RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIV - 31 Marzo 1968 - N. 6

L'editoriale sottolinea quanto poco sulla linea politica sia stato concretizzato per l'Università; nel fondo, Mario Falciatore, invita i giovani ad un senso di responsabilità costruttiva, oltre allo slancio contestativo, nei confronti dello Stato.

A pag. 2 don Camillo Pezzuoli illustra l'innovazione che ha subìto il Canone, ora in lingua italiana.

In terza pagina, continua la serie di note su Marcuse da parte di Pino Goisis.

A pagina 18, una lettera di Giuseppe Caputo e Dino De Cesare che fanno alcune osservazioni a quanto finora si è detto sui problemi dell'Università romana.

A pagina 5, un articolo-recensione, di Giovanni Benzoni, presenta la nuova collana di « Attualità politica ».

Una riflessione biblico-liturgica sulla Pasqua, a cura di don Mario Albertini, è a pagina 19.

La documentazione è completamente dedicata alla Chiesa olandese: si tratta di una serie di relazioni, documenti ed articoli organizzati in occasione di un seminario di studi in Olanda cui hanno partecipato dei nostri amici.

* * *

Con questo numero Gino Giraldi lascia la condirezione di « Ricerca ».
Il Consiglio Centrale, riunito a Roma il 23-24 marzo, ha eletto Angelo Bertani nuovo condirettore.

Politica dei "tempi brevi" per l'Università

Senza il movimento studentesco, il blocco delle facoltà, gli scontri con la polizia ecc., il discorso sulla riforma universitaria sarebbe stato semplicemente aggiornato. Invece è stato al centro delle ultime battute parlamentari, e si può stare certi che si imporrà alla nuova legislatura con caratteri di priorità.

Cos'era in fondo la 2314, e cosa erano le altre proposte della maggioranza. La lunghissima attesa di questa legge — la **Relazione della Commissione d'indagine** è del 1963, la presentazione del **Progetto di legge** alla Camera fu fatta il 4 maggio 1965 — ha fatto sì che se ne parlasse a tutti i livelli e da tutti i punti di vista. Sarebbe superfluo fermarsi ancora sulle lagnanze e speranze, tanto più che la prospettiva è decisamente mutata, e se ancora pochi elementi della situazione è dato cogliere con chiarezza, è certo però che la nuova legislatura non si lascerà sfuggire, come la precedente, l'occasione per un tempestivo intervento. Ciò che colpisce infatti nell'iter parlamentare del **Piano Gui** non è tanto la restrizione e frantumazione delle proposte dal testo della commissione a quello del D.D.L., e neanche all'opposto il lavoro positivo e da più parti elogiato che, sul disegno governativo, ha condotto la commissione P.I. della Camera; ciò che colpisce è la lentezza, anche dove il lavoro era fatto bene.

Ricerca uscì in numero speciale, il 15 maggio 1965, riportando il testo del disegno di legge con alcuni commenti. A pag. 3 di quel numero si legge, a proposito dei **tempi di attuazione**, che prevedevano (art. 37 del D.D.L.) un regolamento di attuazione entro due anni dalla entrata in vigore della legge: « Speriamo sinceramente che si voglia far prima. Quasi tutti i titoli del disegno di legge necessitano di regolamentazione, in alcuni articoli c'è un rinvio esplicito: se il disegno di legge governativo non fosse approvato entro il 5 novembre p.v. le innovazioni principali della " riforma " entrerebbero in vigore solo nel quarto anno accademico dopo quello in corso e cioè nel 1968-69 ». Niente commenti. E neanche vale la pena di stare a ricordare come non abbiano avuto seguito i buoni propositi venuti fuori in occasione della morte di Paolo Rossi.

Intanto la 2314 veniva preceduta dalle leggi finanziarie e per l'edilizia universitaria. Evidente la necessità materiale cui queste dovevano rispondere: ma con quale logica la 2314, che è riforma di struttura, viene dietro invece di guidare i provvedimenti finanziari a carattere quinquennale? Si direbbe che la 2314, dai lavori della **Commissione d'indagine** a oggi, sia venuta sempre più perdendo quel carattere di intervento globale e programmatore con cui si era annunciata. Anche fosse stata approvata, oggi si troverebbe davanti una situazione che per più parti non è quella per cui era stata studiata.

Questa ultima affermazione ce la possono documentare non tanto le statistiche quanto l'atteggiamento del movimento studentesco. Questo ha come ritrovato se stesso, è come esploso in questi ultimi mesi. E a parte il discorso ampio che volesse riprenderne i contenuti in un campo europeo e internazionale, anche una semplice considerazione dei fatti di casa nostra ci dice che il m.s. non si muoveva nell'ambito e neanche in contrapposizione alle proposte parlamentari. In tal caso sarebbe accettabile, sarebbe in qualche maniera un risultato ciò che la mancanza di tempo e l'agitazione studentesca hanno imposto: l'università ha una sua autonomia, le varie forze che agiscono in ambiente universitario cerchino nell'ambito di questa autonomia una loro strada. Invece questo discorso, che in Parlamento ha trovato la sua voce, e che comunque è il senso più ovvio dei fatti cui abbiamo assistito, questo

(continua in ultima pagina)

I giovani e lo Stato

Nella crisi delle forme associative tradizionali, da quelle partitiche o parapartitiche a quelle confessionali, si nota, soprattutto ad opera dei giovani, un distacco diverso dall'indifferentismo qualunquistico di chi ha paura di sporcarsi le mani.

Ma, in uno sforzo di maturità e di umiltà nel recupero del senso della corresponsabilità della vita pubblica, occorre sentire, accettare e seguire di nuovo la vocazione all'arte « difficile » della politica per renderla effettivamente « nobile » e produttiva.

Dopo gli ultimi avvenimenti dell'Università italiana, non si può certo dire che i giovani, e in specie gli studenti, non facciano di tutto per farsi ascoltare.

Il fatto che, per richiamare l'attenzione sui loro problemi, essi debbano ricorrere a strumenti eccezionali, riflette certamente una preoccupante situazione di fuga dalla normalità democratica, ma nondimeno è significativo di una certa capacità d'incidenza delle nuove generazioni che nessun partito politico osa più sottovalutare.

E' ben vero che, nell'imminenza delle elezioni, l'elevato numero di nuovi elettori facilita l'ascolto (1) (i diversi tentativi di strumentalizzazione del movimento studentesco sono un chiaro esempio di questa « disponibilità nella comprensione ») senonché sembra che nemmeno questo ascolto possa considerarsi l'obiettivo finale sperabile dal movimento: ascoltare non è dialogare e la comprensione « in zona Cesarini » non inganna nessuno. Così il silenzio e il blandire mistificatorio finiscono per far crescere quello stato di sfiducia latente che ha portato al radicalizzarsi delle posizioni.

Ed ora quello che sembra più preoccupare non sono tanto le camionette bruciate, quanto il rifiuto dei delusi di voler trovare altre strade che non siano la violenza, nella consapevolezza dell'improduttività di ogni tentativo diverso (2).

I fatti dell'Università del resto, sono soltanto un aspetto di questa progressiva perdita del senso dello Stato, di questa abiura della classe dirigente e in genere del sistema. Essa è riscontrabile, nei giovani in particolare, anche in relazione a fenomeni d'altro genere.

E' il caso, ad esempio, dell'uso indiscriminato di energie giovanili in interventi sostitutivi che poco risolvono e molto danneggiano, favorendo l'abitudine a far da soli perché non si crede se non in se stessi (3).

Ed è il caso ancora dell'abbandono graduale delle forme associative tradizionali, da quelle partitiche o parapartitiche a quelle confessionali.

Tutti sintomi questi di una volontà decisa a non lasciarsi integrare, di una ribellione dei giovani nei confronti di strutture a cui si sentono estranei.

A guardar bene si nota in tutto ciò un progressivo allontanarsi dei giovani dalla politica o perlomeno da una certa politica tradizionalmente intesa, un distacco però diverso dall'indifferentismo qualunquistico di chi ha paura di sporcarsi le mani o anche della diffidenza dell'antico « servo » verso i « padroni » (4), un distacco motivato sì dalla sfiducia, ma non solo nelle persone bensì anche negli strumenti stessi del gioco politico.

Sarebbe interessante studiare le cause di questo fenomeno.

Mario Falciatore

(continua in ultima pagina)



■ *Il gen. Westmoreland è stato « promosso » e abbandona, così, il Vietnam; Johnson è evidentemente preoccupato per le elezioni; tuttavia, come distinguere le responsabilità del presidente da quelle del generale se fino a ieri essi erano legati da una completa solidarietà e reciproca fiducia?*

Ma a noi, ben più che il ricambio dei generali, interessa il cambiamento della politica, nel Vietnam: e le decisioni devono venire dalla Casa Bianca.

Significato di una riforma

La preghiera eucaristica del Canone

« In modo intelligibile, chiaro, distinto e senza precipitazione, per essere sentito e compreso da quanti partecipano alla celebrazione dei sacri misteri », col 24 marzo 1968 è cominciata la recita del Canone della Messa in lingua italiana. E' una decisione della Commissione Episcopale Italiana assai attesa: da quando infatti il sacerdote proclamava a voce alta il Canone in lingua latina nel contesto di una Celebrazione in lingua italiana, quella proclamazione rischiava di essere come una incongruenza, oltre che qualcosa di incomprensibile. Del resto, tale decisione è il logico sviluppo del principio affermato nella Costituzione Conciliare sulla S. Liturgia, la quale afferma la volontà di operare perché il mistero eucaristico sia inteso dai fedeli « per mezzo dei riti e delle preghiere » che lo esprimono. E il Canone è proprio il centro della Celebrazione Eucaristica. Che il sacerdote lo reciti in lingua italiana vuole dire renderlo più chiaro e comprensibile a chi partecipa alla Messa, vuol dire mettere in luce le sue caratteristiche e i suoi contenuti, favorendo la viva adesione dei fedeli alla Messa, memoriale della Pasqua del Signore azione di grazie, offerta, intercessione. Emergeranno anche i difetti del nostro Canone, la mancanza di omogeneità, di unità logica, così da dare l'impressione di trovarsi di fronte ad un insieme di preghiere più che ad una preghiera unica (cfr. VAGAGGINI, Il Canone della Messa, *Torino 1966). Diventa quindi quanto mai utile una paziente rilettura ed una attenta riflessione sui contenuti e sulla struttura stessa della grande proclamazione della celebrazione eucaristica del Canone Romano, del resto venerando per antichità e precisione teologica. Anzitutto il Canone va considerato nel contesto di tutta la Messa. Ne è come la parte centrale, ma non va disgiunto soprattutto dalla Liturgia della parola sia perché la Messa è « un solo atto di culto » (Sacros. Concilium, n. 56), ma anche perché « la predicazione della parola è necessaria per lo stesso ministero dei Sacramenti trattandosi di Sacramenti della Fede, la quale nasce e si alimenta con la parola: e questo vale soprattutto nel caso della Liturgia della parola stessa nella celebrazione della Messa, in cui si realizza un'unità inscindibile fra l'annuncio della morte e resurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e la oblazione stessa con la quale Cristo ha confermato nel Suo Sangue la Nuova Alleanza » (Presbyt. ordinis, n. 4). « I fedeli dunque, ascoltando la parola di Dio, riconoscano che le meraviglie annunciate trovano il loro coronamento nel mistero pasquale, il cui memoriale è celebrato sacramentalmente nella Messa. In tal modo i fedeli ricevendo la parola di Dio e nutriti di essa, sono portati, nel rendimento di grazie, ad una partecipazione fruttuosa dei misteri della salvezza » (Eucharisticum Mysterium, n. 10).*

In queste parole è contenuto il significato del Canone della Messa e la sua definizione. E' il « memoriale » del Mistero Pasquale. Gesù stesso nella sua ultima cena pasquale, assumendo il linguaggio della liturgia ebraica, lo istituì: il suo memoriale, della sua Pasqua, della sua morte e resurrezione. « Fate questo in memoria di me » (1 Cor. 11, 23-25; Lc. 2, 29). E San Paolo continua spiegando: « Ogni volta che voi mangiate questo pane e bevete il calice, celebrate la morte del Signore, finché egli venga » (1 Cor. 11, 26).

E' necessario avere presente il significato del « memoriale » che si celebrava nella casa degli ebrei con la cena pasquale in ottemperanza al comando del Signore contenuto nell'Esodo: « Quel giorno sarà per voi un memoriale, che voi celebrete come festa solenne al Signore » (Es. 12, 14). Gesù colloca la istituzione dell'Eucarestia in quel contesto storico rituale e ne assume lo stesso ritmo di espressioni. « Quella benedizione » sul pane ed il vino è la cena del Signore, il memoriale della « sua » Pasqua. Nella cena pasquale degli ebrei, celebrata osservando prescrizioni così meticolose e che riguardavano ogni gesto, ogni parola, ogni cibo, gli ebrei divenivano come contemporanei all'avvenimento di salvezza vissuto dai loro padri. Non è una cena di ricordi, ma una cena « sacramentale » perché porta la storia della salvezza, perché fa rivivere a chi la celebra la salvezza dei padri. (Ci sono delle pagine molto belle sul significato del « memoriale » in THURIAN, L'Eucarestia, *Roma 1967). Prendendo coscienza che Gesù assume, portandola al suo compimento, la Pasqua ebraica come memoriale della salvezza, si capisce il Canone della Messa negli elementi essenziali che lo compongono, e anche nella sua stessa struttura. Al memoriale della Pasqua ebraica viene sostituito da Gesù il memoriale della Sua Pasqua: non è un ricordo, un richiamo alla memoria, della cena di Gesù », che è il Mistero Pasquale: il Sacrificio del Calvario e la Resurrezione.*

« La Chiesa, nell'Eucarestia, celebra lo stesso memoriale che celebrò Gesù quando istituì la santa cena; utilizza gli stessi elementi, compie gli stessi gesti, pronuncia le stesse parole e così celebra lo stesso memoriale di azione di grazie e di intercessione del Figlio davanti al Padre, nella comunione dello Spirito Santo. Essa si ricongiunge, nel mistero, all'avvenimento della Passione, della Resurrezione e dell'Ascensione » (Turian, ibid pag. 207).

Il Canone è tutto questo, la preghiera di azione di grazie, di offerta, di intercessione, nella quale si celebra il Mistero della Pasqua del Signore. « Il nostro Salvatore, nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il Sacrificio della Croce, e per affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua Morte e della sua Resurrezione » (Sacros. Concilium, n. 47).

Il Canone comincia con il Prefazio. « Rendiamo grazie al Signore nostro Dio »: il sacerdote chiama la Chiesa all'azione di grazie. Tutta la Messa è azione di grazie; è Eucarestia. Il Prefazio è la solenne proclamazione dei benefici di Dio. Dopo che il popolo gli ha risposto: « E' cosa buona e giusta », il sacerdote continua: « E' veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, rendere grazie sempre e dovunque a te, Signore, Padre Santo, Dio onnipotente ed eterno per Cristo nostro Signore ». Il Prefazio rievoca ed esalta le meraviglie di Dio a favore del suo popolo e ne fa oggetto di azione di grazie. Cristo, nostro Signore, è la meraviglia più grande dell'amore di Dio, è la nostra Redenzione. Ma è anche per mezzo di Cristo che la Chiesa è in grado di lodare e rendere grazie al Padre: essa infatti può offrire al Padre lo stesso Cristo, « splendore della sua gloria » (Ebr. 1, 3). Alla conclusione del Canone la Chiesa con gesto di offerta solleverà verso l'alto il corpo e il sangue di Cristo e proclamerà la gioia di poter dare « a Dio, Padre onnipotente, nell'unità dello Spirito Santo, ogni onore e gloria ». Si fa realtà ciò che il Prefazio ha annunciato perché la Chiesa ha celebrato il « memoriale » della Pasqua del Signore. Il Canone è preghiera della Chiesa e per la Chiesa, santa e cattolica, per la sua unità su tutta la terra con il Papa e i Vescovi; è invocazione di « redenzione, sicurezza di vita e salute », in comunione con tutta la Chiesa nel ricordo dei Santi. E' invocazione allo Spirito Santo perché per la sua effusione la nostra offerta di pane e di vino diventi il corpo e il sangue del Nostro Signore Gesù. Poi diventa il memoriale di Cristo, della sua Incarnazione, della sua Morte, Resurrezione e Ascensione, della nuova Alleanza in Lui. La Chiesa è fatta partecipe del mistero di Cristo, reso presente in tutta la sua realtà. La Chiesa è in grado quindi di offrire al Padre Cristo stesso « vittima pura, santa e immacolata »: che gli Angeli, come dice l'Apocalisse, portino alla presenza della maestà divina questa offerta, che è Cristo, ad invocazione « di ogni grazia e benedizione del cielo » per quanti partecipano nella comunione al corpo e al sangue di Cristo, per i nostri morti, per i ministri « peccatori, ma fiduciosi ». « Tutto ciò che è buono » ci viene dal Padre « per Cristo nostro Signore », così come « per Cristo, con Cristo ed in Cristo », si com-

Camillo Pezzuoli

(continua in ultima pagina)



In Rhodesia, in questi ultimi tempi, la situazione politica è sempre più drammatica a causa del regime razzista di Jan Smith, il quale, per affermare la propria indipendenza dal governo inglese, ha fatto impiccare, il 6 e l'11 marzo, cinque negri, di cui quattro imputati di attentati politici. Questo fatto, sottolineato anche da una nota di biasimo del Pontefice, incide nella coscienza di chi si chiede se veramente un certo tipo di violenza sia un mezzo per risolvere i problemi della convivenza umana.

Marcuse sceglie Hegel

Mi è capitato di recente questo fatterello significativo. Vado per la strada, con sottobraccio "Verifica dei poteri", di F. Fortini. Incontro una ragazza, in odore di progressismo, e vuole assolutamente vedere che libro leggo. Quando si accorge che è Fortini, mi domanda: «Ma lo sai chi è Fortini?» e spiega, con un certo disprezzo, che è un hegeliano. Sono imbarazzato a spiegarle che Hegel non fu affatto quell'impiccapopoli, quel reazionario che le avevano presentato a scuola.

Hegel a scuola

Dopo quel giorno, mi capitò di riflettere un poco sui travisamenti che Hegel aveva subito da parte della cultura italiana, e in particolare dell'immagine grottesca che di Hegel ci è stata data al Liceo.

E sono giunto alla conclusione che, oltre alle incomprensioni dei manuali, c'erano state quelle dei "maestri": quelle di B. Croce e G. Gentile specialmente che, con il loro neo-idealismo, avevano imposto una certa immagine di Hegel.

* Gentile, che nelle opere meno felici corrompe la dialettica hegeliana, che è trascrizione della vita stessa, in vacuo dialetticismo.

* Croce che fa di Hegel un teologo del divino immanente. Leggiamo nel "Saggio sullo Hegel" di Croce (1) che «Nel sistema di Hegel, dove il finito e l'infinito sono fusi in uno, e il bene e il male formano un unico processo, la storia è la realtà stessa dell'idea, lo spirito non è nulla fuori del suo svolgimento storico; in essa ogni fatto, appunto perché fatto, è un fatto dell'idea e appartiene all'organismo concreto dell'idea; onde, in Hegel, tutta la storia diventa storia sacra».

Nelle pagine di Croce, Hegel diviene il celebratore post-factum di ogni evento, il religioso teorico della necessità. Di qui a fare di Hegel il filosofo del solo «spirito oggettivo», l'esaltatore della forza e dello stato etico, il passo era breve, e non pochi lo compirono effettivamente.

La rinascita di Hegel

Intendiamoci bene: non che in Hegel non ci siano gli aspetti che abbiamo accennato. Ma se vengono assolutizzati, rischiano di dare un'idea estremamente deformante del filosofo tedesco. Per fortuna, questi cinquanta anni hanno visto un'impressionante rinascita dell'interesse per Hegel e ne è sortita un'immagine molto più complessa e profonda.

Una particolare fortuna hanno incontrato in Italia le interpretazioni "esistenzialistiche" di Hegel (Kojeve, Hyppolite...), che si appoggiavano al Romanticismo giovanile della "Fenomenologia dello Spirito".

Ma del tutto fondamentale rimane la riscoperta di Hegel attraverso Marx che, tra le due guerre, iniziarono pensatori come Korsch, Lukács, Benjamin, Adorno e Marcuse (2).

Nei confronti di questo gruppo, la interpretazione marcusiana di Hegel non possiede pregi particolari di tempestività e di originalità.

L'Hegel rivoluzionario di Marcuse

"Ragione e rivoluzione" (3) — che è, per questo aspetto, la "summa" di Marcuse — è del 1941, ma già dal 1923 erano uscite due opere come "Marxismo e Filosofia" di K. Korsch e "Storia e coscienza di classe" di G. Lukács, che riimmettevano vitalmente l'hegelismo nel contesto marxiano (4).

Purtuttavia, "Ragione e Rivoluzione" è un'opera interessante ed è, come vedremo, alla base dell'intero pensiero di Marcuse. Di Hegel Marcuse accetta: a) la centralità della dialettica (5); b) il punto di vista della totalità; c) la concezione della ragione come "forza del negativo" (6).

In verità, Marcuse fa sua pienamente la visione dialettica e concepisce l'intera società umana come un assieme di spinte e controspinte, tesa in continui antagonismi che danno luogo non già ad un equilibrio statico, ma ad un continuo fluire. D'altro canto, Marcuse non determina senza oscillazioni il carattere della dialettica, e rimane sospeso tra la dialettica marxiana del concreto e quella hegeliana del pensiero puro (7). Per questo, taluno lo ha rimproverato d'essere regredito da Marx ad Hegel (8); per il carattere incerto, non militante del suo pensiero, potrebbe essere accostato a qualche pensatore della sinistra hegeliana (9), forse a B. Bauer per alcuni tratti particolari.

Morte dell'uomo e pensiero negativo

Di tipicamente hegeliano, Marcuse ha anche la concezione della ragione umana come una forza che essenzialmente nega. Diciamo che questa è una nozione residua: è ciò che rimane dell'uomo dopo la de-strutturazione che ne ha operato il Marxismo. Marcuse ritiene i tratti più fortemente antipersonalistici e anti-umanistici di questa corrente di pensiero. Nell'«Uomo a una dimensione» disegna una drammatica antropologia: un uomo ormai svuotato di sé, martellato dalla pubblicità e da mille altri stimoli, ridotto a pura ricettività. Sembra di rileggere la pagina terribile di Lukács, in "Storia e coscienza di classe" (10), dove riprende l'equazione di Mark capitalista = persona, e ricorda che il significato originario di persona era: maschera (in tedesco: Charaktermaske). Il pensiero di Marcuse, come anche l'escatologismo di Bloch, è non solo radicalmente anti-personalistico, ma anche anti-umanistico. Non solo ci si deve strappare dalla concezione cristiano-borghese della persona, ma anche dalla Antropologia intesa come analitica dell'uomo. E' probabile che Marcuse sottoscriverebbe queste parole provocatorie di Althusser: «Si può ...e anzi si deve parlare apertamente di un antiumanismo teorico di Marx e vedere in esso la condizione della possibilità assoluta (negativa) della conoscenza (positiva) del mondo umano stesso, e della sua trasformazione pratica. Non è possibile conoscere qualcosa degli uomini se non alla assoluta condizione di ridurre in polvere il mito filosofico (teorico) dell'uomo». O certe analoghe espressioni di Foucault: «Oggi (dopo Nietzche) possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare» (11).

L'uomo di Marcuse, destituito così di ogni sostanzialità, rimane come mera forza contestativa di fronte all'essente totale, che viene a costituirsi in tal modo come il Positivo. Già in Hegel l'uomo: «Agisce e pensa perché dispone di una piccola parola: no. L'uomo è nella natura. Ma non è natura come il minerale e l'animale: è scontento, insoddisfatto di ciò che è, e nel suo discorso parla di ciò che non è, di ciò che egli vuole introdurre nell'essere. *In principio è la contraddizione*» (12).

Questo pensare-negare l'esistente di fatto è esattamente il centro del pensiero di Marcuse. La filosofia di Hegel, che per prima avrebbe posto questa uguaglianza, è qualificata da Marcuse come filosofia intrinsecamente pro-



L'ultimo fatto di violenza all'Università di Roma — 16 marzo — riguarda solo la magistratura. I fascisti che hanno distrutto, si può dire, la facoltà di giurisprudenza si vanteranno magari del loro assalto: ma ciò non tocca il movimento studentesco, infatti i 52 arrestati sono risultati estranei al mondo universitario. Inoltre può essere considerato un passo avanti sia la condanna venuta dal Rettore che l'indignazione persino di molti studenti di estrema destra. Di più da un gesto da squadristi non ci si poteva attendere.

NOTE

(1) Opere di B. CROCE, *Saggi Filosofici III, pag. 47.*

(2) Le principali opere di marxisti, nel quadro del revival hegeliano: T. W. ADORNO, Drei Studien zu Hegel *(fondamentale, ma difficile, ha fatto lasciare a mezzo molti tentativi di traduzione);* E. BLOCH, Subjekt-Objekt; G. LUCACS, Der junge Hegel.

V. I. Lenin si può considerare l'iniziatore di questo ritorno di Hegel. Cfr. l'articolo «Sotto la bandiera del marxismo» e «Che cosa sono gli amici del popolo», in Opere scelte, *Roma, 1965, pp. 29-35 e, per intiero, gli splendidi «*Cahiers sur la dialectique de Hegel*», Gallimard 1967.*

(3) Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory, *New York 1941, traduzione italiana 1966 presso il Mulino, da ora citato RR.*

*(4) Cfr. nella traduzione italiana di «*Marxismo e filosofia*» il capitolo II e la II e III Appendice.*

*Di «*Storia e coscienza di classe*» le pagine più profonde (ma più difficili) portano il titolo: Le antinomie del pensiero borghese.*

(5) V. Una nota sulla dialettica, RR., *pag. 9 e segg. e il fondamentale articolo di Marcuse,* Actualité de la dialectique, *Diogenes 1960, n. 31.*

*(6) La definizione della ragione come «potere del negativo» è contenuta nella celebre prefazione alla «*Fenomenologia dello spirito*» di Hegel.*

(7) Si considerino attentamente le due critiche che Marx muove nella concezione hegeliana della dialettica nel capitolo conclusivo dei «Manoscritti economico-filosofici del 1844». Esse mirano a mostrare la dialettica di Hegel come dialettica del pensiero puro. Traduz. italiana, Torino 1968, pag. 164 e segg.

(8) E' la critica, per esempio, di G. VACCA, *negli scritti citati in bibliografia, in calce all'articolo.*

(9) Per la sinistra hegeliana, vedi la raccolta di testi a cura di K. LOWITH, *Bari 1966.*

Il parallelo Marcuse-Bauer è di FERGNANI *(«Prisma», n. 1). Bauer è criticato da Marx soprattutto nella «Ideologia tedesca», nella seconda parte del libro I (San Bruno), traduz. it., pag. 75-97, Roma 1967.*

(10) Trad. it., pag. 174.

(11) I due brani citati, sulla morte dell'uomo, da Foucault, Le parole e le cose, *capo IX pag. 367 e* Althusser. Per Marx, *capo VII, pag. 205.*

(12) L. SICHIROTTO, *Hegel, pagina 25.*

(13) Da CARMICHAEL-HAMILTON, Strategia del Potere negro, *pag. 81 della traduzione italiana.*

(14) Per l'«intiero teologico» vedi in ispecie M. ECKHART, La nascita eterna, *Firenze 1953; «L'uno denota l'essere in se stesso, con la negazione e l'esclusione di ogni nulla poiché ogni negazione ha sapore di nulla». Per l'«intiero socio-politico»,* P. SALVUCCI, Hegel e Smith, *in «Il Corpo».*

(15) T.W. ADORNO - M. HORKEIMER, Lezioni di sociologia, *Torino 1966. Sono interessanti per capire il contesto in cui è maturata la sociologia della conoscenza marcusiana. Leggere in ispecie le lezioni I - II - VIII - XII. Nell'VIII lezione, gli autori distinguono tra Sociologia e ricerca sociale empirica. Un'analoga distinzione in Lévy-Strauss, tra etnologia ed etnografia. Su Lévy-Strauss, vedi l'articolo di* M. CACCIARI *(su «Angelus Novus») - Di* T.W. ADORNO *e* M. HORKHEIMER *è particolarmente notevole «La dialettica dell'Illuminismo».*

(16) R.R., Parte II, capo III, pagina 376 e segg.

