodire e promuovere la propria e la altrui libertà. Occorre liberare continuamente:

a) *noi stessi*. Cfr. Gal. 4, 8-9; 5, 1. Ciascuno di noi rischia continuamente di ritornare ai miti in cui ha creduto un tempo (I Cor. 12, 2; II Tim. 4, 4), può ricadere sotto il fascino di cose infinitamente banali e deludenti, che la società tende a presentare come ideali. Di fronte a questo, l'impegno a cambiare noi stessi, a vivere a fondo l'impegno battesimale, a vivere nella sostanza la stessa vocazione monastica, pur restando nel cuore del mondo: uscire, fare l'Esodo, a spogliarci, vivere in novità di vita, emergere dall'ambiguità, a tenerci desti...

b) *la comunità ecclesiale*. La Chiesa ci è madre nella libertà (Gal. 4, 21-26). In essa abbiamo ricevuto il bat-

tesimo, e la Parola che libera e purifica. Da lei ci viene la libertà. La Chiesa nella sua realtà profonda non è realtà oppressiva, ma rigeneratrice. E la libertà di fronte al continuo emergere della problematica morale, attraverso la scoperta della legge naturale. Leggiamo Rom. 2, 14-16. Il problema non è l'esistenza della legge naturale, ma monianza profetica («Ecclesia sancta simul et semper purificanda», *Lumen Gentium*, n. 8). La Chiesa è sempre minacciata, sin dalle sue origini, da una rigidità, da un peso di tradizione (sottolineo il plurale) che le impediscono di riconoscere e di conferire la libertà a coloro che lo Spirito Santo ha già raggiunto (e sappiamo che la partecipazione consapevole alla comunità ecclesiale non è un di più su perfluo, è garanzia invece di ancor più piena e sicura libertà, per l'accesso ai sacramenti e alla Parola, nella comunione fraterna...). Occorre impegnarci per una Chiesa sempre più libera, che sempre meno si difenda dagli impulsi dello Spirito.

c) *il mondo* (che Dio ha amato per il quale ha dato il suo Figlio). Occorre che chiediamo a Dio per noi e per i ministri della Chiesa la libertà profetica per annunciare la Parola (At. 4, 29-31; Col. 4, 24), e per contestare al mondo anche ciò in cui più crede i suoi idoli, la sua filosofia, la sua etica, nella misura in cui sono ostacoli alla fede che libera. Quest'opera di contestazione iniziata dal Cristo (Giov. 3, 20), è proseguita dallo Spirito (Giov. 16, 8) nella comunità dei credenti, luce nel mondo (Ef. 5, 10-13).

Ciò esige però anche di saper rendere conto della nostra speranza (I Piet. 3, 15) in termini intelligibili al mondo (e spesso il linguaggio biblico non basta!). Occorre esser disposti ad accettare l'ironia altrui, a vivere anzi in qualche misura in prima persona l'esperienza atea, a distruggere in noi stessi e nella comunità ciò che non regge alla critica...

Occorre entrare in discussione. E prima forse che sui fondamenti ultimi, aiutando il mondo a trovare la libertà di fronte al continuo emergere della problematica morale, attraverso la scoperta della legge naturale. Leggiamo Rom. 2, 14-16. Il problema non è l'esistenza della legge naturale, ma l'aspetto soggettivo, la scoperta di questa legge, che non è deducibile a priori, non è fissa una volta per sempre, ma va scoperta attraverso il giudizio sulla situazione concreta, attraverso la discussione nel tribunale della coscienza, secondo l'immagine di S. Paolo. In questo tribunale il cristiano deve entrare con l'apporto della sua esperienza dell'uomo e della storia, con profondo rispetto, con ragioni intelligibili a questo tribunale, al di là di ogni moralismo estrinseco, aiutando la discussione interiore, con fiducia nell'uomo.

Certo la risposta che la settimana ha dato alla domanda iniziale, «Chi è l'uomo?» non è sufficiente né completa. Essa non può concludersi con un invito al lavoro personale e di gruppo. E' necessario un forte momento critico, di revisione di concezioni ancora immature, non fondate, e non giustificabili; è necessaria una preparazione filosofica... Ma soprattutto è necessario un ricorso più sistematico alla Scrittura. Occorre impegnarci in una ricerca sulla teologia dell'uomo nella Bibbia. Questa ricerca non è mera erudizione o curiosità. Per sapere chi siamo, occorre che ci chiediamo di dove veniamo, qual'è la storia del nostro popolo. Occorre che ripercorriamo questa storia nelle sue tappe, per sapere chi siamo e qual'è la nostra vocazione. Noi siamo il prodotto e l'ultimo stadio di questa storia; ma ogni stadio ha qualcosa da

insegnarci, in ogni stadio c'è una parola o un fatto che ci riguardano personalmente, che attende noi per avverarsi. Gli avvenimenti dell'Esodo accadevano in figura, erano un «tipo» (I Cor. 10, 6-11), una prefigurazione di quello che accade e può accadere oggi a noi.

Ma per conoscere la nostra storia, occorre che ne interroghiamo i documenti. La Scrittura è questo documento, e ci deve essere carissimo. E' l'espressione privilegiata, sigillata dallo Spirito, dalla fede del popolo di Dio. Ed è anzi l'unico documento per conoscere questa storia. Ma è precisamente un documento, anzi, una collezione di documenti, con tutta quella connotazione di freddezza e di distanza da noi che il termine importa. Documenti storicamente condizionati, che ci possono parlare solo se conosciamo il modo di scrivere, di esprimersi, di pensare di coloro che li hanno compilati. Occorre imparare a leggerli, occorre studiare, occorre lavorare con vero impegno umano, occorre cercare: *quaerere*, come non si stancavano di ripetere i Padri della Chiesa. Occorre provare i nostri denti sul guscio durissimo della lettera, perché possiamo attingere la dolcezza del frutto, lo Spirito che vivifica. Solo attraverso il lavoro paziente, quotidiano, potremo trovare alimento, risposta, illuminazione nei momenti in cui più ne avremo bisogno...

Alcune vie per un serio lavoro biblico:

— una lettura della Bibbia completa, ma selettiva, svolta ad impadronirsi di un buon numero di passi-chiave, che diano un quadro generale della Scrittura, in cui inserire

Pubblichiamo una sintesi delle conclusioni che don Pier Cesare Bori ha fatto, questa estate, ai corsi delle settimane di teologia a Camaldoli. Pensiamo di fare cosa gradita e soprattutto utile a quanti volessero prendere spunto da questo contributo per tentare uno studio sistematico della Bibbia. Nei prossimi numeri di «Ricerca» pubblicheremo anche il testo integrale delle lezioni tenute dal Padre Martini sempre a Camaldoli.

ogni altra lettura (così GRELOT, *Introduzione alla Bibbia*, tr. it. ed. Paoline, possibilmente completato con le *Pages bibliques*, ed. Belin, dello stesso Autore).