(17) R.R., da pag. 398.

(18) R.R., pag. 445.

(19) Su C. SCHMITT, *Vedi ora di* K. LOWITH, Critica dell'esistenza storica, *Napoli 1967, importante per la nozione di «decisionismo» teologico, politico e morale.*

gressiva. Non a caso la filosofia reazionaria di Schelling si sarebbe chiamata "positiva", perché era, a differenza di quella di Hegel, per lo status quo. Qui le analisi di Marcuse collimano con quelle di Lukács, che già nella quarta parte de "Il Giovane Hegel" aveva parlato della filosofia positiva dell'ultimo Schelling come anticipatrice dell'irrazionalismo moderno e poi — nella "Distruzione della Ragione" — svilupperà i rapporti tra imperialismo politico e intuizione intellettuale schellinghiana.

Cos'è il "sistema"?

Una delle caratteristiche di Marcuse è quella di pensare in termini di *globalità*. Espressioni come sistema, antisistema... vengono da lui e questo modo di pensare lo distingue nettamente da una gran parte della sociologia americana.

Cos'è il *sistema*? Lo definiamo nei termini di Carmichael: "il complesso degli istituti fondamentali, valori, credenze in vigore nella società». Sistema si distingue da *strutture* che sono le "istituzioni specifiche (partiti politici, gruppi di interessi, organi burocratici) la cui funzione è di gestire il sistema".

Ora se Marcuse, a differenza di tutto il resto dei sociologi americani, non si inibisce il discorso sulla totalitá della società, sul «sistema», è perché ha alle spalle un discorso di fondazione filosofica, hegeliana per la precisione, che gli fornisce l'ardimento intellettuale e gli strumenti per farlo. In particolare Hegel ha insegnato a Marcuse a pensare

Dal punto di vista dell'intiero

Ma cos'è l'«intiero» hegeliano? E' un concetto complesso. Nell'«intiero» hegeliano, che è nozione teoretica, confluiscono la concezione dell'intiero teologico eckhartiano (l'unità divina, che non ha cosa fuor di sé) e la nozione di intiero sociopolitico (la società civile concepita, da Locke a Smith, come totalità). La visione hegeliana dell'intiero esprime viceversa, sul piano teoretico, l'immanenza del tutto nelle parti e la conseguente fluidificazione dei singoli dati. Nulla sta più fermo, nell'universo hegeliano; il mondo fermo di Spinoza s'è messo in moto! (14).

Sociologia grande e piccola

Il discorso hegeliano sull'«intero» diviene in Marcuse discorso sul «sistema». Alla luce di questo discorso globale, ogni analisi non integrabile appare, infine, priva di senso. Mentre la microsociologia si isterilisce nel gioco degli ambiti e dei livelli chiusi e non comunicanti, la sociologia della conoscenza di Adorno, Horkeimer e Marcuse affronta direttamente le questioni vitali. Appunto Adorno ed Horkeimer, nell'ottava delle loro «Lezioni di sociologia», ci spiegano un poco la situazione: «Il limitarsi ad oggetti estratti dal loro contesto e rigidamente isolati fa sí che la trattazione della societá come totalità resti esclusa non solo temporaneamente, ma in linea di principio. Di qui deriva il carattere frequente di relativa sterilità, di elemento periferico, o di informazione utile a fini amministrativi con cui si presentano i risultati della ricerca sociale empirica ogni volta che non vengono a inserirsi fin da principio in una questione teoricamente rilevante» (15). La conclusione è che molti sociologi empirici, incapaci di una qualsiasi teoria sociale, arrivano all'interrogativo di R. Lynd: Conoscenza per cosa? (Knowledge for What?). Agli antipodi di questa sociologia, stanno scritti come «Della Contraddizione» di Mao o i «Quaderni della dialettica di Lenin». I neo-marxisti alla Marcuse sembrano stare nel mezzo ed ereditando il concetto hegeliano di Aufhebung (= toglimento), si liberano dal «feticismo» del dato.

Contro il positivismo

Veramente il termine di Auf-hebung = toglimento, significa che si è negato qualcosa, ma che lo si è anche superato (analogamente al verbo latino «tollere»). Ma Marcuse prende solo il primo significato, e riduce la lezione dell'hegelismo alla negazione. Rimane il fatto che Hegel è anche il filosofo del superamento, il pensatore che, dopo aver negato, ricostruisce e teorizza la solida eticità. Marcuse invece, con l'arma dell'hegeliana negazione, parte all'attacco del Positivismo e rovescia su di esso l'accusa di precursore del Fascismo, da cui aveva scagionato Hegel. Il positivismo, piuttosto che la filosofia positiva di Schelling, è la matrice del totalitarismo fascista e A. Comte è il vero precursore della moderna reazione (16). Il culto del dato, il rifiuto positivista di trascendere in qualsiasi modo le condizioni di fatto, prepararono la celebrazione fascista dell'«establishment».

Certo, in questa ricostruzione, Marcuse dimostra un notevole spirito di semplificazione, come quando fa di F.J. Stahl il punto di congiunzione tra la filosofia positiva di Schelling e la politica positiva di Comte (17) «quando discetta su G. Gentile, conoscendolo, mi sembra, abbastanza poco(18). Rimangono abbastanza provati: il legame tra la moderna sociologia, presunta «wertfrei», e il positivismo ottocentesco e la estraneità di Hegel ad ogni ideologia fascista. Ché anzi Hegel si riconverte proprio a quella tradizione post - cartesiana che i nazisti (vedi Böhm) rifiutavano in blocco.

A ragione C. Schmitt concludeva che quando il nazismo prese il potere «Hegel, per cosi dire, morì» (19).

Pino Goisis

(continua)

Bibliografia

Manca a tutt'oggi un'opera complessiva su Marcuse.

Di Marcuse sono tradotte in italiano le seguenti opere:

1. *Eros e civiltà,* Torino, 1964; con introduzione di G. Servis.
2. *Ragione e rivoluzione,* Bologna 1966, II edizione 1967; con introduzione di A. Santucci.
3. *L'uomo a una dimensione,* Torino, 1967.

Sono in preparazione le traduzioni italiane di *Kultur und Gesellschaft* (Einaudi) e *Soviet Marxism* (Tamburini).

Di Marcuse sono tradotti i seguenti scritti minori:

1. *Political Preface,* 1966 (di Eros e Civiltà), Nuovo Impegno, n. 8.
2. *Tolleranza repressiva,* Giovane Critica.
3. *Industrializzazione e capitalismo in Max Veber e la sociologia oggi,* Milano, 1967.
4. *E' una mistificazione l'idea di rivoluzione?,* Quaderni Piacentini, n. 32.
5. *Le prospettive del socialismo nelle società sviluppate,* Problemi del Socialismo, n. 1/1965.
6. *Il corpo dell'amore,* La Fiera Letteraria, n. 44 (con la risposta di N. O. Brown: *La verità eterna*).

Critiche a Marcuse da parte degli empirio-marxisti:

a) G. Della Volpe, *Critica dell'Ideologia contemporanea,* Roma, 1967, Capitoli III, IV, V.

b) G. Vacca, *Polemica su M.,* Rinascita, n. 34 - Contro Saltini (Espresso).

Id. sempre in M. in Giovane Critica e n. 3 Prisma.

c) L. Colletti, Paese Sera, 4 marzo 1966 (in particolare su Ragione e Rivoluzione).

d) D. Bigalli, *Due «figure» hegeliane. In margine a Tronti e M.,* Classe e Stato, n. 4.

e) F. Fergnani, *Consumare non est necesse,* Prisma, n. 1/2.

Sul pensiero filosofico di M.:

P. A. Rovatti, *Esigenza di una costituzione soggettiva in M.,* Aut-Aut n. 100.

G. D. Neri, *Prassi e conoscenza,* Milano, 1967 (rapporto M. Husserl).

Su Soviet Marxism:

A. Vegezzi, *H. M.: Tecnocrasia e marxismo in URSS,* 2 articoli di Quaderni Piacentini.

Su Eros e Civiltà e rapporto psicanalisi - M.:

E. Zolla, *La Psicanalisi,* Milano, 1960 e N. O. Brown, *La vita contro la morte,* Milano, 1964.

Per la nozione di repressione, W. Reich - G. Jervis, *Gli Psichiatri e la politica* (sul Convegno di Londra), Quaderni Piacentini n. 32. Intervento di M. pagina 13; *Sempre su Londra,* Che fare n. 2: scritti di Basaglia e Jervis.

Sull'«Uomo a una dimensione» e rapporto sociologia - M.:

T. V. Adorno, *Lezioni di sociologia* (I-II-VIII-XII), R. Williams, *Cultura e rivoluzione industriale*; M. Mc Luhan, *Il medium*; A. Izzo, *Sociologia della Conoscenza.*

V. Boarini - C. Daneo, *La società unidimensionale di M.,* Problemi Socialismo 19/20.

Recensioni: F. Ferraroti, La critica sociologia n. 1. M. Santuccio, Rivista sociologia religiosa n. 1. Politica, n. 3;

I. De Sandre, Cultura e e soprattutto N. M. De Feo, *Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico,* Aut-Aut n. 99.

Quotidiani e rotocalchi su M.:

Interviste al «Corriere», alla «Domenica del Corriere», anno 70, n. 11 («M. invita gli studenti italiani al realismo»).

Articoli de «l'Espresso» (sui 3 Ma); de «La Stampa» (G. Piovene), di «Epoca (L. Pesce: «Ma chi è questo M.?»), «La Fiera Letteraria» (G. Zampa, «I fedeli di M.»).

Neo-marxismo e teologia:

Jürgen Moltmann, *Riflessioni sull'umanesimo escatologico ateo,* Concilium 1966, n. 4.

Thomas W. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio,* Giornale di Teologia n. 18, pag. 105 e segg.

block notes

Il «collegamento» dei gruppi spontanei

Esistono oggi in Italia molte centinaia di gruppi «spontanei». Paradossalmente, però, non si sa ancora che cosa siano; anche le persone che vi partecipano, spesso, non ne hanno ben chiara la fisionomia e la funzione.

Intendiamoci, molte cose sono chiare e comuni a tutti questi gruppi. Anzitutto la nascita, spontanea; e poi la libertà istituzionale, la passione per il confronto delle idee (che significativamente si chiama dialogo), la fiducia dell'impegno culturale come modo di impegno e di orientamento civile.

I gruppi spontanei ci aiutano a capire il nostro tempo; e lo scontro, evidente, fra la realtà e le inquietudini delle persone più attente e più generose.

Negli ultimi anni sono avvenuti fatti importantissimi e irreversibili, dalla distensione internazionale al Concilio. Si sono rafforzate le speranze che stimolano l'impegno per una società più giusta; sono state capite nuove linee e nuove convergenze che delineano la possibilità di un umanesimo nuovo. Si sono scritte, e si son lette attentamente, molte parole nuove: e sono parole che non si accontentano di restare sui libri o sulle riviste. E' in gioco la coscienza di ognuno, è necessario operare. Ma gli strumenti ordinari — quelli dei partiti, le associazioni tradizionali, gli stessi corsi universitari — sono spesso inefficaci, sordi o compromessi.

C'è l'esigenza di trovarsi insieme, confrontarsi le idee, diffonderle compromettendosi. E, poi, vedere un po' quel che si potrà fare. Ma neppure chi è dentro sa bene quale continuità, quale posto, quale prologo a nuove realtà, quale esito civile avranno domani i «gruppi spontanei».

Vien dunque da sorridere quando s'incontrano persone che pretendono di giudicare ancor prima di capire; e capire è difficile.

* * *

C'è in più un fatto estremamente importante, per molti grave, per noi significativo e sostanzialmente positivo: la gran parte dei gruppi spontanei nasce, diciamo così, da una matrice cattolica. La «estrazione» delle persone avviene in gran parte tra i delusi del c. d. partito dei cattolici, tra coloro che hanno militato nelle associazioni di apostolato, tra i lettori fedeli delle riviste di ispirazione religiosa. I temi stessi, e il modo di affrontarli, nascono chiaramente da coscienze; e non è una strada di eresie, ma ricerca di fedeltà più profonde, pur con incomprensioni, durezze, intempestività. E' un fatto su cui riflettere attentamente: una gran parte della dinamica culturale — più spontanea, più ricca e più inquietante — è animata, oggi in Italia, dalla passione per riconoscere l'essenziale del messaggio religioso e per trovargli un modo corretto e «contemporaneo» di animare il mondo.

Chi cerca il sereno, in un cielo talvolta spesso di nubi, deve essere capito e aiutato senza presunzioni né durezza. Anche qui capire è difficile.

* * *

Le riflessioni che precedono prendono l'avvio da un fatto «di cronaca». Il 25 febbraio si è svolto a Bologna un convegno di gruppi e circoli «spontanei» sul tema «Credenti e non credenti per una nuova sinistra in Italia». Il convegno era stato preceduto e preparato da molti incontri regionali, tema di fondo quello della «Fine dell'unità politica dei cattolici» e degli esiti politici di questo avvenimento. Il convegno — e prescindiamo dal discorso di Corghi, assai reclamizzato, ma relativamente poco significativo — è riuscito piuttosto bene e può considerarsi un fatto molto interessante. E' chiaro che i gruppi «spontanei» hanno desiderio ed urgenza di un collegamento fra loro. Questo collegamento, però deve restare momento di dialogo e non luogo per organizzare mezzi e fini politici: non ce n'è ancora di sufficientemente chiari; la disponibilità dei gruppi è più per i problemi che per gli esiti operativi; il discorso «di metodo» sui rapporti tra Chiesa e impegno temporale — che, seppure a livello di ricerca è l'unico profondamente comune — non è sufficiente ad esprimere soluzioni univoche.

Qui sta, secondo noi, il rischio dell'attuale «collegamento», certo utile e necessario, fra i gruppi spontanei. L'antiintegrismo non è un'ideologia (forse, è una ideologia «clericale»).

E' viva nella coscienza di ognuno la necessità di distinguere la Chiesa dal «mondo cattolico». Noi speriamo che i «gruppi spontanei» ci aiutino proprio in questo. E non strumentalizzino da una parte ciò che finora è stato strumentalizzato dall'altra.

a.b.





La Chiesa olandese



La Chiesa olandese è oggetto di continui riferimenti dentro e fuori il mondo ecclesiale.

Spesso, nel partecipare l'esperienza religiosa dei cattolici olandesi, non si riesce ad andare al di là di una semplice informazione « giornalistica »: né i commenti, soprattutto in Italia, sono privi del « pettegolezzo teologico ».

RICERCA vuole offrire una documentazione che ci sembra ricca anche se necessariamente non completa.

Nel mese di febbraio abbiamo partecipato in Olanda ad un seminario di studi su quella Chiesa insieme ad amici francesi e tedeschi; abbiamo visitato alcune comunità ecclesiali prendendo parte anche alla loro vita liturgica; abbiamo conosciuto ed apprezzato sacerdoti, seminaristi, studenti universitari che si pongono all'avanguardia nel movimento di rinnovamento della Chiesa olandese.

Dopo un'esperienza del genere potremmo esprimere un giudizio abbastanza motivato su quanto sta avvenendo in Olanda: e tuttavia pensiamo sia più importante per tutti, ancor prima che giudicare, comprendere. E' per questo che ci siamo preoccupati di raccogliere tutto il materiale che ci sembrava di maggiore interesse: sia quello relativo al seminario di studio (alcuni testi delle relazioni principali) sia l'altro che riguarda alcune istituzioni con cui si organizza la Chiesa olandese (la documentazione sul Concilio pastorale e sull'Istituto pastorale).

La presenza, nei testi che pubblichiamo, di alcune ripetizioni (vedi Bouman e Boeckhorst) è dovuta proprio a questa scelta di fondo, di pubblicare con libertà quanto era in nostro possesso. Mancano alcune relazioni pur interessanti come quella sull'« autorità » del prof. Beemer e quella sulla « liturgia » del prof. Weymann i cui testi ci erano stati promessi ma poi non ci sono giunti. Se sarà possibile recuperarli li pubblicheremo in seguito.

Ci piace richiamare l'attenzione sulla relazione di Schillebeeckx perché di estremo interesse per i problemi teologici che pone: per questo ci è parso utile sintetizzare dal registratore anche il dibattito che ne è seguito.

Inutile infine rilevare l'importanza di una attenta lettura dei documenti sul Concilio pastorale e sull'Istituto pastorale: importanza ora più viva in Italia per le decisioni che stanno maturando in seno alla CEI dopo l'ultima assemblea generale del febbraio scorso.

Sarà nostra premura ritornare a livello di contributi personali sulle colonne di RICERCA sul problema in generale di esperienze come quelle della Chiesa olandese.

Agli amici dell'Olanda che ci hanno ospitato con tanta cordialità e che con altrettanto impegno ci hanno aiutato nel reperire il materiale da pubblicare, il nostro più sincero grazie.

g. g.

Capire l'Olanda (Nico Falcon)	Pag.	6
La situazione della Chiesa cattolica olandese (J. Bouman)	»	7
La cultura teologica in Olanda (J. Boeckhorst)	»	7
La catechesi in Olanda (D. Verbeek)	»	8
L'immagine di Dio in un mondo secolarizzato (E. Schillebeeckx)	»	10
La discussione sull'intervento di Schillebeeckx	»	11
Escatologia vivente (J. Kilsdonk)	»	12
Schalom (documento)	»	14
Nota sulla pastorale universitaria (M. Hövell)	»	14
Il Concilio pastorale (documento)	»	15
L'Istituto pastorale (documento)	»	15

Per l'Italia hanno preso parte al seminario svoltosi ad Huisenn, presso Amsterdam nello scorso febbraio Paola Zabban, Mario Falciatore, Nico Falcon e Gino Giraldi: tutti hanno collaborato alla redazione della presente documentazione.

Capire l'Olanda

Caratteristiche e condizioni culturali

Piccolo paese esposto sempre all'influenza, nel corso della sua storia anche alla dominazione di paesi più grandi e potenti, l'Olanda conobbe nel secolo decimo settimo il periodo di massimo splendore, abilmente sfruttando le possibilità che la sua posizione offriva allora alla conquista ed al commercio marittimo. Ed oggi ancora lo **spirito pratico** è caratteristica del popolo olandese, dotato di un forte senso della vita, alieno dunque (e questo è importante) dall'esistenzialismo del nulla e dell'assurdo, dall'angoscia radicale, portato più alla concreta realizzazione e all'organizzazione che alla pura speculazione.

Esageriamo forse l'influenza dei fattori climatici e ambientali, delle distese senza sbalzi, dei colori sfumati del cielo e dei campi e delle opere dell'uomo, della grande densità di popolazione, e ciononostante dell'assoluta prevalenza di case piccole, fatte a misura dell'uomo e della sua famiglia, pensando che tutto questo abbia educato gli olandesi all'amore per la vita di relazione, fondata sulla simpatia e sull'affetto, sull'amicizia delle persone e delle famiglie, all'amore per la stessa vita familiare e la conversazione serale (dobbiamo qui rammentare che il dopo-cena comincia alle 19,30). Tutte le forme associative sembrano caratterizzate dalla comune appartenenza alla stessa temperie spirituale; certo per ragioni storiche, ma senza la minima necessità politica nel senso in cui noi lo diremmo, i partiti politici come i raggruppamenti universitari e persino le emissioni radiofoniche ricalcano le differenti confessioni religiose.

La necessità del commercio, come forse la naturale inclinazione alla conversazione e alla disputa, hanno portato l'Olanda ad un livello culturale medio molto elevato, per noi difficilmente immaginabile: la scuola insegna in maniera efficace il francese, l'inglese e il tedesco. L'obbligo dell'istruzione è rispettato fino ai quattordici anni, ma quelli che lavorano dai quattordici ai sedici anni frequentano una o due volte la settimana una scuola chiamata « scuola di vita », differenziata per i ragazzi e per le ragazze. L'interesse per i problemi sociali e religiosi è forte ed esteso: i gruppi di discussione formatisi durante e dopo il Concilio impegnarono almeno centocinquantamila persone, mentre i cattolici adulti non sono forse più di due milioni e mezzo.

Il contenuto del pensiero e la direzione

L'universo culturale del « nuovo » cattolicesimo olandese (esistono anche dei gruppi di conservatori che si radunano in congressi, ma essi restano, a quanto dicono i progressisti, una minoranza senza seguito e senza idee) sembra attraversato da alcune idee centrali, che si nutrono di una medesima linfa e si costruiscono, pare, l'una sull'altra.

Per primo, il nuovo senso della persona. Non si tratta della persona — ente metafisico universale, e nemmeno ancora di « questa persona » come complesso di attitudini ed inclinazioni particolari (sebbene come vedremo, l'idea di « questa persona » sia anche essa fondamentale); si allude piuttosto ad una persona-struttura umana e nello stesso tempo struttura socialmente determinata, scoperta nelle leggi della sua formazione e nelle condizioni del suo agire, dunque in una valutazione fortemente alimentata dalla psicologia e probabilmente anche da teorie psicanalitiche.

Ora, l'universo delle persone non è universo d'eguali: ogni uomo è « quest'uomo », ogni popolo paese nazione è « questo » popolo, paese, nazione, ogni situazione è storicamente e quindi individualmente determinata, ciò che rende problematico il tentativo di costruire dei giudizi, e dunque delle realtà, validi per qualunque persona, situazione, tempo e luogo. Postulato naturale della condizione umana è l'esistenza di una **« pluriformità »** di espressioni. Di fronte a tale pluriformità sarebbe errato chiedersi dove sta il vero ed il falso, il torto e la ragione, più corretto sarebbe cercare in essa l'espressione d'un medesimo giudizio umano in condizioni differenti. Così, nel paese che pure ha più di ogni altro rinnovato la liturgia, si può partecipare ad una Messa cantata (ottimamente) in latino; e così esistono quattro varianti del canone, altrettante del testo della liturgia del battesimo, ancor più per il conferimento dell'estrema unzione. Naturalmente, si può sottolineare il pericolo di un eccessivo particolarismo. Subito però bisogna notare come queste diversità di espressione siano frutto e segno di una partecipazione attiva e di una collaborazione di tutto il popolo nelle chiese locali in stretta aderenza alle loro particolari situazioni e particolari problemi.

Il concetto di **« pluriformità »** tende naturalmente la mano a quello di responsabilità. Se ogni giudizio individuale dipende anche da circostanze storiche determinate, nessuno può sostituire un altro per la decisione. Ogni persona, e quindi ogni gruppo famiglia comunità parrocchia chiesa locale, ognuno porta su di sè la responsabilità del proprio credere e del modo in cui lo esprime. La Chiesa universale per le chiese locali, le comunità per le persone non sono più viste come appoggio, garanzia e punto di riferimento a cui ciecamente abbandonarsi, bensì ad esse è richiesto un futuro servizio d'aiuto, continua offerta d'assistenza: ma sarà poi necessità per le singole chiese e singole persone all'interno di esse interpretare e giudicare l'offerta ricevuta secondo le proprie singolari individue possibilità e di tutto saranno responsabili di fronte al Cristo e di fronte agli uomini. Nè questo significa trascurare la chiesa universale ma al contrario essere attivi in essa.

Persona — pluriformità — responsabilità possono sembrare a taluno idee ormai da tempo note, ad altri illecita trasposizione all'interno della Chiesa di concetti che trovano la loro giusta collocazione nella società civile e politica. Si può ricordare ai primi la differenza tra una teorizzazione che stenta a realizzarsi ed una realtà che produce questi concetti e con essi si presta ad essere analizzata; ai secondi che, se è vero che la società ecclesiale non deve banalmente ricalcare gli schemi della società civile e politica, ciò non la esime affatto dall'essere ascoltatrice attenta (e dovrebbe essere anticipatrice) di quelle fondamentali esigenze che in quei concetti si esprimono, le quali non sono per sè nè civili nè politiche, ma semplicemente umane.

Nel quadro di quelle idee principali, le varie articolazioni dell'attività scientifica e pratica della Chiesa e dei suoi membri più attivi trovano una nuova prospettiva. Situata al centro di tutto la persona-ente di relazione, con le proprie individue caratteristiche e la propria responsabilità, ogni sforzo è diretto a creare intorno ad essa un ambiente sociale e culturale che favorisce l'espressione della vocazione umana storica là dove la storia è ormai storia della salvezza. Compito della teologia sarà di reinterpretare la parola del Signore per l'uomo di oggi; la catechistica studierà la struttura dell'educazione, religiosa e il tipo di ambiente (familiare, scolastico, cittadino, etc) che essa richiede (in connessione con ciò che noi chiameremmo « pastorale »), la liturgia sarà la manifestazione ormai esplicita del significato implicito nella vita che l'uomo tutti i giorni quotidianamente vive; la celebrazione liturgica non nasce come alienazione dal mondo, ma come momento pregnante in cui si chiarifica il significato della vita storica.

Gran parte della vita nella Chiesa è soggetta a sperimentazione. Questa affermazione, in apparenza rivoluzionaria (ma in sostanza lo è soltanto quando la nozione di sperimentabilità tocchi spazi riservati alla teologia, ed è in questa zona di confine che sorgono le difficoltà maggiori: e tuttavia anche la teologia non può essere concepita come un chiuso sistema da apprendere, ma piuttosto come l'interpretazione della parola di Dio secondo i problemi che la storia ci pone cioè come risposta « teologica »; e si capisce allora come anche i rapporti tra fatto (esperimento) e giudizio teologico non siano riducibili a formule), discende naturalmente dall'aver posto l'attenzione sull'uomo come centro di un mondo sociale e quindi mutevole, che è insieme il mondo della salvezza. Di fronte a chiese vuote, si può dire che l'uomo ha perso la fede, ma è anche possibile che la fede abbia perso l'uomo, e questo è in parte verificabile. Se attraverso nuove espressioni liturgiche, nuove concezioni dei rapporti tra comunione e penitenza, e nuovi modi d'intendere l'una e l'altra e di partecipare ad esse, la comunità dei fedeli si risveglia (o se il risveglio dei fedeli suscita le nuove idee) e la carità di Cristo torna nel suo popolo, è questo un fatto decisivo, che mostra un cammino ancora certamente da discutere e meglio valutare, ma non è suscettibile d'essere cancellato o capovolto. Si deve allora ricordare come l'idea stessa di esperimento sia legata anche alla possibilità di insuccessi e cattivi esiti, per cui nè questi nè quelli devono stupire, quasi che ogni espressione della Chiesa dovesse essere dogmaticamente perfetta ed infallibile.

E noi?

Quelle che dal principio ho tracciato sono, a mio avviso, alcune linee più chiare che permettono una lettura e interpretazione corretta delle pagine di documentazione che seguono. Ma non sarà una lettura utile se non avremo un cuore di carità, che esclude sia la mitizzazione, quasi che l'Olanda fosse il sognato paradiso dove solo è possibile cristianamente vivere, sia lo sguardo corrucciato dell'inquisitore, proprio di chi cerca di difendere una propria sicurezza, e dimentica di ascoltare il soffio dello spirito.

Né si dovrà dimenticare quanto la realtà culturale e sociale olandese sia diversa dalla nostra: di qui l'assurdità di velleitaristici tentativi di traduzione immediata di quella esperienza nella nostra vita: quel che resta è, come credo, la necessità di confrontare la possibilità di idee, reinterpretare la nostra realtà alla luce di quello che altrove si è fatto, ben sapendo che questo è nostro preciso diritto, e più ancora compito di carità verso la Chiesa nostra.

Nico Falcon

La situazione della Chiesa cattolica olandese

Prima del 1940 i cattolici olandesi erano forse i figli più obbedienti della Chiesa! Quando il Papa Pio X fissò all'età di sette anni la Comunione dei fanciulli, il nostro paese fu il primo a seguire quest'ordine senza condizioni. Quando un vescovo tedesco domandò (non senza ironia) ad un collega olandese se egli avrebbe distribuito la Comunione anche a dei lattanti, il vescovo olandese rispose: « *Sì, immediatamente se il Papa lo prescrive* ».