— Preparare bene i testi che vengono letti nella liturgia domenicale (p.es., con il *Messale dell'Assemblea*, L.D.C., meglio ancora con la corrispondente *Guida al messale dell'assemblea*), o, più impegnativo, quelli del *Lezionario feriale*, con l'aiuto di buoni commenti («*Bible de Jérusalem*», v. sotto).

— Una esegesi di alcuni libri fondamentali della Bibbia, per esempio: l'Esodo (p. es. AUZOU, *De la servitude au service*, Ed. de l'Orante), o la Lettera ai Romani (commento HUBBY-LYONNET, ed. Studium), o, più impegnativo, la lettera agli Efesini nel commento di SCHLIER (ed. Paideia), con attenzione a tutto il contesto biblico, a tutta la Scrittura, senza la quale i singoli testi non possono essere compresi pienamente.

— Una buona preparazione della recita dei salmi usati nella preghiera quotidiana (p. es. con RINAUDO, *I Salmi, preghiera di Cristo e della Chiesa*, L.D.C.).

— Una lettura completa della Bibbia, secondo un piano personale, in uno o più anni, con un buon commento («*Bible de Jérusalem*», altrimenti in italiano le edizioni U.T.E.T., Marietti, inferiori però quanto a ricchezza di quei riferimenti biblici che permettono di leggere e di spiegare la Scrittura con la Scrittura stessa).

— Studiare un tema biblico attraverso il Vecchio e il Nuovo Testamento (p. es. con l'aiuto del *Vocabolario di teologia biblica*, tr. it., ed. Marietti).

— Lettura di lavoro di teologia biblica, da quelli più elementari, a quelli di maggior impegno scientifico, su

un tema biblico o sulla teologia di un autore (come i lavori di CERFAUX su S. Paolo).

— Per chi abbia conoscenza delle lingue originali, una ricerca esegetica, sul significato di un vocabolo in uno o più autori biblici, con l'aiuto di una «Concordanza» o di un vocabolario specializzato, come il *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, tr. it. ed. Paideia.

Tutto questo è affidato alla responsabilità e all'impegno non solo dei singoli, ma dei gruppi, sia per quell'apporto e quello stimolo che certo viene dalla collaborazione, dall'organizzazione comune dello studio; sia soprattutto perché la lettura della Scrittura è un fatto per sua natura comunitario. Occorre il lavoro personale, ma la connessione con la comunità ecclesiale dev'essere sempre presente, implicita od esplicita. Per questo l'espressione più ricca ed oggettivamente efficace è la lettura della Scrittura nella liturgia della Parola, specialmente se essa viene interpretata e resa attuale dall'omelia di chi presiede (né è escluso il dialogo dei partecipanti, che apportano il frutto della propria meditazione).

Allora veramente il lavoro personale potrà dare pienamente il suo frutto e potremo interrogare il Libro, per trovare per noi, per la comunità cristiana, per gli uomini oggi una risposta ai nostri interrogativi: «Perché tutto quello che fu scritto in precedenza, è stato scritto per nostro ammaestramento, affinché per mezzo della perseveranza e della consolazione che derivano dalle Scritture, potessimo sostenere la nostra speranza» (Rom. 15, 4).

Pier Cesare Bori



In margine ad un convegno

Coscienza cristiana e problema sudtirolese

Non era certo per pretendere di dare una « soluzione cristiana » ai numerosi e tormentati problemi della società altoatesina, che all'inizio di settembre a Bolzano si tenne un convegno su « Coscienza cristiana e problema sudtirolese ». Vi parteciparono quasi duecento persone: cristiani cattolici ed evangelici di diverse confessioni ed anche non-cristiani di buona volontà, al di là delle loro posizioni politiche talvolta molto differenti, erano convenuti dal Tirolo (italiano ed austriaco), dall'Italia e dall'Austria per una testimonianza di pace e per ricercare insieme i segni dei tempi capaci di sollecitare le coscienze.

Il momento in cui tale incontro si poneva era ed è — purtroppo — di tensione e di sfiducia. Le annose inadempienze dello Stato italiano nei confronti della minoranza sudtirolese, le esperienze di un passato totalitario fascista e nazista, la mano pesante del terrorismo e le insufficienti misure di certe autorità austriache, la chiusura e diffidenza dei sudtirolesi e la quasi totale incapacità di moltissimi italiani in Alto Adige e fuori di conoscere e comprendere una simile situazione — queste sono soltanto alcune delle numerose difficoltà che delineano il quadro d'insieme della situazione di una Provincia di cultura e tradizione tedesca, oggi posta sotto la sovranità italiana e ormai stabilmente abitata da persone appartenenti a popoli diversi.

In questa nota è impossibile tentare una descrizione anche sommaria della vasta problematica sudtirolese (1), come è pure impossibile fare la cronaca del convegno, organizzato da un gruppo di giovani cristiani dell'Alto Adige (di lingua tedesca, italiana e latina) in fraterna collaborazione col Movimento Internazionale per la Riconciliazione (MIR) nelle sue sezioni italiana ed austriaca. Piuttosto vorrei sforzarmi di cogliere alcuni degli aspetti a mio giudizio più significativi e più promettenti del convegno stesso.

Intanto è stato notato dagli ospiti estranei all'Alto Adige una quasi ossessiva attenzione al fattore etnico-linguistico. Giustamente è stato intuito che i problemi dell'Alto Adige non si riducono al contrasto « italiani-tedeschi ». Ma siccome tutto tale contrasto si sovrappone come un blocco a tutti gli altri — più sostanziali — problemi, era doveroso tentare di sbloccare innanzitutto tale contrapposizione, che altrimenti rischia di falsare anche per il futuro la realtà di una società così particolare. Il convegno qui ha voluto dare un suo contributo: chiarificando questo aspetto si sono poste le premesse per una continuazione di ricer-

che ed approfondimenti in tutte le altre direzioni, sgombrando il campo da una pregiudiziale falsamente posta e assai spesso strumentalizzata da chi vi ha interesse.

E' stato poi la prima volta che si sono trattati i problemi dell'Alto Adige con così ampie convergenze ed al di fuori di ogni cornice partitica tra sudtirolesi, italiani ed austriaci. Certo, questo era possibile grazie al fatto che i convegnisti rappresentavano minoranze rispetto ai propri schieramenti di gruppo: ma sono convinto che solo un sempre più fruttuoso incontro tra minoranze profetiche e coraggiose, non legate a tattiche di parte e libere da condizionamenti strumentalizzatori, saprà costruire quel ponte tra due realtà ancora sostanzialmente incommunicabili.

Un avvertimento è venuto da questo convegno a quanti operano dalle leve di potere: la loro azione non si svolge più nella tranquillità di chi comanda senza contestazioni o di chi può contare « a priori » su un generico ed inqualificato consenso di massa. C'è gente che pensa, che ha delle proprie idee, che trova anche il coraggio di esprimerle. E quasi inaspettatamente si sono fatte vive parecchie persone, anche tra i non più giovani, che forse attendevano solo che qualcuno finalmente si muovesse.

Fin qui ho voluto mettere in luce alcuni tratti di interesse prevalentemente civile. Ma in fondo il convegno non si è casualmente posto su una base diversa.

A prescindere dalla impossibilità di promuovere nel clima attuale un convegno politico e dalla mancanza di una piattaforma qualificata, gli organizzatori hanno creduto di scorgere nella loro coscienza cristianamente ispirata dei motivi di impegno particolare. Non era solo lo scandalo della divisione, che il cristiano dovrebbe sentire con maggiore urgenza di molti altri. Era anche la consapevolezza che per troppo tempo i cristiani sudtirolesi, italiani ed austriaci non solo avevano subito il nazionalismo e tutti i condizionamenti peggiori della propria « parte », ma che addirittura molti cristiani erano tra i responsabili principali della attuale situazione.

Si voleva quindi proporre un motivo di ripensamento ed un severo esame di coscienza (ed infatti la relazione del prof. Spini — diretta ai cristiani italiani — è stata definita « predica quaresimale » per l'acutezza chiarissima di questo suo esame di coscienza). Con ciò si intendeva sollecitare molte coscienze (in Alto Adige la grande maggioranza delle popolazioni si professa cristiana) e far loro sentire con urgenza l'estremo impegno di « contribuire alla vera pacificazione dell'Alto Adige », come era

stato scritto sull'invito al Convegno. Non una pace in esclusiva quindi, proposta un'altra volta dai cristiani o magari da quei partiti che pretendono di rappresentarli e poi non realizzata, ma una presa di coscienza che non può non sfociare in un concreto impegno, secondo le possibilità e la coscienza di ognuno.

E' chiaro che con tale impostazione una cospicua parte del discorso si è diretta ai cristiani ed alla Chiesa, specie in Alto Adige. Non si vuole pretendere di fare della Chiesa l'organizzatrice della convivenza tra gruppi etnici o la mediatrice di soluzioni politiche, ma ben possono e devono esigere i cristiani da se stessi e dai fratelli nella fede, che la Chiesa si ponga come segno tra le genti e che non accetti nessun tipo di fornicazione con interessi temporali e di parte. Altrimenti sarà impossibile costruire una cristianità realmente unica in una terra dove vivono popoli diversi.

E' ancora presto per dare una valutazione globale e per prevedere gli sviluppi di questo convegno. Ma fin d'ora si notano « segni dei tempi »: il gruppo etnico sudtirolese continua sulla strada di una più autentica democratizzazione e maturazione culturale pluralistica; da parte del governo italiano (ossia almeno del presidente del Consiglio) pare che ci sia una concreta volontà di attuare finalmente molte promesse; sempre maggiori strati dell'opinione pubblica si convincono che anche l'Alto Adige fa parte dei problemi che investono la democrazia e la pace, e che quindi va trattato con lo stesso spirito, senza lasciarsi prendere da assurdi ed anacronistici nazionalismi e da mania di prestigio; nell'Alto Adige si forma e già si fa sentire una generazione capace di sostituire quella attualmente al potere ed incapace — in gran parte — a condurre un discorso nuovo; ed anche tra i cristiani si fa strada la convinzione che la pace è indivisibile e quindi va cercata e realizzata dovunque.

Se questa è la via, e se autentica è la volontà di proseguire, non saranno nemmeno gli attentati, pur così gravi e dolorosi, a opporre nuove battute d'arresto.

Alexander Langer

NOTA

(1) Chi volesse farsi un'idea di qualcuno dei problemi dell'Alto Adige potrebbe servirsi di alcune indicazioni bibliografiche (qui si indicano solo testi brevi e di agevole consultazione).

M. CASTELLI - La questione altoatesina. Milano 1961.

FARIAS - MENAPACE: Capire l'Alto Adige (Il Mulino, numero di agosto 1961).

MENAPACE: articolo sul numero di giugno 1967 di « note di cultura ».

C. BERTORELLE: articolo (3) sull'« Avvenire d'Italia », 24-3-67 segg.

A. LANGER - Problemi in Alto Adige (Testimonianze, n. 88 - 1966).

A. LANGER - Sudtirolo 1967 (« Il Ponte », n. 7-8 1967), pp. 1005-1026. Vedi ivi anche un interessante articolo di Umberto Segre, pp. 835-839).

Chi volesse leggere notizie sul Convegno, potrà richiedere la rispettiva documentazione (in preparazione), prenotandosi evtl. anche per gli « Atti », che usciranno probabilmente da Marsilio Nuova Italia. Indirizzo:

Cristina Dellagiacoma, Via Druso 16, 39100 Bolzano.

Cfr. « Settegiorni » (il numero di settembre), « Politica » (15-9-67), « Rocca » (n. 17).

La riforma liturgica

Il canone

Sobrietà di rito viene ridata soprattutto alla parte centrale della Messa, il Canone, che va dal Sanctus alla Comunione. Sobrietà che contribuisce anche alla dignità solenne e calma della celebrazione.

Nello stesso tempo viene accentuata ulteriormente la partecipazione attiva di tutti i presenti: col rito stesso li si invita a diventare consapevoli di essere uniti al sacerdote e, insieme col sacerdote, a Gesù Cristo nell'offrire al Padre il Sacrificio (1).

Il Canone, infatti, può essere recitato ad alta voce dal sacerdote solo. Rimane così una volta di più sottolineato il compito unico del sacerdote di pronunciare la grande preghiera di consacrazione e di offerta al centro della quale il pane e il vino divengono Corpo e Sangue di Cristo. Ma, quando viene detto ad alta voce, scandito con semplicità e con maestà ad un tempo, affinché i fedeli possano seguirlo bene coll'orecchio, colla mente, col cuore, essi si sentono uniti al sacerdote, presenti nella sua voce; come d'altra parte, il sacerdote diventa egli stesso più cosciente di esprimere con la propria voce la voce della Chiesa intera: di Gesù Cristo e di tutti i fratelli.

Quando, dopo l'elevazione dell'ostia e dopo quella del calice, il sacerdote genuflette adorando, i fedeli potrebbero esprimere l'unione con lui anche con un gesto, un reclinare adorante del capo dopo avere fissato lo sguardo sulle specie che velano e mostrano la presenza del Signore.

Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor, et gloria. Per omnia saecula saeculorum. Amen.