La seconda guerra mondiale

La seconda guerra mondiale ha portato una presa di coscienza religiosa. In seguito alla resistenza contro i tedeschi occupanti i cattolici si sono uniti agli altri gruppi della popolazione. Ci furono molte discussioni fra cattolici e protestanti e con gente che aveva differente concezione di vita. In seguito alla resistenza comune e alla sofferenza si creò un senso di unione, di rispetto e di stima. Molti trovarono rifugio presso persone di idee differenti. C'era perfino una collaborazione interconfessionale tra i vescovi e i responsabili delle chiese protestanti nella ribellione contro i tedeschi; gli effetti di questa collaborazione si ripercuotevano nelle lettere che si leggevano nelle Chiese.

L'enciclica dei vescovi olandesi nel 1953

Nel periodo inquito che seguì la guerra i vescovi tentarono di aprire con un'enciclica un discorso sulla Chiesa in Olanda; a molti tuttavia, sia laici che preti, quest'enciclica parve la fine di un periodo ormai passato. Era la prima volta che si manifestava pubblicamente una grande divergenza di opinione tra i laici e i loro vescovi. Un anno dopo l'enciclica era dimenticata e successivamente taluna delle sue direttive fu addirittura revocata.

Il Concilio

Il Concilio fu accolto con gioia. Si formarono in questo periodo nel nostro paese numerosi gruppi di discussione; in essi si espressero dei desideri che superarono di molto i risultati del Concilio. Uno dei fattori più importanti che determinano lo sviluppo del cattolicesimo olandese è il sempre crescente senso di solidarietà che unisce i vescovi, i preti e gli altri credenti. Mentre in America, per esempio, si può parlare di una « Underground Church » (un abisso infatti separa i vescovi dai credenti delle Università) in Olanda il legame fra la gerarchia e gli altri fedeli è divenuto più forte, malgrado degli « Schönheitsfeheler » (dei piccoli errori di condotta). E forse il fattore più importante in questo è stata la venuta di Mgr. Bekkers (1960-1966) che ha dato un significato nuovo alla funzione del Vescovo. Lo amavano ugualmente cattolici e non cattolici. In un discorso del 1963 ha smascherato il presunto dogma sulla regolazione delle nascite portando la pace nella coscienza di molti. Alla sua morte molti, in Olanda e all'estero, lo chiamarono il Papa Giovanni XXIII dell'Olanda.

Dopo il Concilio

Dopo il Concilio lo sviluppo cresce sempre più. Uno dei frutti della collaborazione tra preti e laici è il catechismo olandese, di cui il primo esemplare fu offerto dal cardinale Alfrink al Papa Paolo VI. Sono note le difficoltà che seguirono la pubblicazione di questo catechismo, dovute per la verità più ad una lettura superficiale che al testo in sè.

Un'altra iniziativa di rilievo è stata la creazione di un *Istituto Pastorale*, al servizio della Chiesa cattolica olandese, che offre diversi suggerimenti per la direzione e l'assistenza religiosa oggi.

Lo scorso gennaio si è svolta la prima riunione del *Concilio pastorale* nel quale rappresentanti delle diverse diocesi con i vescovi, hanno discusso, sotto la direzione di un laico, sulla funzione dell'autorità nel nostro tempo.

Lo sviluppo ecumenico non si è fermato: le chiese riformate e la chiesa cattolica olandese hanno riconosciuto reciprocamente ed ufficialmente la validità del loro Battesimo. Nei matrimoni misti la Chiesa cattolica riconosce totalmente la libertà di coscienza della parte non cattolica. Molti gruppi misti discutono il problema della fede, e sempre più si rafforza l'impressione che esista nelle differenti chiese un'avanguardia che riconosce una stessa fede. Questa fiducia crescente nell'unità di tutti coloro che credono in Cristo, si riflette nella celebrazione in comune della Messa e della Santa Cena.

Il gruppo di Shalom si sforza, partendo da una fede comune nel Cristo, di porsi al servizio del mondo e celebra la sua unità nella celebrazione del-*l'agape*. Nella liturgia non solo si sono applicate con serietà le direttive del Concilio, ma si sta configurando una liturgia familiare.

Le cause del rinnovamento

Fin qui i fatti. Dobbiamo ora chiederci come sia stato possibile che la Chiesa ufficiale in Olanda approvi o comunque guidi tutto questo rinnovamento. Le cause sono senza dubbio molte. Ne indichiamo solamente alcune tra le più importanti.

1) L'olandese colto conosce il francese, il tedesco e l'inglese, o almeno è in grado di leggere i libri. Inoltre, più che in ogni altro paese, le opere straniere vengono tradotte rapidamente. Non soltanto i preti, ma anche i laici leggono le opere di Chenu, Congar e De Lubac, Rahner, Kung, Bonhoeffer, Tillich e Bultmann, Schillebeeckx, Davis, Robinson e Cox. Questi libri sono poi recensiti o pubblicati in estratti non soltanto nei periodici ma anche nei quotidiani. Spesso essi sono discussi in gruppi di discussione. Questo tipo di letteratura si è andata sempre più diffondendo in questi ultimi anni.

2) Il popolo olandese ama parlare di teologia; negli anni scorsi ci si sforzava di confutare i punti di vista reciproci; oggi si cerca il riavvicinamento. Anche quelli che non appartengono a nessuna chiesa parlano molto della fede e spesso hanno letto articoli sull'argomento.

3) In molti paesi europei, per esempio in Italia, la seconda guerra mondiale si è svolta senza provocare riflessioni approfondite. In Olanda la guerra ha provocato una forte coscienza della fede, che si è manifestata soprattutto nella resistenza interconfessionale all'occupante.

4) I Paesi Bassi si trovano, dal punto di vista dell'ecumenismo, in una situazione molto favorevole. La popolazione è composta per un terzo di Cattolici, per un terzo di Protestanti, per un terzo di « Umanisti ». L'avanzare dell'industria ha moltiplicato i contatti tra gli uomini. Si può ben dire che i gruppi d'avanguardia delle diverse chiese cristiane hanno la stessa fede; di qui deriva la possibilità di una celebrazione dell'Eucarestia con intercomunione.

5) Infine, ed è forse uno dei fattori più importanti, l'Olanda è il solo paese europeo in cui i cattolici non si siano separati tra loro dopo il sedicesimo secolo: operai, classe media ed intellettuali contribuiscono insieme alla crescita attuale. La Chiesa cattolica olandese è stata durante tre secoli una Chiesa perseguitata: per anni la Messa fu celebrata di nascosto nelle case; ancora poco tempo fa i cattolici erano esclusi dai pubblici uffici.

Mentre nei Paesi meridionali da molto tempo gli intellettuali hanno abbandonato la Chiesa e non ne parlano assolutamente più, in Olanda i giovani intellettuali formano insieme con i preti l'avanguardia del rinnovamento.

Inoltre forse non c'è alcun altro Paese in cui la Chiesa non sia affatto cosa da donne; in Olanda uomini e donne prendono ugualmente parte attiva nella vita della Chiesa.

In paragone con la Francia penso che mentre la Chiesa cattolica francese comprende soprattutto la classe media — componente importante della società francese, ma conservatrice e dunque fattore di ritardo nel rinnovamento — in Olanda la classe media gioca il suo ruolo esattamente tra gli operai e gli intellettuali.

In Olanda, la più grande tra le Chiese riformate, che fu sempre protetta dallo Stato, si trova nella stessa situazione della Chiesa cattolica francese: essa comprende soprattutto la classe media. E' per questo che le forze rinnovatrici del protestantesimo incontrano difficoltà enormi nel loro sforzo di aggiornamento.

Il risultato che abbiamo raggiunto non è dunque in primo luogo merito nostro ma il frutto di diverse cause che riallacciandosi alla fede intensa dei nostri padri rendono ora possibile raccoglierne i frutti e contribuire un poco al rinnovamento della Chiesa di Cristo che ci è così cara e di cui nella nostra vita approfittiamo più di quanto non comprendiamo.

J. Bouman o.s.a.

Dottore in scienze fisiche a Delft. Ha lavorato per sette anni alla Philips. Da 11 anni assistente centrale degli studenti UKSN e degli universitari delle materie tecniche ad Eindhoven.

La cultura teologica in Olanda

Sfogliando i giornali, le riviste o altre pubblicazioni di differenti paesi, si constata un interesse molto vivo per tutto ciò che concerne la vita religiosa in Olanda, il suo sviluppo attuale, le sue manifestazioni. Questo interesse non è certamente proporzionato al ruolo che l'Olanda, nazione relativamente piccola, ha sul piano internazionale.

Perché questo interesse?

Potremmo dire che ha la sua origine nel fatto che in questo momento si realizza nei Paesi Bassi un grande rinnovamento della vita religiosa ed ecclesiastica: rinnovamento già iniziato prima del Concilio Vaticano II, ma che ha preso un fondamento particolarmente vigoroso all'indomani del Concilio. Rinnovamento assai simile a quello che si verifica in molti altri paesi.

Questo rinnovamento si annuncia più chiaramente, in modo più netto e — forse — più brutalmente nei Paesi Bassi. E se talvolta non ci si accontenta di un semplice « aggiornamento » ma si cerca di operare un cambiamento più profondo e rivoluzionario, è perché tutto il movimento è favorito da circostanze molto felici. Una di queste circostanze è quella che potremmo chiamare la diffusione della cultura teologica in Olanda.

Per evitare ogni malinteso, bisogna notare che questo non vuol dire che ogni olandese è un teologo di professione o una specie di seminarista, grande o piccolo che sia. Niente di tutto ciò. Il numero di coloro che hanno fatto degli studi teologici propriamente detti non è superiore a quello di altri paesi.

Ma se parliamo di « cultura teologica » vogliamo semplicemente dire che in generale, un olandese approfondisce anche nella vita quotidiana un certo interesse per le cose religiose, che egli ama parlare di religione, che si interessa tanto nella vita familiare che in quella pubblica di tutto ciò che concerne la vita della sua chiesa, sia cattolica che protestante, che egli ha volentieri dei contatti col suo parroco o pastore, insomma: che egli non separa mai la sua vita religiosa o ecclesiale da quella privata.

Quali ne sono le ragioni?

Ce ne sono molte: storiche, sociologiche e politiche.

Nel corso della storia dell'Olanda, la religione ha avuto un ruolo importante. Ricordiamo, per esempio, la ribellione delle Province Unite dei Paesi Bassi contro la tirannia di Filippo II di Spagna, ribellione che fu causata in massima parte dal fatto che il protestantesimo aveva conquistato la maggior parte della popolazione olandese e che si identificava l'oppressore spagnolo con la religione cattolica. Più tardi, altra gente cacciata dal proprio paese, come gli ugonotti francesi, si rifugiarono in Olanda e contribuirono a mantenere e sviluppare uno spirito di resistenza sul piano religioso.

La separazione avvenuta nel 1830 tra Paesi Bassi e Belgio, col quale essi erano stati uniti dal 1813, fu causata anche per motivi religiosi, e se nel 1940-45 l'opposizione clandestina contro l'invasore fu particolarmente violenta, fu ancora, in un certo senso, per motivi religiosi: l'atteggiamento crudele dei tedeschi nei confronti degli ebrei, molto numerosi in Olanda da parecchi secoli.

Queste cause storiche sono molto strettamente connesse con altre cause sociologiche e politiche.

Dopo la cacciata degli spagnoli i cattolici olandesi, poco numerosi, furono per lungo tempo oppressi dai loro concittadini protestanti. Ma essi resistettero e trovarono nella loro fede la forza per raggrupparsi e restare uniti. Siccome le cariche pub-

bliche erano loro impedite, si dedicarono all'agricoltura e soprattutto al commercio. Grazie ad una tenacia silenziosa, ma efficace, e grazie soprattutto a una crescita demografica notevole essi seppero riconquistare lentamente una forza favorevole molto chiara nel paese: in campo politico grazie alla formazione di un partito cattolico che guadagnava sempre più seggi nel parlamento; nella vita sociale con organizzazioni confessionali cattoliche di ogni tipo. Di fronte a questa organizzazione molto solida e ben strutturata, raccomandata e sostenuta dall'episcopato, le altre confessioni religiose fecero la stessa cosa: furono creati partiti protestanti e organizzazioni confessionali protestanti; seguiti in ciò dai « neutrali » o « liberali » e, dopo la fine del secolo scorso, dai socialisti. Così tutta la vita politica e sociale fu praticamente costruita su 4 « pilastri »: cattolicesimo, protestantesimo, neutrali e socialisti.

E per mantenere l'unità necessaria tra cattolici, i Vescovi proibirono loro, con misure molto severe, che giungevano fino a impedire i sacramenti, di farsi membri di organizzazioni non-cattoliche!

Questa fu la forza del popolo olandese, e particolarmente della parte cattolica dal 1850 fino alla seconda guerra mondiale del 1940-45.

In questo quadro tutto il sistema scolastico fu solidamente organizzato con sovvenzioni dello stato, ad ogni livello; il mondo operaio si trovava così bene inserito in queste strutture e le loro rivendicazioni sociali e finanziarie furono subito soddisfatte; furono fondati giornali e riviste dichiaratamente cattolici, e anche la vita sportiva fu costruita su queste basi confessionali.

E' forse stupefacente che il cattolico olandese fosse fiero del suo cattolicesimo, che parlasse volentieri della sua fede che aveva saputo ottenere dei risultati così belli, che molti giovani, ragazzi e ragazze, si sentissero chiamati alla vita sacerdotale e religiosa, che molti missionari andassero all'estero per propagarvi la loro fede? Tanto più che la competizione tra le differenti organizzazioni manteneva un vero spirito combattivo, sia nei quadri superiori che tra le più semplici madri di famiglia.

L'opposizione unanime contro l'invasore tedesco causò una prima frattura in questo solido edificio. Nei campi di concentramento e nei rifugi partigiani si incominciò a conoscersi meglio e ad amarsi di più; con grande sorpresa di ognuno si scoprì che erano di più le cose che univano gli uomini di quelle che li separavano.

Non c'era solo un rifiuto assoluto di cooperare con i nazionalsocialisti, ma soprattutto una grande fiducia nell'avvenire dell'uomo, un amore concreto verso il prossimo, fosse cattolico o protestante o ateo. In queste circostanze si decise di non ricostruire più una nuova società, dopo la vittoria, sugli antichi pilastri, ma di unire tutte le forze disponibili su uno stesso piano, aconfessionale, basato unicamente sui « diritti dell'uomo ».

Fu un utopia. Non si cancella con un solo colpo, anche se forte e duro, un albero le cui radici sono affondate profondamente nella storia di un popolo. Gli antichi « pilastri » ripresero la loro funzione. Ma lo spirito di opposizione, molto forte prima della guerra, era ora scomparso, i cattolici e i protestanti non si servirono della « religione » per opporsi tra loro, ma cercarono sempre più di avvicinarsi sulla base di un comune messaggio di salvezza. Anche i socialisti si distolsero dall'antico spirito marxista anticlericale e antireligioso per cambiarsi in « labour-party » dove i principi cristiani potevano trovare spazio a fianco dei principi « umanizzanti ». In tali circostanze l'interesse per la religione perdurava ed anzi aumentava. Ma, a differenza di quanto succedeva prima della guerra, non la si guardava più alla stessa maniera. Se prima della guerra le convinzioni religiose di ciascuno erano state una base per essere forti contro gli altri, ora esse sono diventate un luogo di incontro, un punto di partenza per comprendersi meglio a vicenda, per « dialogare ». E molta gente, soprattutto tra i cattolici, si accorse ben presto che, presi dalla forza dell'opposizione, le loro idee sulla religione erano state fino a quel momento molto unilaterali. In uno spirito più sereno, più ecumenico, si mise a ristudiare i fondamenti della fede. In questo ci si sentiva incoraggiati assai dall'atteggiamento aperto e meno formalista di Papa Giovanni XXIII, da quello di un episcopato relativamente giovane, in particolare dal dinamico vescovo di Bors-le-Duc, Mons. Bekkers, chiamato da qualcuno il Giovanni XXIII olandese. Le sessioni del Concilio Vaticano II furono seguite con attenzione da tutti, le sue decisioni furono accolte con una approvazione quasi unanime e, se c'erano dei rincrescimenti, era perché secondo alcuni non si era andati molto lontano sul cammino della riforma interiore ed esteriore della Chiesa. Una grande influenza ebbe il « *Nuovo catechismo per gli adulti* », preparato per ordine dell'episcopato olandese, dall'Istituto superiore di catechesi pastorale di Nimega. Questo libro fu un « best seller » perché nel 1967 se ne vendettero più di 300.000 copie. Non solo lo si legge nelle famiglie, ma è l'oggetto di discussione in numerosi gruppi di studio, lo si commenta in maniera sistematica alla televisione, se ne leggono talvolta degli estratti in certe celebrazioni liturgiche. Con attenzione e anche con un certo compiacimento si seguono le sorti delle traduzioni nelle varie lingue estere, che mettono spesso gli editori contro un episcopato locale.

Una intervista col card. Ottaviani alla televisione olandese ebbe tanti spettatori come se fosse stato un incontro internazionale di calcio. E se pure si provò un onesto rispetto per la onestà e la sincerità del cardinale, tuttavia ci si rallegrò per la decisione del papa di farlo sostituire alla direzione di un dicastero così importante da un prelato con le vedute più larghe e attuali, il card. Seper.

Si potrebbero citare altri esempi di fatti a carattere religioso che suscitano l'interesse di un grande numero di olandesi, sia cattolici che protestanti o non cristiani: problemi che riguardano il celibato dei preti secolari, i mezzi anticoncezionali, l'aiuto ai paesi sottosviluppati, la pace nel mondo.

Ma se questi interessano un po' tutti, sia l'uomo di strada che l'intellettuale, è perché questi problemi toccano, in qualche maniera, una corda che vibra nel cuore di ogni olandese: il suo amore per tutto ciò che riguarda la sua religione, il suo senso del religioso o la sua sensibilità spirituale, la sua cultura « teologica » nel senso più largo del termine.

A. Boeckhorst a.a.

Superiore del seminario a Boxdel. Ha studiato Sacra Scrittura a Lovanio. E' stato per alcuni anni superiore del collegio internazionale degli ascensionisti a Roma.

La catechesi in Olanda

Il vostro programma indica come titolo per questa conferenza: « *Il nuovo catechismo olandese* ». Credo di doverlo rettificare così: « *La catechesi in Olanda* ». Il catechismo per adulti, non è che un dettaglio, un aspetto particolare dell'insieme dell'attività catechetica. Vi invito dunque a seguirmi in una panoramica sulla catechesi in Olanda.

Vorrei avvertire subito, e lo dico per esperienza, che non è facile, per degli stranieri, cogliere le tendenze profonde di quello che accade oggi nel nostro paese: la fede (o, piuttosto, « credere »), la predicazione della fede, l'educazione religiosa, sono realtà vive, che devono essere collocate nella vita, nella mentalità e nella storia d'un popolo, inquadrate nella situazione geografica e soprattutto storica.

Per dare una dimostrazione di quello che intendo, dirò come, dopo i miei studi a Parigi invitai qualche amico francese e canadese a visitare l'Olanda. Essi hanno visto, e soprattutto hanno ricevuto e sperimentato completamente, in pienezza, questa terra, la pioggia, la nebbia, l'architettura delle nostre città e delle nostre case, insomma si sono tuffati nella vita olandese. Dopo questa esperienza, mi dissero che avevano capito meglio la situazione religiosa d'Olanda durante quel viaggio, che non attraverso le discussioni più numerose fatte a Parigi.

Dico questo non per scoraggiare, ma per sottolineare il valore non assoluto dell'esposizione che segue.

Per inquadrare e capire il problema della catechesi in Olanda, mi sembra necessario considerare il suo sviluppo negli ultimi anni.

I nostri catechisti d'oggi hanno soprattutto una preoccupazione: essi vorrebbero aiutare le persone, educare i bambini e i giovani in maniera che *credere* abbia per davvero un significato concreto nella loro vita. La fede deve dare loro una prospettiva, un orizzonte che indichi un senso alla vita, che li renda felici.

Che ha a che fare la fede con la mia vita di tutti i giorni?

Come posso testimoniare di essa nel mondo d'oggi? Ecco i grandi problemi.

Dopo la seconda guerra mondiale, infatti il problema è mutato. Un tempo si chiedeva: che cosa devo credere?

Ora si dice: che cosa significa credere?

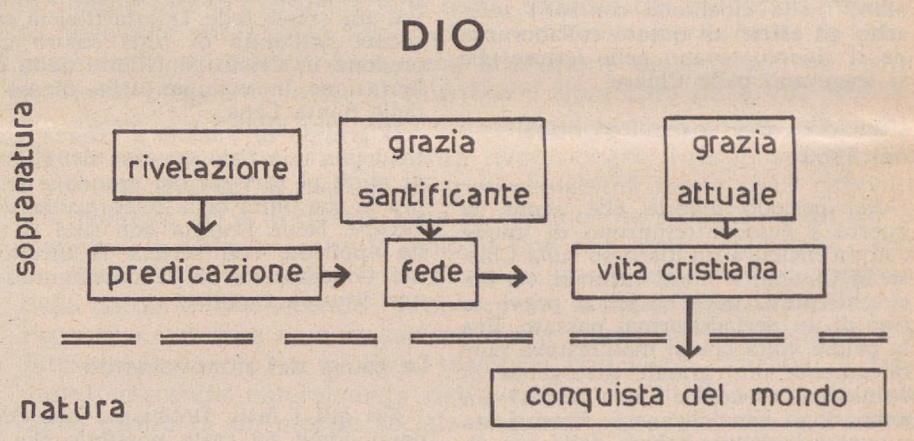
Non si tratta dunque di insegnare le verità della fede, ma di aiutare a credere.

Questo mutamento, spostamento della questione e della prospettiva è legato a tutte le trasformazioni e cambiamenti avvenuti negli ultimi venti anni in tutti i settori della vita: sociale, politico, culturale, tecnico, morale, etc.

E' importante sottolineare questa connessione, perché è la chiave per capire la situazione religiosa e catechetica.

Ciò che caratterizzava la società d'un tempo, è che essa aveva una struttura ben ordinata, o almeno questo era l'ideale verso il quale gli sforzi eran diretti. Sul piano politico c'era il partito cattolico, partiti protestanti, il partito socialista, il partito liberale ciascuno al suo posto; e si sapeva abbastanza precisamente quali erano i loro programmi e i loro obbiettivi. C'erano delle organizzazioni (la tendenza ad « organizzare » è tipica in Olanda) con i loro progetti ben definiti.

I confini tra i differenti settori della vita — commercio, scienza, fede, vita privata, tra le differenti confessioni religiose, erano fissi e chiari; dappertutto si ritrovava questa tendenza a delimitare le situazioni in un insieme ben ordinato. E così accadeva anche nel campo che più ci interessa come catechisti, l'educazione. L'uomo era visto (e vissuto) come insieme di elementi distinti: la razionalità, l'affettività, la volontà. Lo sviluppo della razionalità era affidato alla scuola; la famiglia curava l'aspetto affettivo dell'educazione, e l'allenamento (« training ») della volontà era compito soprattutto dei movimenti giovanili, per esempio lo scautismo.



Schema 1

Ritroviamo questa stessa distinzione, tracciata troppo genericamente per essere del tutto vera, nel pensiero sulla fede: dal punto di vista della ragione, essa consisteva nell'accettare le verità attraverso l'autorità della Chiesa; dal punto di vista della volontà, nella sottomissione ai comandamenti e ai precetti morali della Chiesa; dal punto di vista dell'affettività, nel dire le proprie preghiere e nella propria devozione.

Sulla base di questo schema, in effetti è stato concepito il catechismo per i fanciulli e tutta l'attività catechistica.

Schema 1

1) Scopo della catechesi è dare la conoscenza di Dio;

2) Che si manifesta attraverso la Rivelazione, in Gesù Cristo;

3) La rivelazione arriva a noi con la Predicazione;

4) Chi ci porta alla fede;

5) Ma noi non potremmo credere senza l'aiuto di Dio (grazia santificante);

6) La fede deve realizzarsi nella vita cristiana;

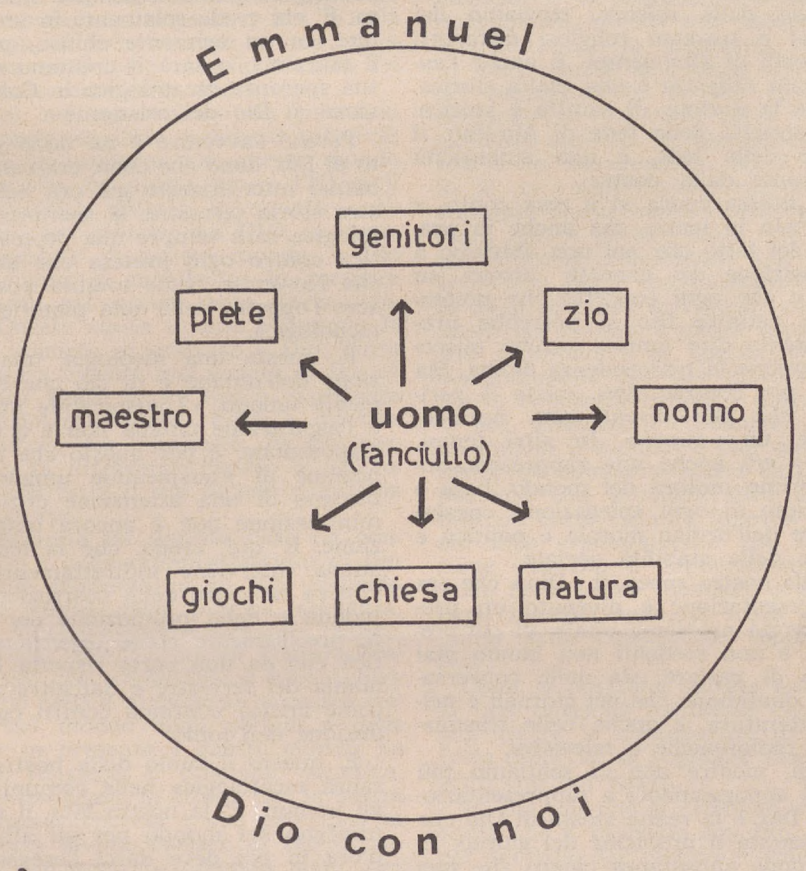
7) Ma per questo è necessaria la grazia attuale di Dio;

8) Nella vita cristiana noi lavoriamo per l'avvento del Regno di Dio, dobbiamo cristianizzare il mondo, combattere il male nel mondo, renderlo soprannaturale.

Questa è la concezione che sta alla base del nostro catechismo per fanciulli del 1948, questa è la concezione secondo la quale è stata educata la maggior parte di noi.

Dopo la guerra si è sviluppata una concezione della società, della politica, della cultura, della fede, che è molto differente da quella di un tempo.

A poco a poco, e poi sempre più velocemente, si è scoperto attraverso la situazione politica e l'evoluzione dei mezzi di comunicazione, la necessità di collaborazione, di unità, di solidarietà.



Schema 2

L'ideale non era più di avere un insieme tutto unico ben ordinato, ma un insieme ben integrato. Non si poteva più restare ciascuno nel proprio angolo, nel proprio paese, nelle proprie idee, nelle proprie chiese.

Bisognava scoprire in tutti gli ambienti le vie per una collaborazione, abbattere le frontiere, rispettarsi scambievolmente, perché questo era il solo mezzo di vivere in un mondo del XX secolo. Non sto a farvi degli esempi. Voi stessi sapete che una guerra nel Vietnam o in Israele influenza la disposizione economica e politica; anche il movimento ecumenico manifesta la stessa tendenza a cercare questo elemento unificante.

E' evidente che l'idea dell'uomo su se stesso, sulla propria vita, sulla sua fede, cambia, sotto l'influenza di questi movimenti.

L'uomo non vede più se stesso come un insieme di anima e corpo, ma si sente e si vede come un tutto unico, come una persona. Egli non è un essere isolato, ma una persona, che si realizza con gli altri, incontrandosi e dialogando.

Credere è allora un atto della persona come totalità, e non di una o di un'altra facoltà.

Al centro della nostra fede non c'è una dottrina ben formulata (quindi astratta), ma una Persona a cui io mi do, in cui ho fiducia: Gesù di Nazareth. E in seguito il credente non si sposta in un'altra realtà, in un altro mondo: egli crede in Dio in questo mondo, perché è nel nostro mondo che Dio si manifesta.