Quando il Canone è recitato ad alta voce riceve maggior rilievo questo Amen. Questo sì, detto da tutti, riferito a tutto il Canone, sarà più evidentemente l'adesione della mente, del cuore, di tutto l'uomo alla rinnovazione del mistero del Sacrificio di Gesù Cristo.

Ma il sacerdote dice le ultime parole del Canone in modo tale che i presenti si sentono attirati a rispondere con un Amen solenne, corale, che sale per Cristo, nello Spirito Santo, al Padre insieme con l'offerta del Sacrificio.

g. t.

(1) La Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che comprendendolo bene per mezzo dei riti e delle preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano istruiti nella parola di Dio; si nutrano alla mensa del Corpo del Signore; rendano grazie a Dio, offrendo l'ostia immacolata, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino a offrire se stessi e, di giorno in giorno, per mezzo di Cristo Mediatore, siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti. (Costituzione sulla Liturgia, n. 48).

teologica che oggi grava ancora di fatto, se non di diritto, sulla vita della Chiesa in Italia. Nessuno pensò mai di vietare esplicitamente ai laici l'accesso agli studi teologici. Il procedimento può essere stato questo: non più sicure o abolite del tutto le Facoltà di Teologia nelle Università dei Principi, il clero doveva pur istruirsi in Teologia, Diritto Canonico, Filosofia. Furono quindi creati immediatamente degli Istituti a questo scopo, per le esigenze, direi, professionali del clero. Nessun laico, d'altra parte, pensò di accedere a quegli studi per esigenze che fossero diverse da quelle della formazione del clero. Così nacque lo steccato e si consolidò.

La documentazione che stiamo raccogliendo su quanto sopra detto non è ancora completa. Ma abbiamo già una fonte sicura, per quanto piccola, e cioè la situazione della diocesi di Torino dopo il 1873; e inoltre una fonte autorevolissima e molto ampia, e cioè i pareri dei componenti la Commissione che nel 1930-31 fu incaricata da Pio XI di riformare gli studi ecclesiastici e che preparò la Costituzione «Deus Scientiarum Dominus».

Deficienza di cultura generale. - I giovani sacerdoti che escono dai nostri seminari e collegi col titolo di dottore non sogliono avere quella cultura che pur si trova nelle persone del ceto in mezzo al quale essi vengono a trovarsi. Manca una cultura generale: «una buona formazione nelle lingue classiche, una conoscenza, almeno pratica, delle lingue moderne, una proporzionata formazione nelle materie secondarie, la storia, la matematica, le scienze fisiche e naturali... Manca altresì una cultura specifica che ponga i laureati in condizioni di poter discutere con competenza i problemi più importanti delle correnti di studi moderni... b) **Deficienza di formazione scientifica.** Nel concetto che si ha di grado di Dottore in tutte le Università è inclusa una preparazione alle ricerche scientifiche personali. Questo punto sembra che finora sia stato del tutto trascurato tra noi, salvo forse qualche rara eccezione... Ciò pone i nostri dottori ad un livello, inferiore ai loro colleghi laici...».

Tutto ciò derivava da una grande eterogeneità di situazioni. A parte la situazione degli atenei nella città di Roma (6), in Italia vi erano, fino

scuola e la Facoltà gli dava il titolo di dottore dopo quattro anni di Teologia; era, cioè, un misto di liceo e scuola superiore di religione. In Germania, invece, per esempio, a quei tempi si accedeva alla Facoltà teologica dopo undici anni di scuola, e questa non conferiva il grado di dottore che dopo sei anni di studi.

Ma la più grande diversità fra il «Dottorato Romano» e quello conferito olttralpe era nel metodo di studio. Mentre all'estero già si adottavano metodi positivi e storico-critici ad integrazione del classico metodo speculativo-scolastico in Italia ci si era sempre più consolidati sulla esclusiva di questo metodo razionale e deduttivo. Mentre all'estero gli esami richiedevano una partecipazione attiva e critica del candidato, in Italia essi erano il più delle volte dei compiti nei quali si doveva rispondere a certe domande esponendo la dottrina



nel modo più fedele alla enunciazione dell'insegnante o del manuale (in ciò favoriti dalla natura del metodo stesso dell'argomentazione scolastica: «questio», tesi, obiezioni, confutazione, argomentazioni prima razionali e poi rivelate, infine risposta con la determinazione della linea dell'eresia). Infine, mentre all'estero il dottorato era conferito solo dopo la discussione (e magari, in certi posti, la pubblicazione) d'una tesi, frutto di ricerca personale, che non richiedeva mai meno d'un anno di studio oltre il corso normale, in Italia il dottorato non richiedeva la discussione d'una tesi: bastava un esame generale in cui il candidato sapesse rispondere a domande su tutte le materie apprese nel «cursus» accademico.

Vedremo in seguito come la S. Sede pensò di rimediare a questo stato di cose; sarà

importante vedere, cioè, cosa dice la «Deus Scientiarum Dominus», soprattutto perché essa è ufficialmente in vigore fino ad ora, anche se il Concilio ha obbligato ad intraprendere un lavoro di riforma che è già in atto negli organi competenti della S. Congregazione dell'Insegnamento Cattolico (già Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi).

Ma prima di giungere alla Costituzione del '31 è legittimo domandarsi: posto che nelle Università di Stato la Teologia non ha voce ed anzi imperversa il cosiddetto laicismo, posto che la Teologia viene studiata solo dai chierici e con le caratteristiche dette, è mai possibile che i rapporti fra teologia e cultura in Italia si siano ridotti o a zero o alle polemiche fra Stato e Chiesa?

(3 - continua)
Attilio Monasta

Nella diocesi di Torino, solo un anno dopo l'abolizione della Facoltà Teologica della Università, l'Arcivescovo Gastaldi inaugurava (novembre 1874) la Facoltà di Teologia presso il seminario diocesano con un discorso sulla Filosofia Morale tutto dedicato all'educazione del clero.

Stiamo cercando di seguire, con alcune ricerche particolari a scopo esemplificativo le caratteristiche e gli sviluppi di queste Facoltà di Teologia organizzate dai Vescovi nei vari seminari. Ma una storia molto qualificata, anche se inedita, di tali studi ecclesiastici, l'abbiamo trovata nei lavori preparatori della Costituzione Apostolica «Deus Scientiarum Dominus» del 1931 (5).