La fede non è una saggezza superiore per comprendere un mondo soprannaturale ma la fede ci dà la capacità visiva, ci apre al mistero nella nostra attesa vita. La nostra vita è sorgente di salvezza. Non c'è che una realtà, che è sacra e profana allo stesso tempo. L'uomo è uno, ma persona. Dio bisogna incontrarlo nella sua creazione.

Questo personalismo e questa visione della relazione tra sacro e profano è stata decisiva per lo sviluppo del movimento catechetico in Olanda (è superfluo dire che questo movimento è accompagnato da un rinnovamento teologico e liturgico, e da un interesse crescente per la Bibbia).

Così come su tutti i terreni si cerca di unificare, di collaborare, di integrare, nella stessa maniera si cerca anche di trovare il significato della fede per la nostra vita concreta, il significato della Chiesa per il mondo, ecc.; sempre partendo dall'idea che il mondo di Dio non è un mondo separato dal nostro mondo. Dio appare in e attraverso il nostro mondo. Di conseguenza il nostro incontro con Dio avviene attraverso il nostro incontro con gli uomini e le cose che ci circondano.

Quali sono le conseguenze catechistiche di una tale concezione della relazione uomo-Dio?

Le si scoprono a poco a poco con studi seri e con numerose riunioni con catechisti, pedagogisti, preti ecc.

Non vi do che il risultato attuale delle nostre ricerche, perché sarebbe troppo lungo spiegare tutta la storia di questo movimento catechetico. Conseguenza principale è che la catechesi non può insegnare delle verità su un altro mondo, ma rendere più chiara la nostra vita di tutti i giorni, mettere in luce l'azione che Dio svolge per salvarci.

Non si mette l'uomo a contatto con Dio solamente con la predicazione o la liturgia. Dio è già presente, ovunque, nella nostra vita. Bisognerà aiutare l'uomo a scoprire Dio e ad incontrarlo nella sua stessa vita. Catechesi è aiutare questa scoperta personale dell'uomo.

Bisognerà dunque che il catechista parta dalla situazione concreta del fanciullo, dell'adolescente o dell'adulto.

Schema 2

Al centro dell'attività catechetica (o di pedagogia religiosa) si trova l'uomo in una situazione concreta: « *l'uomo situato* ».

La situazione dipende dalle relazioni:

— Vediamo per es. il bambino. Egli vive in relazione con genitori — relazione centrale e vitale — ma anche col maestro, con gli uomini, con gli zii, col catechista...

— poi il suo mondo è costituito da altre realtà: la televisione, i suoi amici, la natura, la radio, il quartiere, i libri, la Chiesa, i giochi... ed è per e attraverso gli adulti (genitori, maestri, catechisti...) che egli entra in contatto con tutte queste realtà (giochi, natura, Chiesa...). E soprattutto la sua maniera di comprendere queste realtà dipende da loro.

— Ogni uomo vive nel suo mondo con una certa filosofia, una certa concezione del mondo e della vita. E' soprattutto il credente, che ha preso coscienza che il suo mondo è un mondo nel quale « Dio è con noi », nel quale la realtà è portatrice di salvezza. Il punto di vista di un credente è quello di qualcuno che crede che Dio, attraverso Gesù Cristo, dà un senso agli avvenimenti che gli capitano, che Dio si manifesta attraverso l'uomo e attraverso Gesù di Nazareth, come salvatore.

— La catechesi allora non consiste subito nel trasmettere una dottrina, ma nel risvegliare la coscienza credente, nell'aiutare i bambini a scoprire il fatto che Dio ci ama, nella loro vita personale, nel mondo che li circonda. Si tratta di educarli a una attitudine di fede in rapporto a tutte le realtà della loro vita.

Il punto di partenza di ogni attività catechetica è allora il mondo, con tutti i suoi fatti, con i fatti reali del creato, per rischiararli poi alla luce della fede.

Questo vuol dire che la catechesi cambia a seconda delle età. Essa deve progredire parallelamente alla crescita del bambino, dell'adolescente, dell'adulto; poiché questa esistenza costituisce propriamente la materia che vogliamo aiutare a capire meglio con la fede.

Bisogna dire, per conseguenza, che si tratta di una catechesi che educa, che rischiara, e quindi che rende adulti.

Il nostro programma non si definisce dunque con una ripartizione sistematica della dottrina dogmatica, ma segue, al contrario, lo sviluppo del bambino e le differenti situazioni dell'uomo adulto.

Il nostro fine non è insegnare la teologia, ma di risvegliare al senso di Dio nel mondo d'oggi, della vita quotidiana.

E' soprattutto per questa ragione che da qualche anno abbiamo abbandonato il manuale di catechismo, utilizzato fino ad allora nella catechesi scolastica: perché chiaramente le formule astratte, imparate a memoria, sono fisse, non subiscono alcuna trasformazione quando il bambino cresce, mancano di scioltezza per poter progredire insieme a lui.

Queste stesse idee ci hanno convinto che l'attività catechistica dovrebbe dirigersi prima di tutto agli adulti.

La fede — credere — è un atto adulto, perché come adulti noi ci confrontiamo coi grandi problemi della vita, col mistero della nostra esistenza, l'amore, il peccato, la responsabilità, il perdono, la speranza. Il vivere la propria fede deve essere prima di tutto realizzato dagli adulti.

I bambini non possono riconoscere la realtà della fede che attraverso il mondo in cui la vivono gli adulti intorno a lui.

Per questo cinque anni fa abbiamo cominciato a lavorare con molte persone per scrivere quello che è oggi « *il catechismo olandese* ».

A questo punto vorrei lasciare a voi i problemi, ben cosciente del fatto che non ho che sfiorato le grandi tematiche della catechesi. Ci restano ancora moltissime cose da fare.

Per esempio il problema di integrare la catechesi nell'insieme della pastorale; il problema della relazione tra teologia e catechesi come scienza; lo stabilire una cooperazione tra scuola e famiglia.

In seguito dovremo poter fornire agli educatori e ai responsabili dei giovani un manuale per la catechesi e ripensare tutta la catechesi dei bambini e degli adolescenti.

Dico tutto questo per far capire come non siamo che all'inizio di una attività da realizzare concretamente. Attività ispirata dal desiderio e dalla speranza che Dio attraverso il Vangelo del Cristo sia una realtà vivente nel mondo.

D. Verbeek s.j.

Ha studiato a Maastricht presso la facoltà di teologia dei gesuiti e poi all'Istituto superiore di catechesi a Parigi. Ora è impegnato presso l'Istituto superiore di catechetica a Nimega.

L'immagine di Dio in un mondo secolarizzato

1) « Un mondo secolarizzato »

Parliamo di un « mondo secolarizzato » come se questo concetto fosse un nuovo « dogma ». Tuttavia la nozione di secolarizzazione è sottoposta a numerose critiche e non pochi anche tra sociologhi e storici iniziano a criticarla.

In effetti ciò che chiamiamo processo di secolarizzazione è in sé un fenomeno nel quale la relazione « uomo-mondo » è fondamentalmente cambiata. In se stesso questo processo non ha niente a che fare con la religione o il cristianesimo.

L'uomo che prima si trovava come un bambino timoroso in un mondo pieno di mistero, divinizzava questo mondo; egli vedeva direttamente la mano di Dio in tutti i fenomeni terrestri che non riusciva a spiegarsi; ora l'uomo « faber » domina il mondo. Da soggetto divino il mondo è diventato oggetto della dominazione dell'uomo, è il materiale con cui l'uomo cambia la propria situazione nel mondo e lo rende dimora veramente degna dell'uomo.

E' il concetto di storia, fatta dall'uomo, che diviene ora centrale; l'uomo moderno ha scoperto la *supremazia dell'avvenire* sul passato; l'uomo di oggi scopre il mondo con un taglio di visuale tutto nuovo, e in ciò scopre se stesso.

Egli si coglie come libertà in situazione, come uomo libero che ha la possibilità con gli altri, nel mondo, di determinare se stesso facendo sorgere dei nuovi significati in un mondo da umanizzare, in modo da far regnare tra tutti gli uomini la giustizia, la pace, l'amore.

E' questo il processo che chiamiamo impropriamente processo di secolarizzazione. Questo concetto è un concetto ideologico perché chiama tutta questa rivoluzione culturale e socio economica una lenta morte della religione, mentre invece la religione, che è sempre inserita in un contesto culturale, sta soltanto liberandosi dal contesto culturale ormai decaduto in cui era inserita, per impegnarsi nella nuova cultura che si presenta oggi.

E' per questo che i sociologhi seri che non vogliano dare una interpretazione unilaterale di questo fenomeno socio-culturale non parlano più di un processo di secolarizzazione, relativo alla religione, ma di un *cambiamento radicale della religione* a causa di un cambiamento radicale della cultura nella quale la religione sussiste sempre e trova, per così dire, il suo alveo.

Il solo aspetto in questo processo integrale che potremmo giustamente valutare come secolarizzazione è la perdita di funzioni da parte della religione, che un tempo sacralizzava dei fenomeni terrestri là dove, secondo il nostro punto di vista culturale, bisognava solamente parlare di fenomeni profani e terrestri.

Cioè, attraverso il cambiamento radicale di una cultura imperniata sul passato, a una cultura proiettata verso un avvenire nuovo, la religione si purifica dalle sue interpretazioni decadute, causate da una cultura piuttosto statica, e primitiva, non adulta.

Considerando questa perdita di funzione della religione in una cultura divenuta adulta, come denominatore di ogni processo, certi sociologhi — ed anche teologi! — chiamano tutto questo un processo di secolarizzazione. Cosa che, a parer mio, è falsa. Questo non è un concetto scientifico. Sociologicamente si può dire solo che, visto il cambiamento della nostra cultura, anche la religione cambia profondamente, non accettando più quegli elementi pseudoreligiosi che un tempo aveva. Il principio della secolarizzazione mi sembra una nuova ideologia, un'affermazione generica che non è provata da fatti sociologici analizzati in maniera esatta. E' questa estrapolazione di un solo aspetto di un processo integrale — un aspetto che come tale può giustamente essere detto secolarizzazione — che diviene la base di predizioni profetiche di un avvenire senza Dio, mentre in effetti mai una cultura è stata talmente preoccupata della realtà di Dio, come la nostra. Il principio della secolarità è il risultato di una lettura rapida ed ideologica della nostra storia contemporanea. In altre parole è una mitologia moderna.

Frattanto è un dato di fatto che il cambiamento fondamentale della nostra cultura, portando con sè un cambiamento profondo di tutto l'atteggiamento religioso, causa nel nostro periodo di transizione da una antica a una nuova cultura, una crisi nelle coscienze di molti fedeli, come già era successo in occidente durante tutta la grande evoluzione culturale. Quali sono le difficoltà della nostra immagine di Dio in questa situazione di mutamento culturale?

2) « L'immagine di Dio »

Ciò che caratterizza la nuova immagine dell'uomo e del mondo è in realtà anzitutto il fatto che la vecchia immagine di Dio si è dissolta ed è diventata estranea a causa del rapporto che aveva con la vecchia immagine dell'uomo e del mondo.

Ma ciò che è ancora più caratteristico è la nostra impotenza a formarci una nuova rappresentazione di Dio, cosa che si può verificare sia nella letteratura seria « sulla morte di Dio » sia in un'altra letteratura superficiale e poco attenta.

Il passato cristiano ha sempre avuto molto chiaramente coscienza dell'inaccessibilità di Dio, della sua ineffabilità e dell'impotenza radicale dell'uomo di rappresentarsi Dio e di parlarne in maniera adeguata. I grandi teologi e mistici di un tempo sapevano accettare bene le conseguenze di questa « teologia negativa ». Ma a livello della teologia, della vita spirituale e della predicazione correnti, si faceva spesso, in realtà, l'esperienza di Dio come se si trattasse di qualcuno che intervenisse nelle cose terrestri. Le rappresentazioni di Dio in categorie erano utilizzate troppo come se fossero delle nozioni adeguate, come dei veri « concetti di Dio ». L'esperienza religiosa restava autentica, senza dubbio, ma essa rimaneva tuttavia imprigionata in un contesto socio-culturale ormai superato, ma che per questo non ha poco influito sull'esperienza religiosa. Delle nozioni come « fede senza religione » sono appunto per questa ragione estremamente ambigue, perché non distinguono sufficientemente tra la fede e il suo modo di esprimersi necessario in un contesto socio-culturale; cosa che non vuole ancora dire che la fede stessa era meno autentica in passato che nella nostra nuova situazione socio-culturale. Cosa che ci potrebbe indurre ad attribuire a noi stessi e alla nostra epoca il privilegio della autenticità della fede, mentre, in effetti, si tratta solo di un'altra relazione tra uomo e mondo, in modo che il posto della fede nella cultura è ora cambiato. Spesso giudichiamo inconsciamente con categorie di ordine religioso là dove, in realtà, sarebbero possibili solo dei giudizi culturali.

Certi avvenimenti del passato, che hanno incitato l'uomo a fare appello a un intervento immediato di Dio, è evidente che riposano, date le nostre conoscenze attuali, su una mancanza di scienza, di tecnica, etc.

La fede dei nostri padri era forse, viste le circostanze, meno autentica della nostra? L'esperienza religiosa è sempre co-determinata dalla cultura: questa verità vale anche per la nostra epoca. L'uomo non deve attendere, per poter avere una fede autentica, che le scienze abbiano sviluppato tutte le loro conclusioni. Basta dire, per ciò che ci riguarda, che nel nostro mondo guidato dalle scienze, troviamo dei motivi e sostegni religiosi differenti da quelli di altri tempi. E anche l'*autenticità religiosa* è una realtà storica. Anche la nozione di santità è storica. L'autenticità della fede di Abramo, il padre della fede, è una autenticità differente dalla nostra.

La nostra epoca si è resa conto, e non solo in teoria, ma anche in pratica, del fatto che noi non abbiamo a disposizione dei concetti propri su Dio, e che ogni concetto che pretendesse definire Dio si potrebbe propriamente dire empio, perché misconoscerebbe la trascendenza divina. Ma così, per contraccolpo, esiste il pericolo che Dio diventi una nozione limite, un « vuoto ». In altri tempi, « Dio » era anche una rappresentazione: primo motore del mondo, base e principio di ogni spiegazione, conservatore dell'ordine morale e politico e anche della stabilità sociale.

Nella nostra epoca, il « Dio » che era rappresentazione è divenuto un problema, un problema vitale, di cui credenti e non credenti non hanno mai finito di parlare, sia nelle conversazioni quotidiane che nei giornali e nella letteratura, e anche nelle trasmissioni radiofoniche e televisive.

Oggi, mentre non ci sentiamo più sicuri appoggiandoci a rappresentazioni di Dio, è la realtà stessa di Dio che è diventata il problema del giorno. E' d'altronde abbastanza chiaro che non basta eliminare delle illusioni, delle pseudo rappresentazioni e delle immagini vecchie, per ottenere una verità più chiara e trasparente. « L'immagine di Dio non diventa assolutamente più chiara, nè la fede in Dio più facile, con lo smascheramento degli idoli ».

In breve, vorrei analizzare due aspetti della nuova immagine di Dio, due aspetti, che ci rimandano sempre di più alla nozione biblica di Dio.

a) Colui che viene

Dal momento che le espressioni della vita religiosa si adattano sempre alle forme della cultura nella quale la religione vive, noi vediamo già come si elabora la nozione moderna di Dio in una cultura che vuole progettare un avvenire migliore per tutti gli uomini senza discriminazione.

E la nozione di Dio, nostro avvenire, il Dio che arriva, « colui che viene » non il « Tutt'altro » ma il « Tutto nuovo » che è il nostro avvenire, il Dio che in Gesù Cristo ci dà la possibilità di fare tutto nuovo. Questa categoria dell'avvenire sta per cambiare tutta la teologia. Quando, nel passato, pensavamo alla trascendenza di Dio, noi la proiettavamo all'indietro, nel passato, nell'eternità che era come un passato reso eterno. L'eternità era una nozione proiettata all'indietro. Adesso l'eternità è una nozione proiettata in avanti, non là in alto, o là nel passato: ma là *davanti a noi*, nel nostro avvenire, si trova Dio perché trascende il nostro presente e il nostro passato. Se Dio è eternità, evidentemente abbraccia tutto il nostro tempo, il passato, il presente e l'avvenire, ma poiché è l'avvenire che adesso ha preso il primato sul passato, la trascendenza di Dio è l'avvenire della nostra storia: l'avvenire della nostra storia si trova in Dio che in Gesù Cristo fa tutto nuovo. Ecco la Buona Novella del Vangelo. Questo perché il criterio di verifica della nostra fede cristiana e della sua speranza escatologica, sarà il fatto che i cristiani — cioè la comunità di quelli che sperano — mostrano nella pratica della loro vita che questa speranza si dimostra capace di cambiare questo mondo e la nostra storia in una storia di salvezza per tutti gli uomini. Sarà la pratica religiosa capace di cambiare il nostro mondo, che decide dove sono le sorgenti più forti per l'impegno nel mondo per amore di tutti gli uomini, e decide chi ha la forza maggiore per proteggere l'umano sempre minacciato. E' chi crede solamente in un avvenire, in un orizzonte chiuso, per es. il marxista, o sarà il cristiano con la sua speranza escatologica in Colui che viene, il Dio dei cristiani?

Perché l'avvenire è un dono gratuito di Dio, dono che come cristiani dobbiamo interiorizzare già ora nella nostra storia terrestre, la speranza escatologica sarà sempre una protesta critica contro ogni pretesa che afferma che l'avvenire come totalità possa essere l'oggetto della sola pianificazione tecnologica.

E' questa una ideologia, una riduzione dell'umano e di ciò che è veramente umano. « L'auspicabile umano » o l'aspirazione umana non è a nostra disposizione; è per questo che questa nozione di « auspicabile umano » ha bisogno di una attenzione critica. Ominizzazione non è ancora umanizzazione. E' qui, credo, che la fede cristiana interviene indirettamente nell'opera terrestre della costruzione del mondo e della promozione dei popoli, precisamente come attenzione critica che da una parte rispetta l'autonomia del terrestre e dall'altra agisce come critica continua contro ogni riduzione dell'uomo.

E' questo il ruolo della nostra speranza escatologica nella comunità degli uomini. E' la nostra vita, il nostro impegno nel mondo per gli altri che d'ora in poi deve darci l'esegesi dell'immagine di Dio il « Tutto Nuovo ». La realtà di Dio deve dunque essere interpretata meno teoricamente e più praticamente, cioè per mezzo del nostro impegno cristiano nel mondo, nel quale Dio si manifesta come avvenire dell'uomo. E il trattato teologico su Dio sarà dunque, piuttosto una aggiunta a questa esegesi pratica. Questo concetto di Dio — che — viene, di Dio come avvenire dell'uomo, fondamento della nostra fede in una terra nuova e nei cieli nuovi, cioè nella nostra fede nella possibilità di fare della storia di salvezza, questa nuova immagine di Dio, dicevo, radicalizza il nostro impegno per la promozione dell'uomo, pur relativizzando ogni ordine umano socio-politico già realizzato, che non è ancora il mondo nuovo delle Promesse divine. La nostra azione per gli altri nel mondo è dunque l'ermeneutica del dogma cristiano del Regno di Dio, un regno di pace, d'amore e di giustizia: di *Shalom*.

Come cristiani, non sappiamo niente di più, quanto all'avvenire, che per esempio un ateo o un marxista, ma noi abbiamo la promessa di una storia nuova e di una umanità nuova. Cosa sarà questo avvenire? Potremo solamente definirlo negativamente: una comunità di uomini con Dio, dove non ci saranno più lacrime e miseria, come dice l'Apocalisse. E' la fede di Abramo, che obbedendo alla chiamata della partenza, partì non sapendo dove andare (Ebrei 118). E' questo il primo aspetto della nostra immagine di Dio, di cui la nostra vita per gli altri nel mondo è l'*esegesi pratica:* teologia negativa che diviene positiva nella pratica dei cristiani.

b) RELAZIONE TRA CRISTIANI E DIO: relazione diretta « o » indiretta?

Se si volesse orientare la propria vita esclusivamente e direttamente a Dio, questo tentativo non avrebbe alcun contenuto esplicito e si correrebbe il rischio di inseguire il nulla. E' il fatto che il mondo delle esperienze umane è l'unica entrata che permette di sfociare su una qualche verità. Non esistono sorgenti misteriose di conoscenza al di fuori dell'esperienza umana.

Come si potrebbe ascoltare una rivelazione di Dio che fosse completamente al di fuori del campo della nostra esperienza? In quale maniera una tale rivelazione potrebbe costituire una rivelazione per l'uomo? La percezione come base di ogni conoscenza umana ha esattamente per risultato che il fatto di essere responsabilmente nel mondo costituisce per noi la sola entrata, il solo accesso a una conoscenza esplicita e attuale di tutto l'eventuale resto della realtà.

Così noi conosciamo da principio il mondo sensibile, e dunque tutto ciò che è in rapporto con questo mondo materiale: in primo luogo l'IO e il PROSSIMO, proprio in quanto « esistenti » nel mondo; poi DIO, in quanto creatore di questo mondo, e Dio in quanto si manifesta, in maniera gratuita, nel mondo della storia umana. Questa storia umana è dunque la sola maniera di arrivare a Dio. Tutta la Storia diventa una venuta di *Dio all'uomo*. Nella nostra nuova esperienza dell'esistenza questo fatto è diventato ancora più manifesto. Se Dio parla, lo fa attraverso l'uomo e nell'uomo, con tutto il suo mondo e tutta la sua storia.

L'umanità ha sempre dato un contenuto a delle rappresentazioni di Dio e delle affermazioni su Dio partendo dalla storia della propria esistenza. La vita-nel-mondo-e-al-mondo nutre, per così dire, la nostra compresione di Dio; così come Dio si rende conoscibile nella e attraverso la nostra storia nel mondo degli uomini e delle cose, in presenza a questo mondo. La fede religiosa e cristiana significa, essenzialmente, in effetti, che la nostra esistenza concreta è una promessa di salvezza divina. Parlare di Dio e parlare dell'uomo nel mondo sono, per questo, sempre in relazione, senza poter dire d'altronde che essi sono identici.

Con tutto ciò noi abbiamo affermato allo stesso tempo che il problema di scelta tra relazione mediata e relazione immediata dell'uomo con Dio, è un falso problema. Come cristiani noi riconosciamo da una parte una comunione immediata e interpersonale con Dio, ma d'altra parte, anche che questa relazione con Dio passa attraverso delle realtà terrestri e inter-umane, riguardo al suo contenuto espressivo, concreto, reale. Proprio perché il *carattere senza mediazione della presenza* della realtà di Dio di fronte a noi, è *divino*, è impossibile mettere questa immediatezza nel dilemma, oppure di opporla a queste mediazioni mondane, umane e interumane, e si potrebbe dire anche ecclesiali. Questo risulta d'altronde più chiaramente nella relazione dell'uomo con Gesù, il Cristo: questa relazione, interumana è nello stesso tempo una relazione immediata, vissuta nella fede, con Dio. Perché in Gesù Cristo, Dio vuol essere Dio per noi, in *maniera umana*.

Immediatezza e mediatezza non si escludono a vicenda nella relazione dell'uomo con Dio, in ciò si manifesta proprio la trascendenza di Dio.

Ma da questo risulta che non potremmo definire la religione come una « *relazione esclusiva a Dio* » ma piuttosto come una certa maniera di avvicinarsi alla totalità della realtà, totalità che dobbiamo aiutare a compiersi nella presenza del *Dio che viene*, una presenza che è vicina a noi in maniera assoluta e di cui, pertanto, non possiamo mai disporre liberamente.

E' questo, sicuramente, l'aspetto autentico che noi possiamo ricavare dalla maniera nuova di parlare di Dio nella nostra epoca: è una maniera di tacere su Dio, un silenzio che rende Dio eloquente nella preoccupazione di aiutare il prossimo e nelle opere di *assistenza*.

Ma d'altra parte, questo silenzio cristiano su Dio, che si impegna nell'azione ed obbliga a prendersi cura del prossimo, non implica che d'ora in avanti non dobbiamo più parlare di Dio o che la liturgia, i sacramenti e la preghiera non hanno più nulla da insegnarci.

Che, come ho detto, la relazione interpersonale con Dio non possa mai realizzarsi *allo stato puro*, perché si tratterebbe allora di una relazione vuota, senza contenuto esplicito; che l'amore per Dio abbia dunque così sempre e per definizione un punto di incontro e di esperienza terrestre e interumana, questo non chiede assolutamente che la religiosità esplicita (o tematizzata), così come si esprime nel raccoglimento in Dio (preghiera personale) e così come parla nella ecclesialità esplicita (la liturgia della Parola e del Sacramento), sia il risultato di un « supernaturalismo terista », decaduto ormai, come alcuni vogliono. Colui che, a partire dalla tesi giusta, che afferma chiaramente che il rapporto con Dio è continuamente nutrito dalla relazione dell'uomo con i suoi simili nel mondo, e che il rapporto a Dio è implicito in quella relazione, concluderebbe che noi faremmo meglio a concentrare tutti i nostri sforzi per umanizzare l'umanità, rendendo umano il mondo, e che, quanto al resto, noi dobbiamo *tacere* su Dio, chi pensasse così provocherebbe, a parer mio, un corto circuito funesto. Perché chi dice *esplicitamente* che la relazione con Dio è implicitamente presente nelle forme mondane e nei rapporti interpersonali, si trova già nel piano della confessione esplicita di Dio.

Come si potrebbe parlare altrimenti di una relazione implicita? Così bisogna trarre le conseguenze di questo fatto esplicito, se vogliamo essere coerenti con noi stessi.

E' che, quando il cristiano si rende conto che il rapporto con Dio, vissuto nel servizio del mondo e dell'umanità, trasforma questo servizio in « culto » e in culto diverso, e che tutto ciò che egli fa — « fosse anche mangiare o bere » (I Cor. 10, 31) — può farlo a gloria di Dio, la pienezza di questa realtà esige allora, e giustamente perché è un dono, che viene *espresso* sotto forma di lode e di gratitudine. Colui che, nella vita d'ogni giorno, ama veramente ed è riamato, domanda anche di poter talvolta *esprimere* questo amore in un gesto che non ha altri significati oltre a quello di essere precisamente una dichiarazione di amore e di gratitudine.

Logicamente questa confessione e questo linguaggio espliciti, nella preghiera e nella liturgia, sarebbero senza valore se la realtà che sta sotto, cioè la nostra relazione del servizio al prossimo nel mondo (relazione che è espressa profondamente nella preghiera e liturgia), fosse in realtà assente. In questo caso, la preghiera e tutta le liturgia, come pure il nostro parlare di Dio e la nostra preghiera a Dio ci porterebbero nel vuoto e degenererebbero in una sovrastruttura inutile e falsa. Mentre l'uomo che, al di fuori di ogni prospettiva su Dio, si impegna autenticamente nel servizio del prossimo, possiede almeno la *realtà* religiosa, anche se ignora come dare a questa realtà un'espressione che gli permetta di realizzare più profondamente se stesso, precisamente come uomo-religioso. L'atto di esprimere in lode la venuta di Dio e quindi l'amore di Dio per gli uomini, appartiene alla struttura totale del nostro amore per Dio sotto forma del nostro amore e della nostra attenzione per gli uomini.

Credere, non è dunque una *fuga* dal mondo, ma è una fuga *con* il mondo verso un *avvenire*, che è l'avvenire del Cristo, dono che ci è stato promesso.

Credere, è dunque anche, attraverso il nostro impegno leale e fedele nel mondo, far partecipare il mondo e tutta la storia umana a questa speranza della nostra fede che, nel Cristo, la vita umana — l'impossibile — diventa possibile e val la pena di essere vissuta.

Riassumendo il tutto, potrei dire: noi *celebriamo* nella Chiesa ciò che si realizza al di fuori dell'edificio della Chiesa, nella nostra storia umana profana, affinché questa storia diventi, attraverso il nostro impegno della fede, in « Colui che viene », *storia di salvezza* ».

E. Schillebeeckx o.p.

P. Schillebeeckx è nato ad Anversa nel 1914 e appartiene all'ordine dei domenicani. Sacerdote nel 1941, laureato in teologia nel 1951, insegna dogmatica, storia della teologia ed antropologia cristiana presso l'Università di Nimega. E' autore, tra l'altro, di « Cristo sacramento dell'incontro con Dio » e di « Rivelazione e teologia ».