Dal 1873 al 1931 la situazione degli studi ecclesiastici superiori si era evoluta secondo certe caratteristiche alle quali Pio XI, appena salito al soglio pontificio, aveva sentito la necessità di porre rimedio con una radicale riforma. Tali caratteristiche erano così riassunte da uno degli esperti consultati dalla Commissione incaricata della riforma, allora Rettore della Università Gregoriana: «a)

al 1930, 24 Università o Facoltà di studi ecclesiastici, delle quali 13 erano costituite nell'ambito del seminario diocesano o regionale. Ma la cosa più interessante da notare è che su 23 Facoltà di teologia, tredici avevano avuto la facoltà di conferire gradi accademici dopo il 1874, cioè da quest'anno al 1930, e quasi tutte le altre facevano risalire la data di istituzione a prima del 1500, cioè, praticamente si ordinavano da sé «ab immemorabili» senza una specifica autorizzazione a conferire gradi accademici (7). La diversità dei vari corsi di studi era, talvolta, notevole; ma tutti portavano ad una laurea attraverso un numero di anni di corso e con un metodo di studi di livello inferiore a quello delle Facoltà di studi ecclesiastici d'olttralpe. In genere in Italia un seminarista notava accedere alla Facoltà di Teologia dopo otto anni di

(1) Vedi, fra i più noti, C.A. JEMOLO «Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII» - Torino, Einaudi ed. 1965 (Nuova ed. con ampia bibliografia).

(2) Vedi, per il periodo che va dal 1870 al 1914, le due opere fondamentali di G. SPADOLINI «L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98» - Firenze, Vallecchi ed. 1961 (Nuova ed.) e «Giolitti e i cattolici 1901-1914» - Firenze, Le Monnier ed. 1960; entrambe con ampia bibliografia.

(3) Vedi: R. MURRI «Democrazia Cristiana» - Milano, 1945; G. DE ROSA «Storia del Partito Popolare» - Bari, 1958; GIORGIO CANDELORE «Il Movimento Cattolico in Italia» - Roma, 1953.

(4) Mi consta che studiosi di valore, come lo storico Prof. CANTIMORI, recentemente scomparso, fossero laureati in teologia all'estero.

(5) Tutti i dati relativi ai lavori preparatori della Costituzione Apostolica «Deus Scientiarum Dominus» sono inediti. Per una generosa concessione della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi (ora dell'Insegnamento cattolico) ho potuto consultarli presso l'Archivio della Congregazione e ne ho estratto un ampio rapporto che potrà essere

pubblicato nel quadro dello studio che sto conducendo. Nel prossimo articolo esamineremo con una certa attenzione la Costituzione.

(6) Nel 1930 vi erano in Roma nove Atenei, di cui otto conferivano la laurea in Teologia, sei anche la laurea in Diritto Canonico, due anche la laurea in «Utroque» cioè in entrambi i diritti, cinque anche la laurea in Filosofia e uno solo la laurea in Filosofia (l'Accademia di S. Tommaso). Vi erano in più cinque Istituti Superiori (tutti creati dopo il 1900) per gli studi biblici, orientali, di musica sacra e di archeologia cristiana. Non possiamo dilungarci sulle caratteristiche di questi atenei, anch'essi poi riformati dalla «Deus Scientiarum Dominus», ma di qualità migliore alle altre facoltà italiane.

(7) Le città sedi di Facoltà Teologica ecclesiastica nel 1930 erano: Anagni (laurea anche in Filosofia), Assisi Benevento (laurea anche in Diritto Can.), Bologna, Catania, Fano, Ferrara, Firenze, Genova, Cuglieri (laurea anche in Filosofia), Milano (laurea anche in Diritto Can.), Molfetta, Modena, Napoli (laurea anche in Dir. Can. e in «Utroque»), Napoli-Posillipo (Seminario Regionale), Palermo, Parma, Padova, Pisa, Piacenza, Siena, Torino (laurea anche in Dir. Can. e in «Utroque»), Chieti. A Venezia c'era una Pontificia Facoltà Giuridica che conferiva gradi per un antico privilegio di Martino V (1430).

Gli studi teologici in Italia dal 1873 al 1931

Proseguiamo la pubblicazione della serie di articoli sugli studi teologici in Italia, come breve analisi storica sui rapporti fra teologia e cultura nel nostro paese. I precedenti articoli sono apparsi su «Ricerca» n. 13 e n. 14.

3

Dal 1873 ad oggi le scienze religiose a livello superiore e le Facoltà Teologiche in particolare sono state totalmente assenti nel contesto della cultura superiore italiana. Se si considera poi quanto abbiamo detto nel precedente articolo, e cioè che le Facoltà di Teologia nel 1873 erano già praticamente morte da un pezzo (sia per le condizioni storiche Risorgimentali, sia per la stessa esplicita volontà dell'autorità ecclesiastica), possiamo concludere che da prima del Risorgimento ad oggi, cioè mai nella storia dell'Italia unita, la teologia ha avuto una rilevanza diretta ed esplicita nella cultura italiana.

Ma questa grave deficienza ha avuto una enorme rilevanza indiretta ed implicita non solo nella cultura, ma in tutta la situazione sociale, politica e religiosa del nostro paese. Scusate il gioco di parole: mi spiego subito. E' stata la mancanza d'un corretto, serio e continuo rapporto fra teologia e cultura in Italia ad avere concrete e pesanti conseguenze sulla religiosità, la cultura, la mentalità italiane.

Se qualcuno vuole scrivere una storia dei rapporti più profondi fra la Chiesa e il mondo in Italia, cioè la storia del Popolo di Dio nella società italiana, non saprebbe da che parte rifarsi, non solo per la mancanza di chiarezza nelle situazioni e nei dati (basti pensare a quanti significati assume nel linguaggio

corrente la parola «Chiesa», confusa spesso con «Vaticano», sempre con «preti», spesso con «D.C.» e via dicendo); ma anche semplicemente dal punto di vista bibliografico per la mancanza o l'estrema difficoltà di reperire ricerche, studi o pubblicazioni che avvertano questo tipo di rapporto, cioè considerino la storia della Chiesa in Italia secondo il taglio del rapporto Chiesa-mondo di tipo biblico e, oggi, conciliare.

Ci sono invece, come si sa, infiniti studi e pubblicazioni, da quelle degli storici più autorevoli fino alla libellistica, agli articoli di innumerevoli giornali e fino ai bollettini parrocchiali o ai manifesti pubblicitari, che parlano dei rapporti fra Chiesa e Stato in Italia (1), o della partecipazione dei cattolici alla vita politica dello Stato italiano, o della nascita, vita e imprese delle varie associazioni cattoliche, dall'Opera dei Congressi all'Azione Cattolica con tutti i suoi rami e movimenti (2), e fino alle esperienze direttamente politiche della Democrazia Cristiana di Romolo Murri, del Partito Popolare di Sturzo e dell'attuale Democrazia Cristiana da De Gasperi a Rumor (3).

Da cosa dipende questa profonda disparità di prospettive? Perché il Concilio in Italia ha trovato il vuoto per quanto riguarda una mentalità giuridica e politica dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato, tra forze cattoliche e

forze d'altri colori, fra gerarchia ecclesiastica e laicato organizzato in associazioni?

Forse la storia degli studi teologici può aiutarci a capire tale situazione.

Con la scomparsa delle Facoltà Teologiche dalle Università, la cultura laica, che già era fortemente polemica nei confronti del pensiero cattolico non ebbe più nemmeno l'occasione materiale di

incontrarsi e interessarsi al pensiero teologico nel suo sviluppo e nella sua formulazione.

Sarebbe interessante sapere quanti dei nomi più o meno illustri della cultura italiana degli ultimi cento anni, abbiano fatto studi superiori di teologia, se si escludono i sacerdoti (4). E se già è triste pensare che la cultura laica non abbia usufruito in

Italia d'una sana dialettica con il pensiero teologico, sarebbe per lo meno umiliante scoprire che anche nelle file dei migliori paladini del pensiero cattolico italiano e perfino fra i dirigenti di associazioni cattoliche di chiara fama, i laici che abbiano fatto studi superiori di teologia si contano sulle dita; a parte qualche corso o settimana teologica a livello divulgativo, la cultura religiosa dei laici italiani non va quasi mai al di là del catechismo della prima Comunione.



Dal canto suo, invece, la Chiesa non poteva rinunciare alla preparazione teologica del clero, sia di quello da battaglia (i sacerdoti semplici, in gran parte parroci, e i religiosi delle Congregazioni), sia di quello destinato, come si diceva una volta, alla carriera ecclesiastica; tanto più che per i Vescovi e i titolari di particolari uffici ecclesiastici nella Curia romana e nel governo della Chiesa, è lo stesso Codice di Diritto Canonico che richiede esplicitamente la Laurea in Teologia.

Quindi, nello stesso tempo in cui si affossavano le Facoltà Teologiche di Stato, ogni diocesi provvedeva ad aprire Facoltà Teologiche, e poi anche filosofiche e di Diritto Canonico per la preparazione degli ecclesiastici. Tali Facoltà, per ovvie ragioni determinate il più delle volte dalla scarsità di fondi, di locali e di personale insegnante, si aprirono e funzionarono in genere presso gli stessi seminari maggiori; si avviò, quindi, così una confusione sempre maggiore fra studi teologici inferiori per la preparazione del clero in genere (seminari maggiori) e Facoltà Teologiche con il privilegio di conferire gradi accademici. Ecco dove risiede la radice storica di quel monopolio clericale della cultura





block-notes

Agitazione nella Università Cattolica

Il Consiglio di Amministrazione dell'Università Cattolica, in una seduta del 1. agosto 1967 ha stabilito un aumento delle tasse per tutti gli studenti di questa università: «così che l'aumento complessivo risulti per la maggior parte delle Facoltà di poco superiore al 50%».

Questo fatto, come si può ben immaginare ha preso gli studenti completamente alla sprovvista, alla fine d'agosto, quando è stato reso noto pubblicamente dall'O.R.S.U.C. (Organismo Rappresentativo Studentesco Università Cattolica) e dalla stampa quotidiana in tutta Italia.

E' per questo ben comprensibile la perplessità e l'agitazione degli studenti che, tornati in città, hanno scoperto che le tasse annuali per il prossimo anno accademico passeranno da una media di L. 70.000 annue a una media di L. 105 mila annue.

Dalla lettera di risposta del Rettore ai vari interventi della stampa e dell'ORSUC, appaiono chiari i motivi che giustificano, a suo parere, questo aumento:

- 1) aumento delle spese di gestione (aumento del 49% per i Docenti, del 46% per il Personale, dal 1951 ad oggi);
- 2) esclusione di sussidi dallo Stato per «L'edilizia scolastica universitaria» in base a un disegno di legge di giugno-luglio che mette a disposizione delle Università statali 209 miliardi e 900 milioni;
- 3) uno studente universitario costa, in me-

dia allo Stato 1 milione 392.908 (vedi relazione generale della situazione economica del paese '66 presentata in Parlamento il 30 marzo 1967). Per questa spesa lo Stato dà alle Università libere un contributo di circa L. 20.000 per studente. Appare quindi come uno studente costa alla Università circa 370.000 lire.

L'Università Cattolica per sopprimere alle spese dei suoi 23.200 studenti ha come unici mezzi le tasse, la giornata pro Università Cattolica, le offerte e donazioni di privati.

Su questi incontestabili motivi economici si basa l'aumento delle tasse e considerandolo da questo punto di vista non possiamo negare che un aumento era necessario.

Questa decisione solleva però una enorme quantità di problemi collaterali, ma sostanziali, che per ora accenniamo soltanto e che cercheremo di affrontare in seguito su «Ricerca» con serietà:

- valore di un governo democratico in Università: se avessimo potuto noi studenti attraverso dei nostri rappresentanti decidere insieme al Consiglio di Amministrazione questi aumenti; studiare insieme il bilancio, quello vero e partecolareggiato dell'Università e non conoscere solo quegli insufficienti dati statistici; discutere tutti insieme durante l'anno questo problema ci saremmo sentiti co-responsabili di questo aumento (quindi meno urtati, perché ne avremmo avvertito più chiaramente l'e-

sigenza, e i motivi ci sono, e non dovremmo «subirlo» imposto dall'alto).

- Aumento del fenomeno dello studente che lavora, quindi non frequenta (non penso alle Facoltà serali, ma a quelle diurne!) per potersi mantenere in Università.

Senso e valore della creazione di nuove Facoltà, che se non vengono direttamente a incidere sul bilancio, come ha detto il Rettore, ripropongono a livelli più estesi i problemi sopra detti.

Oltretutto la creazione di facoltà in queste piccole città dove non ci sono altre Università, ripropone anche il problema che sussiste già a Milano per Magistero ed Economia serale: mancanza di una libera scelta ideologica nello iscriversi a una Università Cattolica.

Inoltre questo momento può servire di spunto per un riesame e un convincimento più profondo da parte nostra e da parte di tutti i cattolici italiani del valore dell'esistenza di una Università Cattolica, e se accettata, della responsabilità finanziaria nei suoi riguardi:

- valore e validità oggi, nel nostro contesto sociale di una Università cattolica (direi che ci sono due discorsi, uno in senso assoluto, l'altro se la nostra Università è così come la auspica quel numero 10-12 della «Dichiarazione sulla educazione cristiana»);
- sovvenzionamenti dello Stato alle scuole libere (e Università libere) per dare un'autentica libertà di scelta ai cittadini.

p. z.

block-notes



Dialoghi del Papa

«Io devo qualcosa ai giovani, agli studenti. Essi sono stati per me uno stimolo, una lezione che mai avrei potuto imparare nei libri, e nemmeno, oso dire, negli esempi del mondo ecclesiastico, per altri versi così brillante».