La discussione sull'intervento di Schillebeeckx

Pubblichiamo una sintesi della discussione seguita alla relazione del prof. Schillebeeckx, così come l'abbiamo presa dal registratore. Ce ne assumiamo tutta la responsabilità.

D. L'impegno concreto dei cristiani finirà per far ammettere la presenza di Cristo, ma non che Dio si sia incarnato, morto e risorto.

R. La domanda presenta l'idea scolastica di Dio, incentrato in una filosofia che è una esposizione di una società medioevale.

Ora la nuova idea di Dio, non nuova nel suo vero senso perché è sempre esistita, è che « Dio è colui che sarà », un Dio che guida verso l'avvenire (come si dice nell'esodo). Questa è pure una definizione vaga di Dio, perché tutte le definizioni sono incomplete; però in questa idea di Dio come avvenire assoluto dell'uomo, c'è un'idea molto affascinante e che ha una grande efficacia per un impegno dei fedeli, cioè: l'esegesi e la teologia dell'idea di Dio, non sono più solo teoriche, ma pratiche.

Noi siamo sempre portati a pensare a Dio in una maniera che non dice niente, mentre è la realtà di Dio compromessa nel mondo che può oggi diventare il motore di tutto l'impegno cristiano nel mondo.

D. Qual è la garanzia del futuro?

R. Questa idea di Dio come avvenire ci è stata rivelata nella resurrezione di Cristo: è qui la garanzia che un avvenire assoluto per l'uomo è possibile. E' in tutta la storia di salvezza culminante nell'Uomo Gesù, nella sua morte e resurrezione, che io ho ricevuto la promessa che c'è un avvenire migliore per gli uomini.

Il Cristo resuscitato è il fondamento vitale e personale della mia fede nell'avvenire, che non è solo un avvenire dell'aldilà, ma è l'avvenire dell'umanità, di tutta la storia umana.

Questo è il capovolgimento dell'idea tradizionale, e alla base c'è la persona di Gesù Cristo che non realizziamo nella liturgia.

D. Si può oggi ancora parlare di Chiesa come corpo di Cristo?

R. Il concetto di corpo mistico non dice più niente all'uomo di oggi, ma si può parlare della stessa realtà non usando più la medesima terminologia. La realtà contenuta nell'idea di corpo mistico deve essere conservata e tradotta in parole comprensibili all'uomo di oggi.

D. Che cosa intendeva dire nella relazione, parlando del rifiuto di una filosofia da parte della teologia?

R. Ho solo parlato di rifiuto di una filosofia precostituita rispetto alla teologia, ma io direi che lo stesso teologo, la stessa teologia devono far filosofia, ma non utilizzare passivamente delle categorie filosofiche precostituite.

Se incarniamo la fede in una filosofia, escludiamo tutti gli altri da questa nuova comprensione dell'uomo: la filosofia deve essere un elemento intrinseco della teologia, ma non precostituito.

Tutti i trattati di teologia devono avere una loro propria filosofia (ora è l'ermeneutica che ha preso il posto della filosofia). Logicamente così c'è anche un pluralismo teologico, non solo filosofico.

La filosofia deve inserirsi sempre meno nella teologia; abbiamo fatto delle sintesi, delle « summae »: ora è finito questo tempo, dobbiamo tornare alla Scrittura e fare una teologia biblica, ed è oggi possibile incentrarla sull'idea di Dio come avvenire dell'uomo. Tutti i trattati del passato possiamo metterli da parte, perché non hanno detto niente, sono un gioco di concetti, e non una teologia. Dobbiamo oggi riflettere sulla fede: cosa è? Se facciamo questa riflessione, incentrandola sulla speranza escatologica, non avremo più bisogno dei sistemi teologici (che erano utili nel passato, quando erano aderenti alla mentalità dell'uomo di allora).

Così l'idea di Dio che abbiamo oggi e che è capace di sorreggere la credibilità, fra trent'anni sarà sorpassata. Evidentemente.

D. Cosa intende dire dicendo « precostituita »?

R. Ci sono uomini che fanno filosofia: io, come teologo, comincio a riflettere sulla fede, prendendo le categorie di Heidegger come mio strumento di concettualizzazione. La mia riflessione sulla fede partirà da queste categorie esistenziali di Heidegger.

Ci sono teologi che l'hanno fatto, per esempio Bultmann, ma oggi è sorpassato.

Non ho fiducia in questo metodo, perché così la teologia diventa un sistema, e io non voglio che questo avvenga di nuovo. La teologia è riflessione sulla fede cristiana e non un sistema; un sistema è una ideologia. E' per questo che i marxisti e gli altri si oppongono ai teologi e ai cristiani, perché il cristianesimo è proposto come sistema e come ideologia, quindi una sovrastruttura. Dovremmo stare molto attenti ad usare concetti filosofici.

D. Come si può rendere la storia umana, storia di salvezza? Storia di salvezza che è il regno di Dio presente.

R. E' la relativizzazione della teoria in favore della pratica; non sono pragmatista, ma i filosofi moderni ci hanno insegnato che la sistemazione della teoria della ragione speculativa avviene nella ragione pratica. E nella pratica i rapporti cadono. Dobbiamo ora fare sorgere la teoria dalla pratica, e non viceversa.

D. Quali sono i rapporti tra l'avvenire della Bibbia e l'immagine che lì vi è di Dio, e d'altra parte, tra l'immagine che già abbiamo di Dio e la maniera con cui leggiamo la Bibbia?

R. Prima di tutto non possiamo parlare di immagine di Dio nella Bibbia, ma *delle* immagini di Dio nella Bibbia; e nell'Antico Testamento si può vedere l'evoluzione dell'immagine di Dio. Il contenuto della nostra immagine di Dio è continuamente nutrito dal nostro essere nella storia, dunque abbiamo sempre nuove immagini di Dio; questo avviene anche nella Bibbia. In questo senso le nozioni bibliche di Dio sono pure storicamente incarnate in una storia determinata, cioè relativa.

E non c'è difficoltà a leggere la Bibbia con la nostra idea di Dio, frutto della tradizione occidentale contemporanea; io pronuncio la Bibbia e, d'altra parte, baso la mia nozione di Dio sulla critica della nozione biblica; c'è dunque una critica vicendevole tra la nozione biblica di Dio e la nostra. La Bibbia non è solo una base di riferimento: è l'Annuncio, ma dobbiamo interpretarla, perché le nozioni usate sono nozioni fissate sul clima culturale del tempo e non possiamo capirle se non le reinterpretiamo in un linguaggio attuale. La Bibbia resta.

D. La concezione dell'avvenire promesso dipende essenzialmente da altre concezioni, che sono delle ideologie?

R. Direi che la concezione dell'avvenire promesso non è una ideologia perché non ha detto niente di positivo su questo avvenire. Noi non sappiamo cosa sarà l'avvenire promesso: possiamo solo definirlo in maniera indiretta negativa, come fa la Bibbia quando si parla di regno di Dio come regno di pace. (Cosa è la pace? Per l'Apocalisse è in un regno dove non ci saranno più miserie; quindi è una definizione negativa).

Non abbiamo una nozione fissa dell'avvenire. Questa chiarezza dell'avvenire è propria delle ideologie; l'avvenire sarà una organizzazione perfetta del proletariato: questa è una ideologia. Il Cristianesimo dice solo che l'avvenire ci è promesso, e di questo siamo sicuri: abbiamo la garanzia che Dio sarà il nostro avvenire. Ma cosa è Dio non possiamo definirlo, quindi non sappiamo neppure cosa è l'avvenire.

Abbiamo la responsabilità di impegnarci nella storia perché questa nostra storia, che non è storia di salvezza, lo diventi.

Questo nostro avvenire come storia di salvezza non è una ideologia.

D. Per fare la verità devo realizzare una concezione del mondo?

R. No perché non ho una concezione, ma solo una promessa divina; dunque anche la verità si trova nell'avvenire, e noi realizziamo la verità nella Storia. Per questo nel passato posso trovare qualcosa di verità nella misura in cui si è realizzata la storia di salvezza. Dunque la nozione di verità è nell'avvenire, ed è sconosciuta per me. ma noi facciamo la verità, facendo la storia di salvezza, e facendo questa storia di salvezza la verità si concretizza nella storia umana.

Riflettendo sul passato della storia di salvezza posso definire la verità già realizzata; verità realizzata soprattutto nell'uomo Gesù resuscitato; è lui la verità, ed è una promessa per noi. Quindi restiamo sempre nella prospettiva di promessa, e non di sapere.

Noi non sappiamo più dei marxisti sull'avvenire, ma meno dei marxisti; per questo il cristianesimo non è una ideologia.

D. Ciò che fa il cristiano per umanizzare il mondo aiutando gli altri, anche un non cristiano può farlo?

R. Per umanizzare bisogna avere un concreto programma sociale e politico, programma che non è dato né dalla Bibbia, né dalla fede di cristiano. La mia fede di cristiano mi spinge ad agire e a fare qualcosa, ma questo qualcosa è competenza della secolarità, quindi per agire mi devo mettere nel mondo: la funzione della fede è di mantenere sempre viva una tensione critica: in questo senso si può dire, e già molti l'hanno detto, che la fede escatologica può mettersi nella categoria dell'utopia che spinge la società a migliorarsi e spingendola la critica continuamente.

Questa attenzione critica non la vediamo per es. presso i marxisti. La fede cristiana spinge a questo impegno nel mondo per gli altri e relativizza ciò che è già ordine stabilito, perché questo ordine deve essere sempre trasceso, perché i « cieli nuovi e la terra nuova » non sono ancora presenti.

D. Questa tensione critica esige una Comunità che sostenga e anticipi nella speranza la parusia?

R. Direi essenzialmente che la Chiesa è la Comunità di coloro che hanno la speranza, questo non in funzione della critica, ma è una caratteristica della nostra fede di cristiani che si celebra nella Chiesa. Io non metto in dubbio la Chiesa per questa istanza critica, dico solo che in rapporto al mondo la fede ha la funzione di essere una istanza critica della società.

D. Questa maniera di presentare la fede mette in questione la maniera di pregare, l'insegnamento catechistico etc.; il metodo di AC che parte dalla vita per cercare di aiutare le necessità del mondo presente vale oggi?

R. Questa concezione della fede mette in crisi senz'altro il metodo di insegnamento nei seminari, per questo si sta cambiando l'insegnamento teologico, perché si vede che con l'antico insegnamento non si può fare niente durante la predicazione.

Per questo, avendo sempre per norma la S. Scrittura e la Tradizione, dobbiamo partire dall'esistenza cristiana concreta là dove vivono gli uomini, perché la Parola di Dio, la buona Novella, è predicata *oggi a noi.*

Il Vangelo così com'è, è stato predicato a uomini di altri tempi: oggi dobbiamo reinterpretare la Parola di Dio in maniera fedele, ma in modo che sia comprensibile per l'uomo di oggi. E' questo il grande cambiamento della catechesi.

Quanto alla seconda domanda, non conosco l'AC attuale.

D. Molte questioni si pongono oggi in termini di Comunità e di Chiesa. I problemi del mondo sono in una scala più larga di quella personale.

R. E' proprio per questo che dicevo che siamo nella linea della « Pacem in terris » e della « Populorum Progressio »: perché lì è tutta la Chiesa, nel suo rappresentante, che chiama la coscienza dei popoli ad impegnarsi nel mondo per migliorarlo; non ho parlato solo di impegno individuale personale.

La critica verso il mondo deve essere fatta in maniera efficace, quasi istituzionalizzata; senza però una struttura comunitaria di questo impegno, non siamo un partito politico, ma una istanza critica.

Però non solo il mondo, ma anche la fede deve essere rinnovata: *Ecclesia semper sancta et semper purificanda:* ci vuole una critica anche verso la Chiesa (questa funzione di istanza critica non c'è stata nel passato).

D. E per coloro che rifiutano questa visione di fede?

R. Fede e non fede sono anche all'interno di ciascuno di noi.

Fede e non fede sono le due possibilità tra le quali si bilancia sempre la nostra speranza. Dunque ogni avvicinamento con coloro che né accettano né rifiutano la fede è impossibile, d'altronde non ho avuto l'impressione, e molti filosofi pensano come me, che lo spirito scettico sia accettato seriamente dai filosofi perché è una contraddizione in termini, anche se psicologicamente lo si può capire.

D. Non le pare un'utopia il basare tutta la nostra fede nell'avvenire?

R. Tutti i diritti dell'uomo erano all'inizio un'utopia, ma queste utopie sono idee con le quali si può cambiare il mondo, facendo pressione sulla nostra attività.

Ora, possiamo considerare il cristianesimo, quindi la fede nell'avvenire promesso un'utopia in rapporto a ciò che si realizza nella società; il grande pericolo è che noi pretendiamo che l'avvenire, la costruzione di una società perfetta, sia possibile solo con una pianificazione tecnologica. Io credo che la funzione dell'utopia è di negare ciò, di dire che è contro quello che è desiderabile per l'uomo: perché non si può costruire l'umano con la scienza e la tecnologia.

D. Mi sembra che lei sia un po' scettico verso l'umanesimo e che sia contrario al valore della tecnica.

R. No! La nostra azione deve usare la tecnica, ma la nostra umanità non si realizza con la sola tecnologia perché la tecnologia è solo un aspetto (è « ominizzazione » e non « umanizzazione »): l'uomo è più di questo. Non possiamo risolvere tutti i problemi con la tecnica.

D. L'immagine di Dio che ci facciamo non è solo in rapporto al mondo, ma anche in rapporto alla Chiesa, a ciò che la Chiesa ci insegna, e l'insegnamento attuale della Chiesa va contro l'immagine di Dio che lei ci ha dato.

R. Anche le strutture della Chiesa devono cambiare perché realizzano ancora una immagine di Dio che è morta per gli uomini. Quindi, evidentemente questa nuova idea di Dio deve incarnarsi anche nella ristrutturazione della Chiesa, nell'« aggiornamento ».

D. Lei parlava di silenzio di Dio; su Dio si può far silenzio?

R. C'è il silenzio di Dio e il discorso di Dio. Oggi c'è un grande silenzio di Dio, cioè Dio deve parlare attraverso il nostro impegno nel mondo: è la parte del silenzio; c'è però anche la liturgia sacramentale, in cui si parla non solo di Dio, anche a Dio. Questo discorso di Dio deve sempre, logicamente, incarnarsi nella nostra cultura.

D. La maniera di vivere concretamente di un cristiano, in che cosa si differenzia da quella di un marxista?

R. Se noi diciamo di credere in un avvenire migliore, ma poi vediamo che sono i marxisti e non i cristiani a lavorare per questo avvenire migliore, allora vuol dire che questa fede escatologica non ha più senso per noi: è per questo che la fede deve incarnarsi nel mondo, allora verificheremo direttamente ciò che diciamo.

D. Ciò che facciamo sussisterà nell' al di là, verrà redento con noi? Penso per esempio a quanto dice Teilhard di Chardin.

R. C'è un legame intrinseco tra storia attuale, lavoro che facciamo e escatologia, senza dire che c'è l'identificazione. Sono le due affermazioni della « Gaudium et Spes »: continuità e discontinuità. Ciò che facciamo sulla terra avrà una certa consacrazione nell'aldilà, ma come questo avverrà non sappiamo, è il mistero del legame intrinseco tra nostra storia e al di là.

D. Qual è l'idea-chiave di tutta la nostra azione?

R. Il criterio dell'azione è soltanto l'« escaton » con cui sappiamo che ciò che è desiderabile per l'uomo è dono di Dio, e non risultato del nostro sforzo.

Ciò che noi facciamo nella storia non è allora la realizzazione della promessa divina, ma la relativizzazione di questa promessa. Per questo ciò che noi facciamo non è ancora l'umanesimo finale. Cosa sarà? Non lo sappiamo, ma c'è la promessa divina.

Dobbiamo perciò stare attenti a relativizzare continuamente ciò che come cristiani facciamo nel mondo, non a giustificarlo! Da questo non deve essere relativizzato il nostro impegno, ma il risultato dell'impegno non è quello finale, che deve essere continuamente sorpassato. Per questo non c'è una politica cristiana, una cultura cristiana, etc., perché sarebbe identificare un risultato nella storia, con la storia finale. Ecco la necessità della critica della fede verso l'ordine stabilito: in questo senso la fede è fattore di insicurezza dell'ordine stabilito, mentre in passato è stato il contrario, era stabilizzatore.

D. In forza di cosa l'uomo può agire per trasformare il mondo?

R. Questa forza è la conseguenza della nostra fede espressa nel battesimo, che ha trasformato interiormente l'uomo in una nuova creatura; questa trasformazione deve continuare per tutta la vita: con questa mentalità dobbiamo trasformare una storia di peccati in storia di salvezza.

D. Dunque il battesimo dei cristiani è una anticipazione dei « cieli nuovi e terra nuova »?

R. Sì, una anticipazione che non si esprime solo nel battesimo, ma anche nell'azione nel mondo.

Il frutto del battesimo è il miglioramento del mondo attraverso l'impegno causato dalla fede. La buona novella ci dice che Dio è il nostro avvenire e che una nuova umanità sarà data da Dio e che nella fede dobbiamo ora collaborare a ciò.

D. La liturgia è celebrazione della storia? La realtà è però differente!

R. E' una difficoltà; per questo ho detto che si celebra nella liturgia ciò che avviene fuori della liturgia, nella storia umana. Nella liturgia si celebra la storia profana che è diventata storia di salvezza attraverso il nostro impegno: cioè, ciò che celebriamo è la promessa di Dio che attraverso il nostro impegno si realizza nel mondo. Così la liturgia stessa è critica, è celebrazione dell'amore, è agape.

D. Dobbiamo obbligare i fedeli a una liturgia prefissata, che non dice nulla all'uomo?

R. Evidentemente dobbiamo ristrutturare tutta la liturgia in modo che diventi comprensibile agli uomini, diventi un appello per gli uomini.

Credo nell'efficacia dei sacramenti, nell'efficacia della liturgia. In fondo è sempre la solita obiezione: Dio può lavorare con la sua grazia nelle strutture decadute che non dicono nulla? A parere mio *è impossibile:* perché sono queste strutture che devono chiamare l'uomo, queste strutture rendono l'uomo sensibile al richiamo della grazia, ma quando queste strutture non rendono più attento l'uomo, anche la grazia non può passare attraverso di esse. Allora il problema: abbiamo bisogno della liturgia?

Nel Padre Nostro diciamo: « Sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno » è questa una direttiva. E' la fede escatologica che dobbiamo realizzare nel mondo. Delle due, la prima invocazione è: « Che il tuo nome sia santificato », questo vuol dire che per il cristiano ogni azione per migliorare il mondo si basa sulla fede nell'escaton: è una grazia. E' una grazia che deve essere celebrata, come avviene anche nella vita umana di ogni giorno quando con un dono si celebra una situazione (anche se essenziale non è il dono ma la situazione).

Così un uomo che si impegna per amore nel mondo e non prega, è in ogni caso migliore di chi prega e non si impegna, questo è sicuro. La liturgia è come il dono che i genitori fanno ai figli: non è necessario, è un sovrappiù che manifesta l'amore e rende più bella la vita: così della liturgia non si ha letteralmente bisogno quando ci si impegna nel mondo; infatti molti sono salvati da questo loro impegno per gli altri, senza che conoscano Dio e il Cristo; ma quando si conosce il privilegio del quale possiamo vivere, allora c'è spontaneamente questo rendimento di grazia.

Non necessariamente questo deve essere fatto nella Liturgia che abbiamo oggi, possiamo inventare altre forme più adatte a celebrare questa unione tra vita nel mondo e senso finale delle strutture: per es. l'agape: è più che un semplice pranzo, è la celebrazione, è una chiara ripetizione del gesto di Cristo.

Ecclesiologia vivente

Per la completezza della nostra documentazione pubblichiamo anche la seguente relazione. Il lettore si accorgerà facilmente che molte cose in essa contenute sono presentate in modo troppo generico e vago, anche quando avrebbero meritato un più motivato discorso; e rileverà inoltre, il lettore, che alcune affermazioni, almeno così come sono dette, suonano inesatte. Sono per lo meno discutibili, ad es., gli argomenti addotti per una diversa interpretazione della maternità verginale di Maria, per un diverso giudizio sulla Chiesa come istituzione, per una presentazione della chiesa come interprete del reale senza accenno al suo compito di annuncio della Parola; e ci sembra errato, sempre come es., definire norma giuridica canonica quanto invece eventualmente va incluso in un giudizio di carattere morale (l'uso degli anticoncezionali), e troppo affrettato definire pagano il senso del sacro dell'Antico Testamento. Il lettore tenga conto dei limiti insiti nel fatto che si tratta di una veloce esposizione e non di uno studio; e ad ogni modo, come sempre, si metta in posizione attentamente critica, accettando gli stimoli a una riflessione che qui non mancano.

* * *

La prima parola, signori e fratelli miei, è una parola di scusa: non parlo francese che come uno straniero; non ho fatto i miei studi in Francia, e non posso esprimermi che in una lingua scolastica libresca che, in gioventù, un professore della scuola secondaria mi ha insegnato un po'.

Mi avete invitato a darvi qualche lume sul cattolicesimo nei Paesi Bassi, sull'ecclesiologia vivente e vissuta soprattutto fra i giovani universitari, specialmente nell'ambiente di quelli che abitano ad Amsterdam, capitale giuridica ma soprattutto spirituale del mio paese e centro magico degli Olandesi.

Devo fare prima qualche osservazione sociologica, perché la situazione religiosa della comunità cattolica nei Paesi Bassi incentra tutta la sua originalità in una convergenza di fattori puramente sociologici. In primo luogo, in Olanda la densità della popolazione è la più elevata dell'Europa. Geograficamente, l'intero paese è diventato come una sola città; parlo più particolarmente dell'agglomerato delle città: Amsterdam, L'Aia, Rotterdam. In questo paese sovrappopolato, la vita economica non è possibile che grazie ad una scolarità molto intensa e differenziata. Soprattutto questa scolarità crea numerosi contatti: le persone si incontrano sempre di più, soprattutto i giovani, d'ogni religione e ceto sociale d'origine.

Si potrebbe dire che si tratti di una

urbanizzazione spirituale. Questo processo di urbanizzazione spirituale è la manifestazione concreta di una democratizzazione sempre crescente.

In questa rapida evoluzione i giovani d'origine cattolica occupano un posto speciale, sociologicamente parlando. Dopo la Riforma, i cattolici olandesi sono diventati un gruppo sottosviluppato, specialmente dal punto di vista universitario.

Oggi i giovani cattolici risentono di ciò che uno storico marxista di Amsterdam, il rimpianto professore Jan Romein, ha chiamato la legge del « progresso ritardato », dato che i loro genitori non hanno avuto, molto spesso, alcuna formazione scientifica. Con una specie di salto, con uno slancio freschissimo, questa generazione da un gruppo, da una chiesa senza storia, supera il passaggio rischioso andando verso il culmine della comunicazione e dell'urbanizzazione spirituale. Credo che il fenomeno della società religiosa, ripiegata su se stessa e immobile, è scomparso nei Paesi Bassi, per sempre. Dopo queste osservazioni preliminari d'ordine sociologico, vorrei definire l'evoluzione abbastanza discontinua della Chiesa nei Paesi Bassi, da tre punti di vista.

I. In principio, anzitutto vi è l'evoluzione da una uniformità verso un pluralismo:

a) nel campo liturgico;

b) nel campo della espressione della stessa fede;

c) nel campo della disciplina della Chiesa, delle strutture giuridiche.

a) Il primo aspetto dell'evoluzione uniformità-pluralismo si trova sul piano liturgico. Se, una decina d'anni fa, si fosse chiesto a qualcuno — fosse o no cattolico — cosa l'impressionasse di più nella Chiesa cattolica, egli avrebbe risposto: l'uniformità monolitica. Un pio commerciante cattolico di Amsterdam, prendendo l'aereo per San Francisco, per Tokyo o per il Madagascar, poteva essere sicuro di ritrovare, in una piccola chiesa accanto all'aeroporto, un prete che avrebbe pregato per lui nella stessa lingua, con gli stessi paramenti, con gli stessi gesti, e, sì, anche con lo stesso odore di altare che si trova nel Beghinaggio di Amsterdam.

E non abbiamo parlato che di una uniformità geografica, che copre il mondo intero. Più profonda di questa uniformità orizzontale, una uniformità verticale penetrava la storia. Noi pregavamo nella stessa lingua, con gli stessi sentimenti di Ambrogio di Milano nel quarto secolo, di sant'Agostino d'Hippona nel quarto e quinto secolo, di san Bernardo di Clevaux nel dodicesimo secolo, di san Tommaso d'Aquino, e san Bonaventura nel tredicesimo secolo, di san'Ignazio di Loyola nel sedicesimo secolo.

In Olanda, i giovani di oggi credono talvolta che questo tradizionalismo non poteva riposare che su una disciplina rigorosa o una *routine* logorata. Si tratta invece di una falsa interpretazione; questa uniformità era una forza mistica. Fino a poco tempo fa agli occhi di ciascuno, la Rivelazione veniva da tale altezza da tale lontananza, che più il linguaggio della fede risaliva lontano, più esso sembrava venire dall'alto. Oggi invece questi simboli della trascendenza, dell'inaccessibile, del lontano, non suscitano che obiezioni, e la loro autenticità è sospetta. Affinché, attualmente, una Rivelazione tocchi i giovani, occorre ch'essa abbia la voce del prossimo, ch'essa nasca dall'incontro vivo delle persone che si tocchino sul piano dell'umanità, in un gruppo non troppo esteso, dove le parole azzardate possano essere pronunciate sul ritmo e lo slancio della gioia e della pena, divise con gli uomini che sono insieme.

b) Vi è un'evoluzione — o piuttosto un capovolgimento — dall'uniformità al pluralismo, non soltanto nelle forme, ma anche nella fede vissuta, nella visione ed anche nell'espressione della fede. Decidendo, quasi alla unanimità che il vecchio *Missale Romanum* potesse essere detto nella lingua viva — il francese o l'olandese per esempio — i Padri del Concilio Vaticano 2° non hanno previsto le conseguenze, come accade fortunatamente sempre per tutte le decisioni più importanti. Perché, cosa si è constatato poco tempo dopo?

Si è constatato che il latino tradotto in olandese sembra più latino del latino. Oltre a questa lingua intraducibile, noi ci confrontavamo in questo messale smantellato, con molte forme di esppressione della fede in cui non ci riconoscevamo per niente. Chi si riconosceva, per citare un facile esempio, in « *Despiciamus terrena ut amemus coelestia* »? Questa giovane generazione non vuole disprezzare i valori terrestri, al contrario. Ecco perché, attraverso la varietà delle forme liturgiche, si manifesta dappertutto un pluralismo della fede vissuta che va fino alle radici di una teologia della Creazione, della Salvezza, dell'Escatologia. La Chiesa si è sempre trovata davanti il problema del pluralismo nella fede vissuta. Nei Vangeli e soprattutto nelle Epistole di S. Paolo si riflette la tensione fra una comunità giudeo-cristiana e una comunità di pagani cristiana e una comunità di pagani cristianizzati. Nel secondo e, certamente, nel terzo secolo non vi è più traccia di queste due forme. Tutta questa comunità giudeo cristiana e la sua teologia sono scomparse; o meglio esse sono state assorbite in una chiesa e in una teologia greche o grecolatine. Il nostro Simbolo di Nicea, che parla della consustanzialità del Figlio e del Padre — il Dio unico d'Israele — è una creazione greca che gli occhi gelosi dei cristiani d'origine ebrea non avrebbero mai immaginata.

Vi è una tensione analoga nel quarto e nel quinto secolo, fra la Scuola d'Antiochia e quella Scuola di Alessandria, che ha vinto in materia di Cristologia. La Chiesa non ha potuto sopportare questa tensione così feconda.

Più tardi il pluralismo è divenuto un difetto troppo grande del decimo secolo, quando la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'occidente si sono separate. E la tragedia del sedicesimo secolo è — a parer mio — il fatto che l'opposizione leale, in principio, di Lutero, non poteva essere integrata nella Chiesa. Ora la Chiesa nei Paesi Bassi sembra aperta anche sul piano del pensiero religioso e capace di sopportare una tale eterogenità. Per esempio: l'interpretazione dell'articolo « Natus ex Maria virgine » del Simbolo Apostolico assume differenti direzioni. Come sapete, vi è una interpretazione biologica o una interpretazione simbolica. Questo problema non è un dettaglio per la nostra curiosità: esso è la chiave della cristologia e di una antropologia e di una teologia della creazione. Una interpretazione biologica comporta che Dio, nel momento in cui mostra il suo viso nell'uomo Gesù Cristo, distrugge le leggi e la struttura dell'umano. In questo saggio di Cristologia vi è nella nostra chiesa un profondo pluralismo, benché nessuno di noi voglia o permetta lo scisma, giammai!

c) Un terzo aspetto del capovolgimento segnalato si pone sul piano giuridico e disciplinare. Nella chiesa dei tempi moderni la disciplina, il diritto canonico, era un dato univoco nella difficile questione del matrimonio misto, per esempio, o in quella dei metodi anticoncezionali (una morale molto legalista), o nella questione del celibato del prete secolare.

Da noi si crede fermamente che questa disciplina accentrata non ha alcuna ragione d'essere nella Chiesa del Cristo, ma che essa dovrà differenziarsi, al suo interno secondo le situazioni e secondo le esigenze concrete del problema umano.

II. In un secondo capitolo, noi constatiamo nella cristianità cattolica in Olanda, una evoluzione (un capovolgimento) dal fenomeno High-Church al fenomeno Low-Church. Come capite, improntiamo questa terminologia al lessico della Chiesa anglicana d'Inghilterra. E' vero che questi termini hanno lì un senso limitato al campo liturgico. Le riunioni domenicali della High-Church presentano il tipo della vecchia chiesa: la combinazione del ministero della Parola e di quello della Tavola, che corrisponde bene a ciò che avviene nelle Chiese cattoliche. Il tipo di servizio della Low-Church corrisponde all'ordine liturgico della vostra e della nostra chiesa riformata. Giunti in Olanda, questi stessi termini hanno ricevuto, tuttavia, un valore più profondo, e sono penetrati fin nella visione della fede e nella concezione della Chiesa. Qual è il loro significato?

Una Chiesa che si vede come una High-Church, come una Chiesa coscientemente istituzionalizzata, mette la sua confessione dommatica al centro: è di questa formula, di questo decreto della fede che si tratta!

Che si tratti delle costituzioni di Trento oppure di quelle di Dordrecht (la città in cui si è tenuto il primo Sinodo nazionale riformato in Olanda), si è combattuto, si è lottato per definirle. Ed è responsabilità di una tale Chiesa non smettere di lottare per queste definizioni. Questa confessione è un valore in sé.

In maniera analoga si può parlare della struttura del ministero ufficiale. Le Chiese del tipo cattolico diranno: la gerarchia episcopale — nella quale il Papa — l'ordine dei preti e dei diaconi, questa struttura, così come è, è stata voluta dal Signore: *de jure divino*.

Il Cardinale di Utrecht, uno spirito abbastanza conservatore ma molto sottile — credo il più intelligente fra i cardinali del mondo —, non parla mai del Signore che per fondare su questo Signore la morfologia della autorità della Chiesa.

Con altrettanto spirito categorico, le Chiese riformate di stretta osservanza (che sono il potere organizzatore dell'Università Libera, una delle due Università ad Amsterdam) affermeranno che la struttura presbiteriale (l'autorità apostolica degli antichi eletti) è *de jure divino*, che essa riposa su una istituzione, una volontà del Cristo, radicata nella tradizione scritta degli apostoli.

In ciò che concerne la disciplina ecclesistica: in una Chiesa che si vede come High-Church, in maniera dunque espressamente istituzionale, tutti sono sottomessi a delle regole fisse; si sa esattamente se vi si appartiene, o no.

I confini di una tale chiesa sono perfettamente chiari. Una tale chiesa costituisce un monumento sociologico. Al contrario, coloro che nelle stesse chiese eventualmente hanno una concezione meno istituzionale della Chiesa, si accostano a questi dati con un atteggiamento interamente ispirato dall'attualità, da una specie di attualismo.

Essi diranno: ah, la formula confessionale ha preso un giorno la sua origine in un movimento ispirato, ma rischiara essa la vita, serve alla salvezza, oggi?

Quanto alla morfologia del ministero, noi rispettiamo — dicono — le forme storiche, non siamo degli empi iconoclasti. Se vi sono dei buoni vescovi, se vi è un buon Papa, un papato sano, tanto meglio, se vi sono degli antichi utili presbites molto bene; ma ecco il problema: una tale struttura è feconda per il servizio al mondo *hic et nunc*? è questo il criterio unico.

Se tali strutture irrigidiscono le Chiese, se tali strutture impediscono la comunione aperta tra le Chiese, una tale fede in queste strutture d'autorità non è evangelica.

Ogni formula di fede è ogni concretizzazione del ministero è messa in questione dal solo criterio che valga: il servizio del mondo al quale il Vangelo ci chiama.

Conclusione. Nei Paesi Bassi tutti i giovani cattolici, siano operai o studenti, di diciotto anni fino a trentacinque, hanno delle idee, hanno una circolazione di sangue, nel senso di Low-Church.

Essi pensano, credono, pregano tutti in modo molto poco formalista. E, cosa di importanza capitale, hanno la convinzione sincera e incrollabile che questa ecclesiologia è più vicina al Vangelo del Cristo della tradizione istituzionale dei loro buoni genitori.

III. Questo cambiamento un po' brusco nel cattolicesimo dei Paesi Bassi che abbiamo definito sotto due titoli, può ancora essere caratterizzato da un terzo ed ultimo capitolo che potrebbe intitolarsi:

Il capovolgimento di una Chiesa, superstrutturata, sacrale e sacralizzata, verso una chiesa che funziona come interpretazione, interpretazione cristica e spesso profetica del reale.

Qualche settimana fa, ho partecipato ad un gruppo di studio di preti secolari di Amsterdam-Sud, e in questo circolo un giovane vicario molto intelligente ha posto il problema: la Chiesa aggiunge qualcosa alla realtà normale e umana, o non è che l'interpretazione, l'interpretazione forse rivelatrice e correttrice di questo mondo?

Tutti sanno che la Chiesa cattolica ha costruito molte sovrastrutture separate, tutto un universo sacro che è sovrapposto alla realtà normale terrestre. Un facile esempio: due fidanzati pronunciano la loro promessa di matrimonio davanti all'autorità civile che, non è necessario dirlo, è un'autorità veramente morale, ma la chiesa cattolica non riconosce il vincolo coniugale come luogo di coscienza, se non quando il prete ha benedetto e confermato questa promessa. Un altro punto. Sul piano dell'etica matrimoniale quasi tutti i mortali nella nostra civiltà civilizzazione, hanno un'idea comune dell'utilità umana dei mezzi anticoncezionali, ma, benché la Chiesa sappia che tutti i mortali e soprattutto molti esperti sono d'accordo in quel campo, la Chiesa aggiunge un sistema normativo nuovo dicendo che per i cattolici questi mezzi sarebbero illeciti.

Io ripropongo la domanda del giovane vicario: la Chiesa aggiunge qualcosa al reale?

Posso illustrare l'atteggiamento religioso di questo vicario con una descrizione un po' anteddottica del lavoro sacerdotale. Assistete a dei funerali, un immenso corteo funebre passa davanti. Si cantano quelle melodie meravigliose e tranquillizzanti del Requiem, uno dei capolavori della liturgia latina e gregoriana, un po' austero e magnifico. Ma non vi è niente che cambia. Il cadavere resta cadavere. In verità, signori, resta cadavere.

La chiesa non aggiunge niente al reale. Ma ciò che la Chiesa fa, è interpretare la morte, questa morte, questa fine, e tutti gli elementi di solitudine, di solidarietà, e di speranza e di comunione umana che questa morte ci dà: una interpretazione, forse, liberatrice, che non getta l'uomo nell'alienazione, ma che aiuta a diventare uomo nel senso profondo di questa parola che è il più nobile e il più decisivo ed escatologico della creazione.

Questa attitudine, questa problematica del giovane vicario, penso di illustrarla con due testi fondamentali della Sacra Scrittura. Conoscete tutti il passo indimenticabile nel secondo libro di Samuele, capitolo sesto: « Si caricò l'arca di Dio su un carro nuovo e la si portò dalla casa di Abinadab che è sulla collina. Uzza (nella Volgata Oza) conduceva il carro... Giunti sull'aia di Uacon, Uzza stese la mano verso l'arca di Dio e la sorresse, perché i buoni la facevano inclinare. Allora la collera di Yahvé s'infiammò contro Uzza: immediatamente Dio lo punì per questa mancanza, ed egli morì là, accanto all'arca di Dio ».

Capite, Uzza, il devoto, vuole salvare la cosa santa. Ma... il Sacro è terribile, intangibile, pericoloso. Il laico deve pagare la sua buona intenzione con la morte. Il Sacro è anti-umano, è il « tutt'altro ». Questa concezione di Dio, espressa nel passo di 2 Samuele 6, è puramente pagana; è il tema classico, in ogni mitologia, della gelosia, della rivalità dell'Essere divino, faccia a faccia coi mortali.

Nei profeti d'Israele e soprattutto nel profeta per eccellenza, Gesù di Nazareth, questo paganesimo è supera-

to. Questo superamento della teologia pagana, che è una teologia di concorrenza in cui l'umanità e la libertà creatrice, sessuale, per esempio, doveva essere sacrificata sempre al Dio trascendente, questo superamento è magnificamente espresso nel primo capitolo della Genesi.

Sapete che quel popolo della nostra fede non aveva la libertà di fare delle immagini, né di Dio, nè dell'uomo. Perché Dio è troppo profondo per dipingerlo, ma anche l'uomo è troppo profondo. Ma in mezzo a questo popolo tuttavia, che non conosceva statue, il predicatore, profeta sacerdotale canta al sesto giorno: « Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò; uomo e donna li creò ».

Ciò vuol dire: il solo luogo di rivelazione di Dio è l'uomo. L'unica sorgente della luce divina davanti ai nostri occhi è l'uomo, non l'uomo astratto, ma vivente e concreto, non un concetto dell'uomo, ma l'uomo in carne ed ossa, l'uomo con dei capelli e degli occhi, con la sua bocca e il suo petto, con la sua capacità di riprodursi. Quest'uomo io lo guardo, o piuttosto quest'uomo mi guarda. E questo sguardo umano mi rivolge un appello assoluto, un imperativo incondizionato, soprattutto lo sguardo di un bambino, di un orfano o di un debole, e in questo sguardo umano che è irresistibile o piuttosto ineluttabile, io provo la presenza manifesta di Dio, e non altrove.

Quest'approccio concreto e terrestre di Dio che noi troviamo nel profetismo di Israele e soprattutto nel Vangelo, costituisce il solo modo di credere presso i giovani universitari cattolici dei Paesi Bassi. E la Chiesa, che è per loro la Chiesa del Vangelo, è una comunità che si immerge e si inabissa nell'umanità, interpretata, con la Bibbia, come immagine di Dio.

Quest'umanesimo un po' selvaggio è lo slancio caratteristico dei giovani intellettuali che partecipano alla parrocchia universitaria di Amsterdam.

J. Kilsdonk s.j.

Per 21 anni ha insegnato religione nel collegio s. Ignazio di Amsterdam. Da 10 anni è assistente degli studenti delle due università di Amsterdam (una municipale, l'altra libera, protestante).

Shalom

Il gruppo Shalom e il suo lavoro

Il gruppo « *Shalom* » è un gruppo sperimentale e ecumenico che, vivendo e lavorando, cerca di anticipare l'unità di tutti i cristiani e la fondazione dello *Shalom* (pace) nel mondo.

Il gruppo è nato verso la fine del 1963 nei Paesi Bassi e in Belgio. I cristiani che l'hanno formato, si erano già incontrati durante attività comuni: in campi di lavoro volontari, durante esperimenti liturgici, in attività sociali e politiche, con studi ecumenici e liturgici, in movimenti per la pace. Sono uomini di ambienti differenti e di diverse chiese e gruppi cristiani, che hanno riconosciuto gli uni negli altri una fede e un disegno comune al di là delle frontiere delle loro chiese individuali.

Per essi « ecumenismo » è mettersi in rapporto non solo con l'unità dei cristiani, ma anche con l'unione di tutti gli uomini, e tendere all'abolizione di barriere tra l'uomo e il suo prossimo.

La parola « Shalom » è usata nel senso originale ebraico, cioè: pace, benessere, salvezza, irriducibilità, riconciliazione di Dio con l'uomo, di un uomo con un altro, dell'uomo con se stesso.

Donando Gesù Cristo Dio ha promesso di realizzare lo Shalom sulla terra. Dovunque lo Spirito Santo rende reale lo Shalom sulla terra, tra gli uomini. Il gruppo « Shalom » vuole collaborare a questo disegno di Dio e vivere pieno di fede e di attesa la realizzazione dello Shalom. Il gruppo non ha organizzazioni strutturali. C'è un piccolo gruppo centrale, il « gruppo di lavoro », poi, come un cerchio intorno, un gruppo di 500 « partecipanti » e, infine, un cerchio molto largo di contatti. Il gruppo centrale è formato da una trentina di persone (ecclesiastici e laici) di provenienze diverse: cattolici e protestanti (di molti gruppi). Queste persone partecipano alla vita delle loro chiese locali e hanno svariate professioni: medico, fisico, casalinga, assistente sociale... Nel loro tempo libero essi partecipano alla vita e al lavoro del gruppo. Due persone sono interamente al servizio dello « Shalom », gli altri contribuiscono alla discussione e alla realizzazione dei progetti, al lavoro di amministrazione, ecc...

Alcuni membri del gruppo centrale abitano insieme a Odijk (non lontano da Utrecht), e in questo centro si realizza la maggior parte delle attività: organizzazione, amministrazione, riunione e discussione di studio. Un'attività importante di « Shalom » sono le pubblicazioni.

C'è il foglio mensile che ha una tiratura di 5.000 copie e che serve come punto di riferimento di tutti i tipi di discussione: sulla chiesa e le sue relazioni ecumeniche, la chiesa « per il mondo »; sui rapporti di razze, guerra e pace, l'azione delle Nazioni Unite, il dialogo Oriente-Occidente.

Ci sono poi le pubblicazioni che sono il risultato di qualche discussione o studio teologico e sociale. Un libro di lavoro e di studio su un tema di azione politica. Una serie di studi ecumenici, pubblicati in collaborazione con teologi protestanti e cattolici.

Circa 3.000 persone seguono questo corso, individualmente o in gruppo. Delle conferenze durante l'anno offrono la possibilità di contatti personali con tutte queste persone.

I membri del gruppo sono impegnati in numerose attività: discussioni in gruppi di studio, attività politiche, riunioni e conferenze, di cui l'iniziativa è stata presa in parte da « *Shalom* », in parte da altri movimenti e gruppi con i quali « *Shalom* » è in contatto: movimenti per la pace, il « *Fellowship of Reconciliation* » (fraternità della riconciliazione), centri di formazione culturale o educativa, chiese locali, gruppi di studenti, cantieri internazionali di giovani, il Consiglio Ecumenico, il Concilio Pastorale della Chiesa Cattolica. Alla base di ogni attività sta il contatto personale e il lavoro in piccoli gruppi.

La struttura organizzativa del gruppo è dunque molto semplice.

Il gruppo centrale ha una riunione mensile al centro di Odijk in cui si studia, si riflette, ci si distribuisce il lavoro. Ciascuno contribuisce secondo i propri talenti e il proprio tempo libero.

Insieme si fanno il lavoro di amministrazione, la redazione del giornale, gli studi e le conferenze.

In tutto ciò « *Shalom* » cerca di essere una « *chiesa al contrario* », mettendo l'accento sulla natura del servizio della chiesa, piuttosto che sul culto e sul rituale; più attenti a essere chiesa nel mondo che all'istituzione, lavorando con fede ed anticipando ovunque la realizzazione dello « *Shalom* ». Crediamo che la chiesa abbia il dovere di partecipare alla realizzazione dello Shalom con una grande pluriformità e secondo i talenti di ciascuno.

Per la vita e il lavoro del gruppo le celebrazioni dell'« *agape* » sono essenziali. Non bisogna considerare in sé stesse queste cene del Signore. Non bisogna staccarle dal loro contesto perché non possono essere capite che in rapporto col lavoro e la realizzazione dello Shalom sulla terra, come un segno e un aiuto per questa realizzazione.

Il venerdì, ci sono sempre una trentina di persone al centro di Odijk, vengono da ogni luogo, dal gruppo centrale, dai gruppi di studio e di lavoro, persone singole, non partecipanti, coniugi di differente religione (cattolica-protestante). Il programma non è fissato prima, ma dipende dal gruppo presente in quel dato momento che ne è responsabile. Prima ci sono conversazioni informali, scambi di idee, questo sempre accompagnato da una tazza di caffè. Frattanto 2 o 3 preparano la cena. Ci si mette a tavola, un membro del gruppo centrale presiede e indica il tema di quella cena. Tema in rapporto con gli interessi delle persone presenti, o in relazione con gli avvenimenti nel mondo, che richiama così il gruppo alle sue responsabilità, per esempio nel Vietnam, in Rodhesia, negli Stati Uniti, si può anche parlare, per esempio, dell'obiezione di coscienza.

In generale la cena contiene questi elementi: canti (presi spesso da un nuovo libro di canti ecumenici) una lettura biblica e una lettura presa dal giornale che siano in rapporto al tema scelto per la sera; c'è evidentemente il mangiare, il bere, la conversazione, perché è un pranzo normale. La meditazione consiste in un dialogo: qualcuno parla brevemente del tema, e poi c'è la discussione; c'è la preghiera di una o più persone in relazione con ciò che preoccupa questo gruppo; si canta molto; c'è la confessione di fede (alcune volte si legge insieme l'inno della II lettera ai Filippesi). Nel corso della cena avviene la frazione del pane che viene dato, poi, scambievolmente a ciascuno; e il vino è versato. In questo momento qualcuno legge di nuovo un passo biblico: la moltiplicazione dei pani e dei pesci; o il brano del Cristo resuscitato che i discepoli incontrano a Emmaus; o la lettera I ai Corinti cap. 10: « *Il pane che noi rompiamo non è comunione col corpo di Cristo? poiché non c'è che un pane, e tutti noi formiamo un corpo solo dal momento che tutti ci comunichiamo con questo unico pane* ».

Tutti i partecipanti si danno scambievolmente il pane e si beve il vino nella speranza dello *Shalom* per il mondo intiero.

C'è un'offerta di ognuno per un lavoro in connessione col tema. Dopo la cena si continua la conversazione e la discussione che molto spesso terminano in progetti e azioni concrete. Ci si incoraggia per il lavoro dello *Shalom*.

Il pane dà forza a coloro che sono in cammino.

Nota sulla pastorale universitaria

Per poter meglio comprendere il tipo di lavoro svolto dagli assistenti ecclesiastici fra gli studenti olandesi, ci sembra opportuno dire anzitutto qualcosa in generale sul cattolicesimo olandese.

E' evidente che qui non si può che tracciare qualche linea generale, molto superficiale.

Fino al 1940 l'Olanda è rimasta fuori della guerra. Prima e durante l'ultima guerra i cattolici olandesi, gli intellettuali come gli studenti, erano, generalmente parlando (grosso modo) ortodossi in materia di fede e di morale, legati al papa, rispettosi verso l'autorità civile ed ecclesistica, particolarmente attenti alle missioni. Si può anche dire che durante la guerra i legami con l'episcopato, che aveva il suo maggior esponente nel cardinale de Jong (detto « Gianni di ferro ») si erano maggiormente rinsaldati causa il coraggio dimostrato dal cardinale di fronte al comune nemico.

Dopo la guerra, che provòcò innumerevoli rovine sia materiali che spirituali, furono fatti grandi sforzi per riparare tali danni e per ritrovare la disciplina esteriore ed interiore. Dopo questo periodo si andò sempre più però rifiutando questa mentalità da minorenni: i fanciulli della Chiesa divengono uomini, si comincia ad avvertire che il magistero non esaurisce la Chiesa, i laici fanno sentire la loro voce e cercano di trovare il loro posto all'interno della Chiesa e della Società.

Cosa unica al mondo (noi crediamo): gli intellettuali, malgrado alcuni dubbi, ed alcuni conflitti di diversa specie, conservano i legami con i loro Vescovi e con i loro preti, dato che una gran parte di questi sembra aver compreso che un rinnovamento generale in tutti i campi è necessario; che le realtà terrestri hanno un valore in sè; che la vecchia concezione del mondo e dell'uomo deve far posto ad una nuova; che l'autorità nella Chiesa deve presentarsi in una maniera ben diversa da quella del potere civile e tanto meno in forme dispotiche o assolute.

Si comincia a capire che lo Spirito di Dio è dato al Popolo di Dio nella sua interezza e che i dogmi non possono essere che una espressione parziale della Verità divina.

Va da sè che tutte queste idee trovano maggior rispondenza e seguito nell'ambiente studentesco, più che in ogni altro ambiente. Si può dire in generale che gli studenti si distaccano volentieri dalla Chiesa come istituzione (struttura giuridica) e si interessano poco di quello che avviene al suo interno. Ciò che li interessa, invece, è il mondo da costruire, la pace da fare (contro la guerra), la giustizia da recuperare (contro il razzismo) le relazioni tra l'uomo e la donna (piuttosto che il matrimonio come istituto).

Ciò che li irrita particolarmente è quel certo modo « romano » di dettar legge, di disporre sia in materia di fede che di costumi, senza fare appello alle aspirazioni profonde dell'uomo e senza tener conto della loro responsabilità di uomini liberi.

E' evidente che in questo quadro la pastorale universitaria non può limitarsi alla distribuzione dei sacramenti (benché una liturgia viva ed attuale non cessi di attirare molti tra di loro) ma piuttosto deve servire ad aiutare gli studenti a ritrovare la loro « identità » e ad integrare nella loro vita quotidiana il messaggio evangelico nella sua autenticità ed originalità.

Il Cristo « mistico » non dice loro gran che, come del resto categorie teologiche come la grazia o il peccato originale, ma essi si lasciano attirare dalla persona del Cristo Uomo nel senso più profondo della parola.

Questo Cristo è per molti di loro un esempio vivo e una continua fonte di ispirazioni.

M. Hövell s.j.

Il Concilio pastorale

Qualche dato storico

Il 16 novembre 1965, rivolgendosi ai Vescovi missionari di lingua olandese, a Roma, G. de Vet, Vescovo di Breda, suggerì l'idea di un Concilio Provinciale (nel senso canonico del termine) che avrebbe dovuto applicare le idee del Concilio Ecumenico alla situazione olandese.

Questo suggerimento fu accolto dai Vescovi olandesi che lo comunicarono in una lettera pastorale del 25 dicembre 1965 ai cattolici dei Paesi Bassi. Dietro consiglio dell'Istituto di Pastorale della Chiesa dei Paesi Bassi, si rinunciò all'idea di un Concilio Provinciale per far posto ad un **Concilio Pastorale.**

Natura e fini del Concilio Pastorale

Il Concilio Pastorale dei Paesi Bassi si propone di essere « la ricerca nella fede fatta dalla Chiesa cattolica dei Paesi Bassi, svolta sotto la direzione dell'episcopato olandese ».

L'idea di fondo è questa: tutto il Popolo di Dio come Chiesa è responsabile del rinnovamento della Chiesa e della sua incarnazione nel mondo di oggi e di domani (Cfr. la Costituzione sulla Chiesa e la Cost. Past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo).

E' necessario quindi che il Popolo di Dio, tutto intero sia a ciò interessato e possa esprimere i suoi pareri.

Questa « ricerca nella fede » è posta sotto la direzione dei Vescovi essendo questi investiti di « una autorità e di una responsabilità propria e irriducibile ». Ne segue che il Concilio si presenta sotto il segno del « dialogo reciproco », non nel senso di: il Popolo di Dio **con** i Vescovi, ma: il Popolo di Dio **e** i Vescovi, dato che essi costituiscono **insieme** il Popolo di Dio nella sua interezza. Nella struttura del Concilio ciò si manifesta chiaramente.

I fini del Concilio Pastorale si riassumono così:

1) Far riflettere la Chiesa dei Paesi Bassi in modo che corrisponda ai bisogni e ai desideri degli uomini dei nostri tempi, su:

tutta la pratica religiosa;

il contenuto della Buona Novella, la sua celebrazione e la sua predicazione;

le strutture della comunità religiosa;

la vita attiva dei cristiani nel mondo che si trasforma.

In altri termini: si tratta di una « riflessione religiosa » che deve arrivare a **un rinnovamento della Chiesa,** ad una nuova stagione in cui la Chiesa dei Paesi Bassi possa veramente corrispondere d'un lato alle intenzione che Cristo ebbe nel fondare la sua Chiesa, e d'altro lato alle speranze che gli uomini (credenti e non) possano riporre in essa.

2) Approfondire la coscienza della Chiesa cattolica dei Paesi Bassi per quel che concerne: il suo compito e la sua propria responsabilità in relazione alla unità della Chiesa di Cristo; il suo servizio a tutti gli uomini.

In altri termini: l'approfondimento del compito e della missione propria della Chiesa **locale** dei Paesi Bassi all'interno della unica Chiesa di Cristo. Ciò presuppone la comunione con la Chiesa Universale d'un lato, e d'altra parte la comunione con le altre Chiese cristiane. Il Concilio si pone quindi in una prospettiva ecumenica. E inoltre questa coscienza va ricollegata al cosiddetto «servizio al mondo».

3) Cercare i mezzi e le vie che permettano di meglio adempiere questa missione. « Per realizzare questo fine, la Chiesa cattolica spera di poter entrare in contatto, quanto più stretto possibile, in questa ricerca, con le altre Chiese e comunità di fede cristiana e con l'Antico Popolo Eletto, e auspica la collaborazione di altri gruppi religiosi e ispirantisi ad una concezione "umanista" della vita ».

In altri termini: se la Chiesa dei Paesi Bassi vuole adempiere fedelmente al suo compito e alla sua missione, dovrà ascoltare anche la voce di altri gruppi che saranno rappresentati nelle decisioni.

Questa idea si trova realizzata nei rappresentanti designati d'ufficio dalle Chiese, nei delegati inviati dalle comunità di fede cristiana e dall'Antico Popolo Eletto; come pure negli osservatori delegati dai gruppi che si ispirano ad una concezione umanistica della vita.

Inoltre nella partecipazione alle discussioni e alle commissioni di studio di coloro che rappresentano i gruppi riformati ed umanisti.

a) L'organo supremo del Concilio Pastorale è costituito dall'Assemblea Plenaria che è composta da:

tutti i Vescovi, compresi i Vescovi ausiliari. Essi costituiscono il presidium (la presidenza);

i membri del Comitato Centrale, cioè l'ufficio del Concilio, incaricato di tutta l'organizzazione;

3 preti di ciascuna diocesi, scelti dai preti stessi;

7 laici di ciascuna diocesi, eletti dal Consiglio Pastorale diocesano, ma non necessariamente appartenenti ad esso;

10 religiosi o religiose, eletti tra i religiosi, le monache e i membri degli istituti secolari;

15 altre persone designate, in caso di necessità, dall'episcopato.

I rappresentanti, delegati e osservatori, sopra citati, che sono privi del diritto di voto.

b) Il suo compito:

1) Stabilire se i documenti trattati riproducono o meno il pensiero religioso della comunità ecclesiale.

In altri termini: si tratta anzitutto di esprimere da credente il proprio parere — in forma di dialogo — su determinati problemi.

2) Determinare se può essere desiderabile che alcune implicanze di ordine pratico debbano risultare dalle opinioni religiose formulate.

In altri termini: questa assemblea non ha nessun potere legislativo.

Per le conseguenze pratiche essa può offrire il suo consiglio all'episcopato che è il solo che si occupa dell'esecuzione. Dato però che i Vescovi sono membri dell'assemblea plenaria (oltre che della presidenza), su di loro incombe il compito di portare **personalmente** e **collegialmente** il proprio contributo positivo durante tutto il tempo della formazione delle opinione e delle decisioni. Se bisogna votare, essi sono i primi a esprimere il loro voto, come coloro che presiedono nella fede.

c) L'ordine del giorno di una seduta, come di un'assemblea plenaria, è redatto dalla Presidenza, cioè dall'epsicopato, ma se necessario esso può essere completato dai membri dell'assemblea plenaria.