Chi parla così, nella semplicità della prima persona singolare, è il Sommo Pontefice, è Paolo VI. Questo è un piccolo brano di un'ampissima e straordinaria serie di colloqui che il Santo Padre ha avuto con un laico durante gran numero di incontri, cominciati quando egli era ancora un giovane monsignore della Segreteria di Stato, e continuati più fittamente dopo la sua elezione al Pontificato. Il suo interlocutore è l'accademico di Francia Jean Guittou, primo «osservatore laico» al Concilio, e i luoghi di questo dialogo senza precedenti sono via via la Cappella Sistina, lo studio di Paolo VI, l'abbazia di San Paolo Fuori le Mura, Castelgandolfo.

E gli argomenti? La risposta è: tutto. Per la prima volta nel nostro tempo, un Papa affronta in conversazioni personali con un laico ogni argomento che riguarda l'uomo e la sua vita qui sulla terra: dalla fame al dolore, dalla pace all'amore, l'amore universale tra tutti i figli di Dio e l'amore fra singole creature, fondamento di quella prodigiosa società che è la famiglia. Dice a un certo momento Paolo VI a Jean Guittou: «Sono nato per ascoltare ciò che gli altri non osano dire e sono fatto per ascoltare ciò che non si deve sapere. Ciò che si tace al Papa, il Papa lo deve sapere».

Torna, nelle conversazioni, il ricordo di quando egli era assistente degli studenti della FUCI: allora egli si chiamava don Giovanni Battista Montini, ma per i suoi ragazzi quel nome era troppo lungo, ed essi lo abbreviarono riducendolo a una sigla: «Don GBM». E la loro gioia, la loro volontà di vita piena e ricca, sono presenti anche oggi al suo spirito ma non semplicemente come affettuoso ricordo, bensì come stimolo e anche



come certezza rassicurante per l'avvenire. Parlando del Concilio e dei prodigiosi incontri che esso ha reso possibili, Paolo VI esclama: «Come ci approfondiranno la mente e il cuore, come trasformeranno l'orizzonte delle generazioni che crescono, e di cui già sento i passi caldi, le voci fiduciose... che immensa speranza, questa giovinezza della Chiesa e del mondo».

Paolo VI raccoglie giorno per giorno queste voci del mondo in due modi: ascoltandole da Roma e andandole a cercare nelle strade del mondo nei suoi viaggi. C'è una pagina splendida, ad esempio, sul suo viaggio a Bombay: per la prima volta il Papa confida ciò che ha provato trovandosi in mezzo a quell'umanità non cristiana, e pure immersa nel soprannaturale, affamata di pane e di spirito. Continuava a benedirlo, questa folla, finché il braccio gli divenne una cosa inerte, e un sacerdote doveva sostenerglielo, ma lui se ne accorse soltanto dopo: «Io non mi stancherò mai di benedire».

E c'è la pagina drammatica del discorso al mondo, rivolto dalla tribuna solenne e fredda dell'O.N.U., quell'appello che, egli confessa, gli è costato lunghe sofferenze e ha richiesto lunghissima preghiera, e poi venne fuori con le parole più semplici che una creatura umana potesse pronunciare, e tutti le capirono...

A un certo momento, il Santo Padre chiede addirittura al suo interlocutore di contraddirlo (essi stanno parlando del «dialogo» della Chiesa col Mondo) e di argomentare contro. E questo è un momento esemplare, fra tanti, di questa opera unica, di questi colloqui che sono in corso di pubblicazione a puntate su EPOCA con il titolo PARLA IL PAPA, per apparire successivamente in volume a cura dell'editore Mondadori.

Il Papa non solo parla al mondo, ma invita il mondo a parlargli, chiede alle generazioni d'oggi di venire avanti con le loro idee e con le loro intatte e gagliarde aspirazioni...

Pagine senza precedenti, abbiamo detto. Vorremmo aggiungere che questi «Dialoghi» del Papa con un laico, che è un po' il rappresentante di tutti noi, sono un'altra iniziativa apostolica di portata storica, come i suoi viaggi. Nei colloqui in cui apre a tutti il suo intimo pensiero, chiedendo a tutti di parlargli apertamente «anche delle cose che al Papa non si dicono», Paolo VI fa uno straordinario «viaggio» verso ognuno di noi, viene a parlarci e ad ascoltarci.

d. a.

(continua da pag. 2)

ed è minacciata da non lievi né pochi pericoli (cfr. Conferenza stampa di mons. Rubin, il 18 aprile '67). C'è lo sforzo di una fede che vuole «ritornare alle fonti; il problema di un «ripensamento» dei suoi contenuti; la faticosa ricerca di un nuovo mezzo espressivo nelle formulazioni dogmatiche; i tentativi di «mediazione» con le diverse culture da parte dei teologi contemporanei; l'ateismo in tutte le sue forme; etc. Queste sono in parte le gravi questioni della consultazione sinodale.

Ne scaturirà una risposta conclusiva?

A nostro avviso, sarebbe ingenuo attenderla; e, nell'attuale momento di riflessione teologica, post-conciliare, impossibile e prematura.

Ci sono già chiare delle linee sulle quali muoversi, dei contenuti perenni sui quali meditare; la crescita della fede nell'uomo di oggi esige pure questo dia-

Il Sinodo dei Vescovi

logo tra i teologi e il magistero; tra il dato rivelato e le elaborazioni culturali. Il discorso è certamente ampio, complesso, rischioso per la sua parte e, in pari tempo, fecondo.

Bloccarlo non giova; condannarlo non ci pare cosa fattibile, perché esso è ancora incompleto, informale, molte volte inafferrabile.

Aiutarne lo sviluppo e la maturazione è doveroso e deve essere sforzo comune di tutta la Chiesa. E in questo senso il Santo Padre ha auspicato una seria meditazione e un confronto tra la fede dei pastori della Chiesa, che deve essere forte e sincera, e lo sforzo degli studi teologici, che devono essere fautori di ricerche qualificate e di autentica maturazione nella fede.

Questa è una delle vie che il Sinodo è chiamato a battere dalla volontà del Papa e dalla Chiesa tutta:

un impegno per una fede adulta.

Accanto alla fede, il mistero della carità. E' questo il clima in cui respira e vive la Chiesa. La comunione e la solidarietà strutturano la comunità ecclesiale; e il primato della carità costituisce impegno e tensione di tutto il popolo di Dio. Il Concilio Vaticano II è stata una meditazione, una interrogazione, una presa di coscienza vivissima in merito. E il primato dello Spirito è un motivo di fondo di tutti i documenti conciliari. Egli, «unico ed identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto, così che i santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che esercita il principio vitale, cioè l'anima, nel corpo umano» (L.G., 7).