I diversi punti dell'ordine del giorno sono trasmessi, in vista di uno studio ulteriore, al **Consiglio Conciliare,** un gruppo composto da 8 esperti, provenienti dalla vita religiosa e dagli studi delle scienze moderne, come pure da un rappresentante dei gruppi di lavoro « Gruppi di discussioni conciliari » e « Cassette postali conciliari » e da un rappresentante delle altre Chiese e comunità di fede cristiana.

Per studiare e elaborare questi punti, il Consiglio ha creato delle **Commissioni di studio** (attualmente 15, di cui fanno parte anche cristiani riformati, e non-cristiani); sui problemi in discussione, il Consiglio formula delle questioni che poi propone ai gruppi diocesani di discussione (l'anno scorso ve ne erano 13.000 composti da 10 a 12 membri) e invita le persone ad esprimere le loro opinioni per mezzo della cassetta postale diocesana.

Dai « Gruppi di discussioni conciliari » il Consiglio raccoglie i risultati delle loro discussioni, come pure dalle cassette postali nelle diocesi riceve i pareri dei gruppi di studio « Cassette postali conciliari ».

Tutto questo materiale il Consiglio può metterlo a disposizione delle commissioni di studio. I rapporti delle commissioni di studio e dei gruppi di lavoro sono presentati al Consiglio Conciliare. Questo li studia e li discute, se necessario, insieme con le commissioni di studio.

Come pure in caso di bisogno il Consiglio può domandare delle integrazioni e delle correzioni, e realizza la coordinazione di più rapporti.

Il Consiglio Conciliare cura dunque la preparazione scientifica dei rapporti.

Per il tramite del Comitato Centrale, che di concerto con la Presidenza stabilisce quando e come i rapporti saranno trattati all'Assemblea Plenaria, essi sono presentati all'assemblea stessa.

Le sedute di tale assemblea sono **pubbliche.** Se possibile i documenti sono pubblicati due mesi prima per permettere al popolo intero di prenderne visione ed esprimere in proposito le proprie opinioni.

Inoltre tali rapporti sono inviati ai consigli pastorali diocesani, perché possano essere studiati sul piano diocesano.

La procedura dell'Assemblea Plenaria è la seguente:

— anzitutto si vota se discutere o meno i rapporti presentati;

— se sì, essi sono discussi e possono essere approvati, emendati o respinti.

E' anche possibile aggiungervi delle mozioni.

Alla fine della seduta i documenti accettati diventeranno i documenti ufficiali del Concilio. L'intenzione è di raccoglierli in un **Direttorio Pastorale.**

L'Istituto Pastorale della Chiesa dei Paesi Bassi ha il ruolo di Segretariato del Concilio sotto la direzione del P. Dr. W. Goddijn O.F.M., che essendo il direttore dell'istituto suddetto è anche il segretario del Comitato Centrale.

La partecipazione del Popolo di Dio è stimolata da:

— la possibilità di esprimere, per mezzo delle Cassette postali diocesane e quelle della K.R.O. (radio cattolica), i propri pareri, i propri voti e desideri, si colleghino o meno ai problemi che saranno trattati nell'Assemblea Plenaria. Un gruppo nazionale « Cassette postali conciliari » ha il compito di vagliare questi dati. Fino ad oggi ha ricevuto 3.000 lettere;

— i gruppi di discussione organizzati in ambito parrocchiale da un gruppo diocesano. Ciascun gruppo conta dai 10 a 12 membri. D'intesa con il gruppo nazionale ed il Consiglio conciliare, i gruppi diocesani fissano una agenda di discussioni. I gruppi fanno un rendiconto dei loro dibattiti che inviano ai gruppi diocesani, i quali a loro volta s'incaricano di stendere un rendiconto diocesano a grandi linee.

Il gruppo nazionale « Gruppi di discussioni conciliari » ha il compito di coordinare, di promuovere e seguire il lavoro dei gruppi diocesani e di intervenire presso il Consiglio conciliare.

Il fine di questi gruppi di discussione non è tanto quello di fornire delle informazioni al Consiglio conciliare, ma piuttosto quello di testimoniare insieme il fatto di appartenere alla Chiesa dialogando da credenti sui problemi presi in esame. E' importante pure che numerosi non-cattolici partecipino a queste discussioni.

Le organizzazioni e associazioni, che hanno il diritto di creare delle commissioni di studio proprie e di sottoporre ai loro soci dei temi particolari di discussione. Il loro lavoro sarà riunito da un gruppo nazionale « Organizzazioni e associazioni ».

Conclusione

Il Concilio Pastorale della Chiesa dei Paesi Bassi si propone dunque di dare alla Chiesa dei Paesi Bassi mediante:

— **un dailogo efficace,** e cioè un dialogo reciproco di tutte le componenti del Popolo di Dio fra di loro;

— un dialogo con le altre Chiese, le comunità di fede cristiana, l'Antico Popolo Eletto e i gruppi ispirantisi ad una concezione umanista della vita;

— un dialogo con il mondo;

quella fisionomia che le permetterà di adempiere ai suoi compiti e alla sua missione, secondo le intenzioni del Signore, quanto più fedelmente e realmente possibile, in servizio fraterno alla unica Chiesa di Gesù-Cristo e al mondo.

L'Istituto pastorale

Descrizione del lavoro

L'episcopato olandese e il Consiglio olandese dei superiori religiosi SNPR hanno fondato l'Istituto Pastorale delle Province dei Paesi Bassi il 1° novembre 1963.

Una lettera datata dicembre 1963, e firmata dal cardinale Bernardo Alfrink in nome della gerarchia olandese, e da padre E. F. van Waesberge O.P., e pubblicata in tutti i giornali diocesani, e in tutti i giornali degli ordini e delle congregazioni, descrive il lavoro come segue:

« L'Istituto si occupa della politica di sviluppo pastorale e delle decisioni sulle questioni pastorali, dopo aver considerato i punti di vista degli esperti, e i risultati di studi e ricerche. Allo stesso tempo abbiamo dato a questo Istituto il compito di fornire servizi di documentazione e informazione.

In particolari casi l'Istituto può essere interpellato per consigli da uno dei Vescovi dei Padri provinciali, o dai Vescovi e i padri provinciali insieme. Generalmente è anche possibile per l'Istituto dare di sua iniziativa consigli riguardanti la cura e l'apostolato pastorale.

Le proposte pastorali di comitati e istituzioni, stimolate o no dalla Gerarchia o dai Padri Provinciali, dovranno perciò prima essere sottoposte a questo Istituto. In questo modo promuoveremo nella Chiesa dei Paesi Bassi non solo il collegamento indispensabile tra le autorità più alte di politica ecclesiastica da una parte, e prete e fedele dall'altra, ma anche un miglior coordinamento tra le varie forme di cura e apostolato.

La costituzione dell'Istituto è stata ufficialmente approvata il 25 maggio 1964. Gli articoli definiscono il congresso e il significato dell'Istituto Pastorale come segue: « Il compito dello Istituto è:

a) riferire scientificamente e praticamente nel campo della cura e dell'apostolato pastorale nel senso più largo al Vescovo come più alta autorità ecclesiastica, e ai padri provinciali di ordinari religiosi e congregazioni dei Paesi Bassi, entro i loro compiti di responsabilità;

b) promuovere la comunicazione e la cooperazione tra le stesse autorità esecutive suddette, tra esse da una parte, e sacerdoti e credenti dall'altra e infine tra le varie forme di cura e apostolato pastorale ».

« L'Istituto dirige i suoi sforzi verso l'obiettivo prefisso:

a) agendo come intermediario tra i Vescovi e i padri provinciali;

b) studiando esso stesso o avendo studiato o fatto indagini su problemi pastorali posti prima dalle autorità ecclesiastiche più alte, in gruppi o singolarmente;

c) con la pubblicazione di resoconti e consigli, a richiesta o di sua propria iniziativa, riguardo alla situazione della cura pastorale e l'apostolato in generale, riguardo a speciali problemi pastorali. Questi resoconti e consigli sono distribuiti a tutte le più alte autorità esecutive sotto la cui giurisdizione cadono i problemi in questione, ed altri corpi soggetti al consenso dell'autorità ecclesiastica più alta che è cointeressata;

d) promuovendo forme adatte di organizzazione di cura e apostolato a vari livelli;

e) promuovendo una preparazione nel campo della cura e dell'apostolato pastorale nei seminari, negli istituti di istruzione superiore, nelle case di studio e nei noviziati per Religiosi;

f) attraverso lo scambio di studi, informazioni ed esperienze, e la cooperazione con esperti pastorali e con istituzioni delle Chiese, Cattolica e Protestante, in Patria e all'estero;

g) provvedendo servizi di documentazione e informazioni ad altri che non siano le più alte autorità ecclesiastiche;

h) pubblicando un suo proprio organo e cooperando con altre pubblicazioni.

i) tenendo una biblioteca e dischi.

Ulteriori informazioni

Dalla descrizione del suo lavoro, è chiaro che l'Istituto ha funzioni di appoggio al servizio delle più alte autorità ecclesiastiche esecutive. E' uno strumento nelle loro mani per dare una guida e una direzione più effettiva. Ma non è solo questo. In più, l'Istituto Pastorale ha un'importante funzione di anello di collegamento tra l'opinione del clero e dei laici da una parte e

le più alte autorità esecutive della Chiesa dall'altra. Attraverso l'Istituto Pastorale, Vescovi e Padri Provinciali possono scoprire in una maniera più ordinata e sistematica quali sono le idee che circolano. Possono stimolare una responsabilità di gruppo per la soluzione di difficili problemi pastorali contemporanei, e per settori particolari possono chiedere ad esperti informazioni e consigli concreti di azione. Perciò l'Istituto ha le funzioni di migliorare i rapporti tra le autorità ecclesiastiche e i fedeli.

Collegamento e cooperazione

Ogni volta che sorge la questione di sviluppare una politica pastorale sostenuta dalla Conferenza Nazionale dei Vescovi, risulta chiaro che questo non è un compito facile in un paese dove le diocesi sono sottoposte a diversi tipi di cambiamento e ci sono 37 Ordini e Congregazioni di preti attivi. Oltre ai 4369 preti secolari, ci sono 5399 appartenenti ad Ordini religiosi attivi nella provincia dei Paesi Bassi. Se a questo aggiungiamo 34.479 suore e 6785 frati, avremo un'idea del numero di persone che rientrano, più o meno ufficialmente, nello schema pastorale. (Queste cifre sono prese dallo studio statistico delle diocesi olandesi del 1° gennaio 1963 redatto dal KSKJ a Hague). Dal fatto che l'Istituto Pastorale è stabilito dalla gerarchia olandese e dal Consiglio dei Superiori Religiosi, è chiaro che c'è una seria intenzione di dare una forma di cura pastorale di gruppo (*pastorale d'ensemble*) attraverso mutui contatti e cooperazione.

Questo sforzo per una mutua comunicazione e cooperazione non sarà solamente favorito dalle autorità responsabili, ovviamente, ma anche da tutti gli istituti ed autorità che sono attivi nell'ambito della pastorale territoriale, nei decanati e parrocchie, e nella pastorale di gruppi speciali con particolari compiti di pastorale, lavoro ecumenico, ed attività missionaria. Tutte queste varie forme debbono essere incluse in un quadro generale dello schema pastorale, insieme alle unioni ed ai conflitti che sono d'intoppo all'esecuzione generale della politica pastorale.

Sarebbe anche possibile per avere incontri fecondi stimolare lo scambio di opinioni, idee, progetti, esperimenti ed esperienze a vari livelli di guida pastorale e rendere possibili forme di cooperazione.

Col perfezionarsi di questi mutui rapporti, gli orientamenti alle più alte autorità ecclesiastiche assicureranno migliori probabilità di realizzazione. L'Istituto Pastorale sarà perciò in grado di lavorare per l'unità, l'accordo, un senso di cameratismo e solidarietà ed adattamento alle necessità.

Sarà in grado di salvarsi dalla tentazione di lavorare solo al servizio di quelli che sono in una posizione di comando, e così talora alle spese di coloro che sono diretti. Cercherà di creare tra entrambe le parti una relazione di mutua fiducia e rispetto.

Documentazione ed informazione

Infine l'istituto pastorale cercherà di essere di aiuto nell'ambito della documentazione e dell'informazione. Per questo scopo devono essere attuati contatti durevoli con autorità simili all'estero e presso Chiese Protestanti.

In questo modo l'Istituto rimarrà orientato in una posizione di apertura; non sarà prematuramente fissato ed ancorato e rifletterà il clima mutevole di opinioni. Inoltre fornendo continuamente informazioni riguardo alle iniziative ed alle esperienze estere ed al di fuori della Chiesa Cattolica, come pure rispondendo alla sua funzione consultiva interna, senza essere chiuso, l'Istituto cercherà di agire come fattore dinamico nell'attività pastorale.

Composizione ed attività dei comitati consultivi

Consiglio per le vocazioni al sacerdozio ed alla vita religiosa

Studia i problemi riguardanti la propaganda e l'organizzazione per reclutare candidati al Sacerdozio ed alla vita Religiosa. Questo comitato è costituito dalla gerarchia in collaborazione con l'S.N.P.R.

Seminari minori

1. Il comitato dovrà rivedere l'insegnamento e la formazione (nei seminari minori per gli studenti che si preparano al Sacerdozio) dei seminaristi.

Non solo vi sono da studiare in questa sede le strutture del seminario, ma anche l'accesso dei candidati attraverso le consuete scuole medie.

2. Il comitato dovrà considerare il coordinamento dell'attuale ordinamento degli studi a livello nazionale, i complessi problemi della nuova legislazione scolastica ed il carattere finora relativamente chiuso dei seminari minori. Il comitato non deve interessarsi dell'organizzazione del reclutamento dei candidati al sacerdozio, né della propaganda connessa. Queste cose sono riservate al Consiglio per le Vocazioni. E' chiaramente auspicabile che si instaurino contatti con il consiglio.

Studi superiori

1. Studio del programma generale di studi nel seminario maggiore. La netta divisione tra filosofia, teologia ed istruzione pastorale. Quale è la posizione della filosofia nell'istruzione? Deve essere considerata come un limite umanistico, o ha un intrinseco valore per ogni futuro prete? Integrazione delle scienze umane e dell'istruzione pastorale e nell'ambito dell'educazione globale.

2. Problemi connessi: quali discipline vengono insegnate e quali siano in primo luogo strettamente connesse con i problemi del metodo d'istruzione (lezioni in generale, conferenze, discussioni tecniche, stimoli degli studenti).

3. Qui due aspetti sono particolarmente importanti. Da un lato bisogna scoprire come i candidati al sacerdozio possano essere educati con il giusto proposito e preparati per un impegno preciso. Dall'altro deve esserci una ricerca ed un tentativo pratico su come tener desto l'interesse degli studenti cosicché essi sentano che il loro studio ha senso. Quindi il come fornire una certa soddisfazione, sicurezza e certezza nell'istruzione.

Come può l'istruzione essere assimilata da ogni studente senza che il fine dello studio sia visto come qualcosa imposto dal di fuori. L'istruzione deve essere gradita agli studenti e dar loro un senso di certezza riguardo al loro futuro lavoro.

4. A livello nazionale deve essere fatto un ulteriore studio di come si possa introdurre un maggior coordinamento nelle case di studio attraverso l'unificazione del corpo accademico, con lo scambio di specialisti e l'integrazione di laici specializzati. Ci sono troppi preti impegnati a tempo pieno nell'insegnamento superiore di gruppi relativamente piccoli di studenti. Gruppi di lavoro unificati sarebbero veramente fruttuosi. Nel Sud Limburg, nel Middle Brabant questi esperimenti sono stati realizzati, ora anche in Nijmegem, Amsterdam e Utrecht.

5. Alcuni problemi speciali. E' auspicabile iniziare la specializzazione fin dalla educazione di base, ad esempio per un insegnante di religione? Quale dovrebbe essere il rapporto tra l'edificio scolastico e la zona residenziale degli studenti? Devono vivere in un Convitto, in un pensionato per seminaristi e di là andare ad un collegio centrale di teologia per gli studi? Come deve il seminario maggiore agire con il gruppo crescente degli scolari meno intelligenti che escono dalle scuole secondarie, che non hanno seguito alcun corso liceale classico?

6. Si consiglia che il comitato di lavoro costituisca una sezione che si interessi all'insegnamento pastorale.

Ulteriore formazione pastorale

1. Fare bagaglio delle esperienze, metodi e lavoro in programma nei P. Bassi concernente la formazione pastorale e gli incontri dei decani, addestrare in entrambe le tecniche dell'oratoria pubblica e dell'istruzione privata, abituare a metodi di cooperazione e di discussione di pastorale di gruppo, valutare il personale degli istituti concernenti il lavoro nelle diocesi, ordini e congregazioni.

2. Un'oggettiva ed aggiornata documentazione delle tecniche che possono essere impiegate o adottate nella pastorale e nella formazione dei pastori. E' auspicabile che la documentazione includa pubblicazioni ed esperimenti all'estero e negli ambienti Protestanti.

3. Formulare, appena e per quanto possibile, orientamenti specifici riguardanti provvedimenti concreti necessari nell'ambito di un'ulteriore formazione pastorale. Questo comprende sia il consiglio ai Vescovi ed ai Padri Provinciali sia l'opera di consiglio sulle possibilità di sviluppo nelle varie strutture di pastorale (decanati, istituzioni per la pastorale di speciali gruppi, progetti speciali, etc.).

4. La richiesta di una speciale istruzione per i responsabili della pastorale e per coloro che controllano il lavoro pastorale.

5. Il problema dei preti che a causa dell'isolamento o a causa del loro ambiente corrono il pericolo di perdere il senso della prospettiva nel loro compito pastorale.

6. Formulazione degli obiettivi formativi dei seminari maggiori e di altri istituti d'istruzione.

Vita religiosa del Clero

1. Valutare la condizione spirituale del Clero Regolare.

2. Studio critico delle forme esistenti di vita religiosa.

3. Rinnovamento della vita religiosa del Clero Regolare.

Struttura organizzativa del decanato

1. Raccogliere i tentativi, i metodi e le attività per il rinnovo della pastorale, fino al punto in cui sono riferiti alla struttura organizzativa dei decanati nei Paesi Bassi. Vi è una distinta tendenza al rinnovamento della struttura del decanato in varie regioni olandesi. Elementi di questa tendenza sono:

— Un consolidamento della funzione del Decano come responsabile delegato per la pastorale.

— Miglioramento dei rapporti tra i preti, e tra preti e laici; verticalmente, rapporti con il Vescovo, e contatto tra Vescovo e preti.

Creando l'opportunità per i preti di formulare sistematicamente opinioni su problemi pastorali e di presentarli al Vescovo.

— Ricercare nuove forme di gruppi per mutui contatti tra preti (comunità di preti, équipes di preti, comunità missionarie).

— Integrazione di un gruppo speciale e territoriale di pastorale e apostolato in una città o a livello di decanato.

— Preparazione di un piano di pastorale a lunga scadenza basato sulla autosorveglianza e su ricerca sociologica locale o regionale.

— Dare speciale responsabilità ai laici nell'ambito della pastorale dell'insegnamento, del benessere sociale, dell'educazione culturale.

— Stimolo ai contatti ecumenici.

— Garanzia di una politica pastorale attiva e continua attraverso gli assistenti dei decanati, comitati di consiglio pastorale, consulta pastorale centrale, ecc.

— Una documentazione oggettiva, il più aggiornata possibile della letteratura (teologica, di diritto canonico, sociologica) sul rinnovamento della struttura organizzativa del decanato.

3. Per quanto possibile formulare concreti indirizzi politici sulla struttura organizzativa desiderata dei decanati olandesi, basata sulla situazione attuale e sulla conoscenza della letteratura disponibile. Questi indirizzi potrebbero essere presentati come una serie di differenti modelli, che possono mostrare la via di sviluppo di una pastorale d'insieme.

4. Speciali problemi concreti:

a) Come fare posto ad esperienze pastorali in nuovi territori (Alexanderpolder, Bijlmermeer, Flevopolder), ed in strutture già esistenti?

b) Quale procedura si dovrà seguire per rendere possibile il rinnovo della struttura organizzativa del decanato?

c) E' auspicabile chiamare a far parte, a livello di decanato, al fianco della delibera centrale di pastorale del clero, un consiglio consultivo laico che si sforzi di coordinare i settori non pastorali della vita sociale?

d) Quale compito e posizione sarebbe possibile dare ai cosiddetti assistenti di decanato, che aiutano i Decani come membri di una *staff* intermedia nella realizzazione di una politica pastorale?

e) Quali auspici sarebbe possibile formulare in vista di un rinnovo della legge ecclesiastica riguardante la parrocchia e il decanato? In questo contesto sarebbe possibile dare particolare rilievo alla natura relativa dell'autonomia delle parrocchie, ed un riconoscimento giuridico alle forme non parrocchiali di pastorale e di apostolato?

Comitato olandese di liturgia

Il lavoro del comitato olandese di liturgia, sotto la guida della Conferenza Episcopale, è quello di dare un orientamento al movimento liturgico in Olanda, e di promuovere e coordinare lo studio e l'attività e i necessari esperimenti.

Documentazione ed informazione pastorale

1) Come l'Istituto Pastorale può rendere servizio nell'ambito della documentazione e dell'informazione? Questa domanda è connessa col dare informazioni scientifiche e assistenza pratica di pastorale, « in forma letteraria », ai preti impegnati in attività pastorale e nell'apostolato.

2) Sarà necessario individuare dove e come l'informazione nell'ambito pastorale è documentata dalle istituzioni cattoliche. Sarà necessario trovare quali biblioteche sono specializzate in questo campo. Ci sono cataloghi bibliografici di libri e periodici? Si possono rendere reperibili in modo unificato con sommari a beneficio del clero?

3) Dopo questo riassunto e accertamento di possibilità, si potrebbero formulare raccomandazioni specifiche riguardanti:

a) coordinamento dei progetti esistenti, tener presente gli interessi sorti e le necessità per riformare e rinnovare secondo le necessità della situazione presente;

b) introduzione e miglioramenti nella informazione pastorale media. Qui abbiamo in mente:

— un giornale di pastorale adatto e rinnovato;

— un'« Analecta » diocesana;

— un compendio di documentazione per la pastorale pratica basato su sommari di libri e periodici;

— possibilmente combinato con questo, facilitazioni per lo scambio di informazioni sui progetti di pastorale ed esperimenti a livello di Decanato o, in settori speciali della Pastorale (apostolato missionario domestico, pastorale territoriale, pastorale straordinaria, gruppo speciale di pastorale);

c) fare schemi per realizzare questi intendimenti quali: agenzie che devono prendere in mano l'esecuzione dei lavori, chi deve esserne responsabile e quali sono le implicazioni finanziarie.

4) Particolari problemi individuali:

a) la stampa annuale del Vademecum Pastorale da parte dell'Istituto Pastorale che fra l'altro dovrebbe includere le statistiche annuali fornite dal K.S.K.I. Questo dovrebbe essere fatto in congiunzione con l'« Analecta »;

b) la comunicazione dell'informazione sulla riforma delle strutture pastorali ad esempio nei decanati;

c) sistemazione della mostra e approvvigionamento dei materiali di esposizione ecc.; concernente la Chiesa oggi, o la Chiesa nei Paesi Bassi. Questo dovrebbe essere fatto in collaborazione con le Autorità competenti della Chiesa che si interessa all'Unione, e missione;

d) cooperazione tra gli editori della « Analecta » diocesana.

Chiesa e pubblicità

1) Raccolta dell'attuale dibattito nei Paesi Bassi sul rapporto dell'Autorità ecclesiastica o sui moderni mezzi di comunicazione. Domande relative all'informazione delle Autorità ecclesiastiche, e sull'azione di formazione di opinione di stampa, radio e tv possono qui essere rafforzate.

2) Documentazione il più oggettiva ed aggiornata possibile sulla funzione dei moderni mezzi di comunicazione nel limite in cui essi abbiano significato per le Autorità ecclesiastiche.

3) Per quanto possibile, si dovrebbero formulare particolari raccomandazioni programmatiche riguardanti:

a) miglioramento dei rapporti formali tra le autorità ecclesiastiche ed i mezzi di comunicazione;

b) significato e possibilità di migliori pubbliche relazioni per le Chiese, con particolare riguardo alle relazioni ecumeniche;

4) Speciali problemi particolari:

a) rassegna delle disposizioni esistenti per la censura ecclesiastica;

b) funzione dei cosiddetti giornali parrocchiali nei Paesi Bassi.

Comitato Nazionale per la Registrazione e Statistica Ecclesiastica

1) Promozione di un completo lavoro capillare di comitati diocesani per la registrazione e la statistica ecclesiastica.

2) Seguire lo sviluppo del registro diocesano della popolazione Cattolica.

3) Funzioni speciali in rapporto alla statistica ecclesiastica.

Spunti per una riflessione più attenta

Attualità politica

Chiusa una legislatura, nella prossimità di una consultazione elettorale, le forze politiche si mobilitano per una competizione generalizzata che vorrebbe interessare e coinvolgere ogni cittadino. Si nota un ridestarsi — in queste occasioni — della passione politica; e molte sono le pubblicazioni, di partito e di gruppi, periodiche e non, — che nascono con uno scopo limitato: rendere più vantaggiosa la messe elettorale. Lo stesso aumento — talora vertiginoso — della carta stampata offre la necessità, oltre che ha occasione, di un ripensamento e di una presa di coscienza sui problemi nodali per una società che si esprima politicamente in modo più incisivo, più ispirato a senso di giustizia, in modo — in definitiva — più rispondente alla propria visione delle cose del mondo. Riesce tuttavia arduo articolare le proprie convinzioni in un discorso che vada al di là di enunciati generalissimi: nè molti sono gli aiuti che possono venire in tal senso. Troppo spesso la passione politica non si organizza, non diviene lucidità di analisi e di prospettiva: resta invece vittima di un gioco semplificato e deludente, dietro il quale vediamo sempre meno la massa dei problemi che pure sentiamo, avvertiamo esistere. Facilmente nascono in tale clima, e le delusioni di tipo qualunquistico e moralistico, e quelle che trovano alimento in una attesa messianica e risolutrice di ogni problema: al fondo vi è sempre un meccanico semplicismo che non è stato superato da una capacità di essere realmente soggetti di attività politica.

Sono considerazioni che mi sembrano essere valide anche nell'attuale momento che stiamo vivendo. Perché se sono maggiori e più sentite molte urgenze che debbono trovare una prospettiva politica — si pensi ai problemi della pace come a quelli della università — altrettanto vera è la progressiva estensione del senso di frustrazione che quelle stesse urgenze aumentano, se non provocano. Frustrazione ed impotenza di fronte le ridotte possibilità, che abbiamo o sappiamo avere, per essere reali protagonisti delle scelte che pure il nostro paese deve fare. Ciò si acuisce particolarmente nel periodo di consultazione elettorale, quando i più avvertiti sentono che una vita democratica e una possibilità di maturazione e partecipazione al potere non possono essere né risolti né appagati dalla mera verifica elettorale.

Comunque, malgrado questa prospettiva non entusiasmante, se pensiamo che poi sarà seguita da un lungo periodo di torpore e di comodo assopimento, resta la possibilità per ritrovare nuova e più vigorosa partecipazione nella misura in cui si è capaci di preparare e proporre una piattaforma politica organica e interprete delle urgenze e dei segni del tempo. Di qui la necessità di ritrovare forme sempre più estese di dibattito e di consapevolezza dove ai comodi schemi interpretativi e classificatori si sappia sostituire una circolazione di idee fondate su una documentata informazione.