Ebbene, a questo spirito, superando certe prospettive unilaterali del-

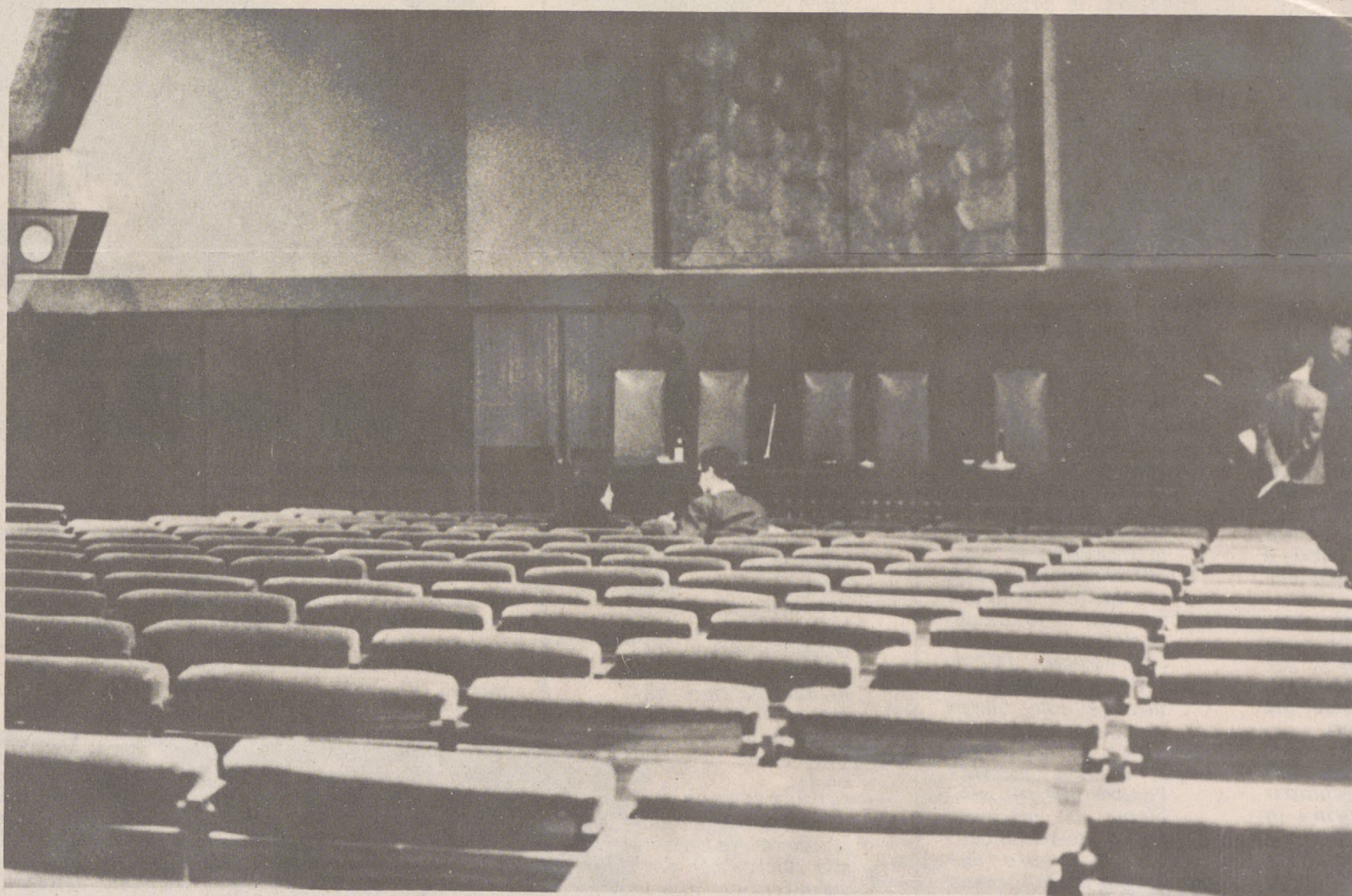
la controriforma, bisogna «restituire il suo posto», come ha scritto R. Laurentin. Ed ecco la riforma del codice, come espressione di questo impegno; ecco lo sforzo di non dissociare le formulazioni giuridiche dalla pienezza del mistero della Chiesa e di non separare «l'anima dal corpo», secondo il piano di Dio che ha voluto la Chiesa «organismo visibile» (L. G., 8) e «sacramento» (L. G., 1) di universale salvezza.

Il sinodo si occupa anche di questo e di molti altri argomenti.

E' nostro dovere valutarne i lavori con attenzione, con umiltà e preghiera. Esso rappresenta un «momento forte» dello spirito che guida la Chiesa: è un momento di grazia nel mistero della fede e della carità.

Ed è in questo momento ancora tutta la Chiesa, Papa, Vescovi, Clero, Laici, che è chiamata ad essere autenticamente «fedele allo spirito».

I. c.



editoriale

(continua da pag. 1)

come in tutti i patti militari; non si vede alcuno sforzo concreto per superare il divario tecnologico che sussiste tra grandi potenze e altri paesi; ancora un esempio, ci è dato dal rapporto Stati Uniti-Paesi Europei.

La prospettiva, senz'altro positiva, di evolversi verso una comunità politica, deve significare rifiuto di una delimitazione militare e apertura a qualunque paese voglia cooperare, unito dal desiderio di pace e di giustizia, al raggiungimento di mete di civiltà. E se comunità politica vuol dire anche comunanza di concezione di vita (e abbiamo letto che un patto militare come l'alleanza atlantica nacque per difendere una concezione di vita) bisogna ben valutare la posizione di chi, accogliendo la dittatura, mostra di allontanarsi dalla comune concezione di vita.

Non si vuole un pericoloso rinascere di nazionalismi, né un «neutralismo imbecille o velleitario»: queste reazioni non

rifiutano la logica della forza, della potenza e dell'equilibrio ma rientrano nel sistema: è quello della Francia un esempio che non ha bisogno di essere commentato. Non si vuole che invece di due blocchi ne esistano tre o più: si vuole che non esistano più i blocchi.

Piuttosto che clamorose, quanto vane, denunce unilaterali, occorrono serie e responsabili consultazioni tra le nazioni perché cerchino insieme i mezzi per promuovere una comunità pacifica sempre più ampia.

Sono autentiche scelte di civiltà i patti di assistenza economica; gli scambi culturali; la progressiva sostituzione (ed eliminazione) delle spese militari con altre pacifiche: promozione della cultura, lotta alla povertà nei paesi meno sviluppati, conquista dello spazio, uso pacifico per tutti i paesi dell'energia nucleare che non sia monopolio di poche grandi potenze con lo scopo preminente di garantirne la supremazia nel mondo; anche trattati di sicurezza, ma tra tutti i paesi del mondo e non tra blocchi contrapposti.

La civiltà non va difesa con la logica dell'equilibrio ma con la giustizia e con la libertà, che indicano la via della pace. (s.p.)