In questo settore ci pare che l'editoria debba e possa coprire uno spazio assai ampio e assai utile per iniziare un lavoro di confronto e di scambio ,per una maggiore possibilità di convergenza e nella analisi e nella prospettiva politica. Queste considerazioni ci sono suggerite in particolare dalla collana « *Attualità politica* » diretta da V. Segre: almeno nelle intenzioni ci pare possa coprire parte dello spazio sopra indicato; essa propone saggi che si collocano su un piano di dignitosa divulgazione e puntualizzazione dei problemi più urgenti. Già i primi tre volumi offrono al lettore considerazioni stimolanti — in varia misura però — sui problemi della pace, sulla politica estera italiana, e sulla funzione dei partiti (1). Problemi che se sappiamo già connessi tra di loro, ritroviamo ancor più collegati e che esigono estrema lucidità di lettura ed interpretazione. Nella volontà di costruire una democrazia è implicita la capacità di essere attivamente presenti nella dinamica di una realtà mondiale, che ancora rifiuta le grandi prospettive, e che è dominata da paurose incognite (Vietnam in particolare), e che tuttora si muove per gran parte nel clima delle contrapposizioni e delle esclusioni (si pensi alla Cina) che troppo spesso sono dei veri e propri tabù precostituiti.

Andare al fondo della crisi della partecipazione politica e assai spesso anche civile (se v'è mai stata una profonda tradizioni in tal senso in Italia...) è chiedersi la funzione della democrazia parlamentare oggi in Italia, ed è anche ritrovare il significato della presenza dei partiti, soprattutto della logica che guida i partiti, non tanto per gridare contro la partitocrazia, quanto piuttosto per rinsaldare e ampliare le forme di partecipazione che l'attuale « *stato di partiti* » garantisce (2). E in questa prospettiva considerare e le possibilità di contestazione al sistema, come pure ciò che i partiti debbono in una certa misura scegliere, affrontare, superare (3) non è privo di significato; tanto più che oggi diviene sempre più condivisa la sensazione che « *la società civile non faccia neppure un'oncia di confidenza in quegli strumenti (i partiti) che erano nati per la sua libertà e per la sua rappresentanza completa* » (4).

Il senso del ristagno è poi particolarmente avvertito nella politica estera italiana, se si esclude il periodo del « microgollismo fanfaniano » per la questione del Medio Oriente (5): capire il senso dei due pilastri che hanno guidato la politica estera italiana — troppo spesso la non-azione politica — quali la scelta atlantica e la scelta europea ha estrema importanza anche per una scelta futura, una scelta che deve sorgere da una rinata partecipazione delle coscienze (6). Perché anche per ognuno di noi come per la nostra politica estera vale « *la seguente evidenza: per coesistere occorre conoscere, quindi riconoscere quello che è acquistato nella realtà* » (7). Anche qui ciò che importa è superare i blocchi e gli schemi perché « *una linea internazionale effettivamente autonoma da un lato, maggiore inventiva nella soluzione dei problemi in ispecie, per quanto attiene al nostro contributo a quello del sottosviluppo dall'altro, siano le premesse di un'azione più incisiva dell'Italia nel mondo* » (8).

Alle considerazioni sin qui svolte può ricondursi anche la presentazione, abbastanza sommaria e carente nella parte di documentazione, che Calchi-Novati fa dei « *nodi della pace* ». Vengono affrontati i temi più stringenti: crisi ONU, tematica del disarmo, la crisi del mondo comunista, il venir meno della neutralità attiva quale era sorta nella conferenza di Bandung, il Vietnam e il medio-oriente: ognuno di questi temi è brevemente presentato e trova il suo filo conduttore nel seguente convincimento: « *La pace non... è il prodotto spontaneo di un incontro di forze: è una conquista che passa per la soluzione dei grandi problemi in cui si esaurisce la convivenza internazionale* » (9).

Ci sembra che questi primi tre volumi siano degli utili strumenti di lettura della realtà: tutti tuttavia dovrebbero avere allegata una maggiore documentazione (come nel saggio del Graziano) e qualche nota bibliografica in più (come nel saggio del Sernini, che d'altra parte pecca di una eccessiva compendiosità libresca a tinte sociologistiche).

A conclusione di questa presentazione mi pare di poter ripetere quanto V. Segre dice a proposito della pace. Troppi nodi « *in realtà non sono sciolti, e non si può sorvolare sul dolore che impongono, né temere di guardarli fino al loro centro più amaro e intollerabile* » (10).

Giovanni Benzoni



I deputati e i senatori della nuova legislatura saranno eletti con una larga partecipazione di giovani. Saremo tre milioni e novecentomila su 36 milioni, secondo cifre indicative, a votare per la prima volta il 19 maggio. E si può affermare che se oggi i giovani vanno sfiduciati alle elezioni, vanno però consapevoli del senso e dei limiti di questa loro sovranità democratica. Forse mai come oggi la preparazione elettorale, almeno nell'ambiente universitario, è stata così poco pubblicitaria e così attenta ai motivi di fondo.

(1) La collana è edita dalla giovane casa editrice *Marsilio editori* di Padova. I saggi che qui prendiamo a spunto di questa presentazione sono:
G. CALCHI-NOVATI, *i nodi della pace*, Padova 1968, pp. 114.
L. GRAZIANO, *la politica estera italiana nel dopoguerra*, Padova 1968, pp. 190.
M. SERNINI, *la disputa sui partiti*, Padova 1968, pp. 158.
(2) SERNINI, *cit.*, p. 21. Cfr. primi quattro capitoli.
(3) SERNINI, *cit.*, cfr. p. 40 e p. 98 e cap. settimo.
(4) SERNINI, *cit.*, p. 145.
(5) GRAZIANO, *cit.*, cfr. p. 149 ss.
(6) Mi pare che in questo consista gran parte del significato che Graziano cerca di dimostrare col suo saggio.
(7) GRAZIANO, *cit.*, p. 155.
(8) GRAZIANO, *cit.*, p. 158.
(9) CALCHI-NOVATI, *cit.*, p. 14.
(10) V. SEGRE in Calchi-Novati, *cit.*, p. 9.

Segni dall'Est

Pur sottoposte alle deformazioni della stampa — cui siamo abituati sia per quanto riguarda la nostra, sia soprattutto per quella dei paesi dell'Est — le notizie che abbiamo potuto ricavare intorno alle manifestazioni degli universitari a Varsavia ci possono dare indicazioni preziose.

E il motivo non è soltanto quello di poter ritrovare in esse i segni del generale fermento del mondo universitario, che oltre ai paesi occidentali sta invadendo anche quelli orientali — basti pensare ai fatti di Praga, e al significativo bollettino diramato dalle autorità della Germania orientale contro le dimostrazioni in pubblico « difficilmente controllabili » e preventivo, secondo il regime di Pankow, nei confronti di possibili agitazioni universitarie —. Ciò che ci interessa è anche il particolare modo di porsi della rivolta universitaria in un paese come la Polonia, in cui è necessario tener conto di tutta una precedente situazione sociale di immobilismo e di generale indifferenza — tanto più stagnanti finora, quanto più si era sperato dai fatti dell'ottobre del 1956 — per capire il valore di questa primitiva rottura, e augurarsene ulteriori sbocchi.

E' significativo come all'origine dei fatti ci sia stata una protesta degli intellettuali contro la decisione della censura di proibire, per alcune battute antirusse, la rappresentazione di « Diady », un lavoro teatrale del poeta polacco dell'800 Adam Mickiewicz. Le manifestazioni successive degli studenti stanno a dimostrare una presa di coscienza comune della classe colta — in un regime socialista qual è quello polacco considerata classe « privilegiata » — nel campo della libertà di espressione e, in senso più lato, di tutta l'organizzazione culturale. Ma soprattutto denotano il fallimento di una politica, di cui Gomulka non è il minor responsabile, fondata su un risentito antagonismo fra le classi, assolutamente sterile, quando non è addirittura violento. Basti pensare alle contro-dimostrazioni operaie della fabbrica « Zenan » fomentate dal partito stesso. Ma più distorcenti sono le motivazioni di repressioni antisioniste portate attraverso l'organo di stampa « Trybuna Ludu », portavoce delle contraddittorie dichiarazioni del capo dell'esecutivo comunista della capitale, Josef Kepa, che prima abbiamo visto riconoscere autocriticamente le gravi lacune del governo di fronte ai problemi dell'ambiente studentesco, poi sempre più rigidamente schematizzare le manifestazioni universitarie in agitazioni antigovernative guidate da elementi sionisti.

A tali interpretazioni, gli studenti hanno reagito bruciando in pubblico fasci di giornali e rendendo noto un documento, proveniente dalla facoltà di Architettura, in cui essi riconfermavano la propria ispirazione socialista e democratica, ed ancora, da parte del Politecnico, dichiarando il proprio disinteressamento da tendenziose implicazioni in giochi di potere, ogni volta condannando le repressioni poliziesche.

Anche a Poznan, a Dublino, a Danzica, e a Cracovia altre massicce manifestazioni hanno avuto per tutta risposta l'intervento della polizia, mentre sono stati denunciati i responsabili del movimento, fra cui alcuni intellettuali.

Benché il partito abbia cercato di distinguere responsabilità e provenienze per scindere le forze del movimento studentesco — profittando di queste occasioni per eliminare dalla scena politica elementi indesiderabili, fra cui molti genitori di studenti —, i giovani hanno saputo mettere in rilievo i motivi essenziali della loro protesta: la rivendicazione della autonomia dell'università e della libertà di espressione della cultura, fuori da « ogni scandalosa dittatura da ignoranti », come lo scrittore cattolico Kisielewski, poco tempo prima di essere aggredito in pieno giorno, aveva definito il regime di Gomulka.

Quale sarà la risposta alle richieste degli studenti polacchi? Porsi questa domanda è come chiedersi quale capacità avranno i politici di accettare il chiaro monito di una forza contestativa, quale il Movimento studentesco, e di uscire dal loro schematismo, sia pure di tipo « socialista » per aprirsi ad una realtà culturale molto più ricca e, diciamolo, più coerente a certi valori democratici, che non possono assolutamente fondarsi su interventi polizieschi e « discordie » di classe.

m.n.

block notes

Continua il processo alla scuola

Solo alcune note per poter iniziare ad esaminare che cosa sta accadendo nella scuola media superiore. La protesta universitaria ha « contagiato » i liceali e i tecnici: da identiche forme di manifestazione e da documenti che suonano simili, i più hanno frettolosamente dedotto che si tratta solo di forme di imitazione oppure di strumentalizzazione. E a sostegno della tesi della strumentalizzazione elettoralistica è venuto il caso del prof. Mattalia — preside del Parini — sospeso dal Provveditore agli studi di Milano, che intende continuare la sua battaglia per la scuola nelle liste del PCI come indipendente. Ritengo che anche in questo caso — come in molti altri fenomeni complessi — più fattori si sommino e perciò le tesi dell'importazione e della strumentalizzazione possono avere anche solidi appigli, tuttavia non mi pare rispondano alla sostanza delle cose, così almeno come la possiamo cogliere in due documenti, uno del Parini *e uno del* Berchet: *due distinti licei milanesi [cfr.* Paese Sera *4-3-1968 e* Quindici *n. 8 (15-2-1968)]. Malgrado il rigido schematismo che talora è presente nei suddetti documenti, molti sono gli aspetti nuovi che saltano evidenti: l'incertezza resta nel valutare quanto estesa, condivisa, e capita sia la capacità critica che ha portato alla elaborazione dei due documenti; non è incertezza fasulla perché se le motivazioni addotte nei documenti fossero dei più, molto già sin d'ora potrebbe cambiare nella scuola media superiore.*

Da una consapevolezza, di cui gli studenti scrupolosi un tempo davano prova, di frequentare una scuola vecchia e pesante, stantìa nei suoi contenuti educativi (a livello di programmi) si passa ad una considerazione più vasta e comprensiva. Non solo è poco funzionale (del resto la parziale riforma della scuola non ha fatto che peggiorare la situazione della scuola media superiore, toccata solo da disposizioni estemporanee e da qualche circolare ministeriale) ma è « di classe » e nelle finalità e nei contenuti e metodi e nella selezione. Innanzi tutto i figli di papà si accorgono che esistono i figli degli operai e dei contadini; Pierino si accorge di Gianni per dirla con don Milani, che con l'esempio della scuola di Barbiana « fa testo » in questo nuovo movimento studentesco.

In secondo luogo ci si accorge dei condizionamenti, di tipo socio-economico, culturale e familiare: e si è radicati su tutta la linea. Anche la famiglia viene vista come condizionante perché i membri adulti (« nella maggior parte dei casi ») sono condizionati « e non sono in grado di comprendere un atteggiamento contestatorio »... « per cui la famiglia finisce per appoggiarsi ed appoggiare la scuola » (*doc.* « Parini »). *E' un punto assai delicato ed importante, questo della riconsiderazione delle responsabilità della famiglia nei confronti della scuola e viceversa, che mi pare assai monco se visto solo sotto il profilo dei condizionamenti come pare si faccia nel documento del Parini.*

Il punto più importante riguarda le necessità di una cultura nuova: nuova nei contenuti e perciò nei metodi. Condiviso e generale è il rifiuto di continuare ad essere oggetti di una cultura che funge solo come cinghia di trasmissione di un ordine costituito, immutabile e non capito, né voluto. Si richiede autonomia *nella elaborazione, si richiede un lavoro di assimilazione che nasca e porta con l'apporto di tutti: studenti e docenti. Si richiede di capire l'eredità culturale partendo da quanto oggi si vive e si pensa in tutta la società. Perciò no* « all'assorbimento meccanico di valori del passato... senza alcun collegamento con la realtà presente » *e sì invece all'idea di* « produzione autonoma di cultura, sulla base della esperienza diretta » (*doc.* Parini). *Il riferimento alla* esperienza diretta *è rivelatore di un dramma che si svolge in ogni studente: non capisce che cosa ci sta a fare in una scuola in cui il più delle volte non può esprimersi, costruirsi, possedersi. Per questo acquista sempre più valore la richiesta di superamento dello stadio nazionale, per essere invece in grado di possedere* una consapevolezza generale, *di avere in mano* strumenti critici *reali effettivi, capacità cioè di proseguire in una ricerca che si inizia e sperimenta sui banchi di scuola. In questo modo si inizia la liberazione dell'essere* solo dei prodotti. *Comprensibili quindi tutte le indicazioni didattiche e metodologiche che vengono suggerite: si inizia col dire no ad un sistema di controllo che non lascia spazio allo studente e si prospetta la necessità che se un lavoro è fatto assieme (a mo' di gruppi di studio, ecc.) anche la valutazione deve essere comune. (Cfr. doc.* « Berchet »).

Sono motivi, che assieme alla giustificazione della occupazione come unico criterio per un lavoro per il quale altrimenti non c'è spazio, (chi rifiuta l'occupazione rifiuta l'unico mezzo per conseguire questi risultati, e perciò di fatto contribuisce attivamente a far sì che tutto resti così com'è (*doc.* « Berchet ») *sono comuni anche al m.s. universitario. Dove sta la diversità? Non mi pare nella esasperazione che è identica, e neppure nel modo di analisi e soluzione che è simile perché simili sono le esigenze e le attese da cui si parte, diverse invece sono le possibilità di attuazione e realizzazione e diverse pure le condizioni di partenza. Tutti sanno come ora siano profondamente diverse, almeno nella strutturazione e nella frequenza richiesta, l'università dalle scuole medie superiori. Tali diversità mi pare favoriscano il m. studentesco della scuola media che è più omogeneo e può trovare una piattaforma di lavoro comune con maggiore facilità, dato che i punti di partenza sono più continuativi e uniformi per una lunga consuetudine di vita in comune, non solo tra gli studenti ma anche con i professori. Tuttavia se badiamo agli obiettivi immediati di riforma radicale, sembra molto più difficile che questo avvenga negli istituti secondari dove è tutto un corpo insegnante che deve essere concorde nell'attuare a titolo sperimentale una riforma innovatrice, e dove è necessaria la solidarietà delle famiglie almeno sino a quando non siano maturi seri ed organici provvedimenti legislativi. E qui non si può fare a meno di rilevare come solo attraverso una riforma della università e dei metodi e contenuti di preparazione degli insegnanti può passare una seria riforma dell'istituto secondario. Quando il cammino proposto dagli studenti medi verrà attuato, avremo certo un corso più « difficile », ma almeno la difficoltà sarà capita. Si saprà cioè che alla certezza della carta o del certificato di promozione nella scuola media superiore va sostituita in toto la incertezza dell'essere sempre più consapevoli. Di questo tipo di consapevole criticità, tutte le forze del nostro paese dovrebbero riconoscere l'urgenza di una operativa presenza.* (g. b.)

Gli errori del rettore d'Avack

Caro Giraldi,

abbiamo letto con vivo stupore e con profonda amarezza l'editoriale sulla situazione universitaria apparso sull'ultimo numero di « Ricerca » (15 marzo 1968), giacché in esso ci sembrano sacrificati alcuni criteri direttivi di condotta, che costituiscono patrimonio inalienabile della coscienza cristiana.

Il cristiano, invero, non può esimersi dall'esprimere giudizi: il monito evangelico « Nolite iudicare » non implica indifferenza morale né spirito di dimissione. Ciò che qualifica, tuttavia, il modo di giudicare proprio del cristiano è la continua tensione nello spirito di carità; e la carità suppone, a nostro avviso, che la premessa del giudizio sia il rispetto della verità e la volontà di comprendere la posizione di colui che viene giudicato.

Quanto al rispetto della verità osserviamo che l'attacco violento al rettore d'Avack costituisce il tentativo di trasferire ingiustamente su una sola persona una responsabilità che incombe su tutta una classe dirigente, politica ed accademica, che ha retto lo Stato e l'Università negli anni del dopoguerra.

E' chiaro, infatti, che non è lecito ad alcuno limitarsi a deplorare atti ed episodi di violenza, né suscitare l'indignazione dei lettori attraverso la pubblicazione di sequenze fotografiche volte a determinare impulsi emozionali più che a condurre alla formazione di responsabili giudizi; ciò che occorre, viceversa, è tentare una diagnosi esatta e completa che metta a nudo le cause che hanno determinato o reso possibile il disfrenamento della violenza.

A nostro modo di vedere tali cause risiedono in una situazione di disagio morale e materiale intollerabile che non può essere addebitata né al Rettore d'Avack, né ad alcuno dei Rettori attualmente in carica, ma che risale alla ventennale, colpevole inerzia di tutta la classe politica e alla miope resistenza di tutta la classe accademica. I Rettori attuali hanno commesso indubbiamente errori, alcuni più gravi, altri meno gravi — e lo stesso d'Avack non ne è del tutto esente —; ma non si può far ricadere su di essi la responsabilità di fatti che trascendono le loro reali possibilità di intervento. Una scuola in cui si commettono violenze, in cui per evitare incidenti un rettore come d'Avack, che pure aveva formulato un programma democratico, è stato costretto, certo contro le sue più intime convinzioni, a chiedere l'intervento della polizia, è a nostro avviso, una scuola che, in ogni suo ordine e grado, ha fallito al suo compito istituzionale, che non è stata capace di educare.

Il movimento studentesco ha, d'altra parte, mostrato di voler evitare che qualcuno cercasse di rifugiarsi dietro troppo comodi alibi individuando nel potere politico una delle sue principali « controparti »; per usare un termine oggi in voga fra gli studenti.

Come non distinguere, poi, fra lo sgombero delle Facoltà chiesto dal Rettore di Roma e il comportamento della polizia fuori dell'Università?

Quanto alla volontà di comprensione della posizione di colui che si giudica — pur non condividendo il giudizio polemico da voi dato sulla maniera in cui è stato condotto il dialogo — ammettiamo che il Rettore d'Avack abbia potuto ricorrere a volte a forme di contatto non del tutto consone alla mentalità attuale e alle esigenze degli studenti; tutto ciò peraltro non autorizza a pretendere che si usino strumenti e forme di dialogo diversi da quelli che vengono suggeriti a ciascuno dalla sua formazione e dalla sua posizione giuridica: sempre, s'intende, che si voglia tener fermo il principio del rispetto della persona umana.

Se ci si fosse attenuti a questi due canoni di giudizio — rispetto della verità e rispetto della persona umana — si sarebbe giunti, a nostro avviso, ad un giudizio più equo nei confronti del Rettore di Roma e soprattutto più idoneo a rappresentare fedelmente la drammatica situazione universitaria italiana. Cercare di capire tale situazione è non solo il dovere principale di tutti gli uomini di buona volontà e in specie dei cristiani impegnati nell'Università, ma è soprattutto essenziale se si vuole giungere ad una soluzione incruenta della crisi.

Cordiali saluti.

Giuseppe Caputo e Dino De Cesare

Siamo d'accordo con i nostri amici quando sostengono che non si può oggi far ricadere sui Rettori — ma, specificheremmo noi, soltanto *sui Rettori — la responsabilità di situazioni quali quelle che oggi si vengono a determinare nelle Università. La loro lettera tuttavia giungerebbe opportuna se* Ricerca *avesse affrontato il problema dell'Università soltanto in quella breve nota pubblicata nello scorso numero.*

Da tempo cerchiamo, su queste stesse colonne, di maturare un discorso sull'Università e sulla Società italiane: né abbiamo mancato di evidenziare responsabilità gravi a carico dell'attuale classe politica e dall'intero potere accademico. Il nostro voleva essere lo sforzo, eccessivamente sintetico se si vuole, di sottolineare le responsabilità del momento, quelle responsabilità che « un rettore come d'Avack » *si era assunte nel governare l'Università di questi giorni in un certo modo. Ma i nostri amici sembrano convinti che lo stesso d'Avack non sia del tutto esente dall'aver commesso errori: dunque non importa insistere su questo aspetto, ci differenzieremmo quanto a valutazione e personalmente ritengo di differenziarmi molto, ritenendo decisivi certi errori per il degenerare della situazione.*

Non diciamo, a scanso di equivoci, che d'Avack è responsabile del comportamento incivile della polizia: « dentro e fuori l'Università »; *ma se il prof. D'Avack non era stato in grado di prevedere tutto ciò, venutone a conoscenza, ci si sarebbe potuti aspettare ben altro atteggiamento: per molto meno a Firenze il prof. Devoto presentò le dimissioni al Ministro Gui!*

Quello però che vorremmo fosse compreso è il nostro sforzo di chiarirci sempre più la situazione anche a costo di esprimere dei giudizi pesanti, se li riteniamo giusti e veri: e questo perché siamo convinti che non è con gli appelli al « vogliamoci bene » che si lavora per il dialogo e per la collaborazione, ma solo con l'affermazione della sincerità e del coraggio delle proprie idee. Comprensione « per gli strumenti e le forme di dialogo diversi da quelli che vengono suggeriti a ciascuno dalla sua formazione e dalla sua posizione giuridica » *per noi non potrà mai significare rinuncia al giudizio di ciò che quegli strumenti e quelle forme significano di fatto, politicamente.*

Comunque grazie agli amici Caputo e De Cesare per i giudizi che hanno voluto esprimere su Ricerca *e per le precisazioni che ci hanno portato a fare.* (g.g.)

block notes

Cristo, la nostra Pasqua

La Pasqua ebraica aveva origini assai antiche: era la festa di primavera delle tribù nomadi, che vivevano di pastorizia. Dopo l'avvenimento più grande della storia di Israele, cioè dopo la liberazione dall'Egitto, essa ne divenne il memoriale, acquistando un significato religioso del tutto nuovo, e nel Pentateuco si ritrovano varie prescrizioni rituali sulla celebrazione di questa festa. Si veda: Esodo 23, 14-19 *e* 34, 18-23; *Deuteronomio* 16, 18; *Levitico* 23, 5; *in particolare Esodo* 12, 1-13, 16. *E' in quest'ultimo testo che si trova più chiaramente espresso il legame tra la celebrazione della Pasqua e l'esodo, e più fortemente ricordata la salvezza portata al popolo da Dio: « Quando i vostri figli vi chiederanno: Ma cosa significa questo rito?, risponderete loro: E' il sacrificio della Pasqua in onore di Jahveh, che è passato davanti alle case dei figli di Israele, in Egitto, quando ha colpito l'Egitto, mentre ha risparmiato le nostre case » (Es.* 12, 26-27).

La memoria dell'episodio venne perpetuata con un atto liturgico solenne: la cena pasquale. Il semplice ricordo auditivo dei fatti potrebbe sembrare sufficiente: perché anche una cena? Perché il rituale di un pasto, meglio e più concretamente che in altro modo, permetteva ai convitati di associarsi intimamente alla realtà figurata: mangiando la carne dell'agnello, il pane non lievitato e le erbe amare, bevendo dal calice, non solamente veniva ricordato un fatto passato, ma esso veniva reso presente, ci si metteva sotto la grazia con la quale Dio aveva liberato il popolo dalla schiavitù: « Questo rito ti sia segno e memoriale... perché Jahveh con la sua potenza ti ha fatto uscire dall'Egitto » (Es. 13, 9). *La cena pasquale insomma impegnava i partecipanti nella storia della salvezza.*

« La Pasqua giudaica — commenta la Bible de Jérusalem *nella nota a Es.* 12, 1 *— preparava così la Pasqua cristiana: il Cristo, agnello di Dio, è immolato (la Croce) e mangiato (la Cena): egli porta così la salvezza al mondo; e la rinnovazione mistica di quest'atto di redenzione diventa il centro della liturgia cristiana, che si organizza attorno alla Messa, sacrificio e banchetto ».*

La Pasqua ebraica infatti trova nella venuta, morte e risurrezione del Cristo il suo fine e il suo compimento. All'agnello pasquale si sostituisce l'Agnello di Dio, alla liberazione dal giogo egiziano risponde la redenzione dalla schiavitù del peccato. Ormai è il corpo del Cristo che ci sarà dato per nutrimento, ed è il suo sangue che ci risparmierà dal flagello dell'angelo sterminatore. « Cristo, la Pasqua nostra, è stato immolato » (1 Cor. 5, 7). *In Cristo, è assunta e vivificata tutta la storia.*

E' significativo come gli evangelisti sottolineano fortemente la relazione tra la festa ebraica e la morte di Gesù:

« Sapete che tra due giorni è la Pasqua, e il Figlio dell'uomo sarà dato per essere crocifisso » (Mt. 26, 2; *vedi: Mc.* 14, 1 *e Lc.* 22, 1).

« Prima della festa di Pasqua, sapendo Gesù che era venuta la sua ora... » (Giov. 13, 1).

E lo stesso rapporto gli evangelisti pongono in evidenza tra la Pasqua e l'istituzione dell'Eucaristia; si veda: Mt. 26, 17; *Mc.* 14, 12 *Lc.* 22,7.

Si comprende meglio allora come la Pasqua del Cristo sia ormai l'evento supremo e unico dal quale viene a noi tutti la salvezza; il battesimo ci fa figli di Dio (cfr. Giov. 1, 12) *perché rende efficaci la morte e la risurrezione del Cristo: nel battesimo diventa vero che Gesù « è morto per i nostri delitti ed è risorto per la nostra giustificazione » (Rom.* 4, 25). *Infatti: « Quanti siamo stati battezzati nel Cristo, nella sua morte siamo stati battezzati. Siamo stati sepolti dunque con lui mediante il battesimo per la morte, affinché come il Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre, anche noi camminiamo in novità di vita » (Rom.* 6, 3-4). *« Sepolti con lui nel battesimo, siete anche risorti con lui nella fede »* (Col. 2, 12).

E l'Eucaristia è « il convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima è ricolma di grazia e a noi viene dato il pegno della gloria futura » (dalla Liturgia).

E' il mistero pasquale, cioè è il Cristo morto e risorto, che diventa la vita per l'uomo credente: « Per questo Cristo morì e risorse: per essere il Signore dei morti e dei vivi » (Rom. 14, 9). *« Sono stato crocifisso con Cristo... in me vive Cristo » (Gal.* 2, 19-20).

Sulla croce e nello splendore della risurrezione l'amore di Dio per noi si manifesta interamente e raggiunge la sua suprema efficacia: « Lui ci ha amato... » (1 Giov. 4, 10). *La morte sulla croce e la risurrezione non sono avvenimenti accessori nella vita di Gesù: « Non doveva il Cristo patire queste cose, ed entrare nella sua gloria?» (Lc.* 24, 26). *E non sono avvenimenti accessori per la nostra vita: « Dio lo ha risuscitato dai morti... chi crede in lui è giustificato » (Atti* 13, 34 *e* 39): *« Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede » (1 Cor.* 15, 17). *Infatti « l'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo del Vecchio Testamento, è stata compiuta dal Cristo Signore, specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero con il quale " morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ci ha ridonato la vita " (Prefazio pasquale) » (Costituz. sulla Sacra Liturgia n.* 5).

I primi cristiani lo hanno ben capito, quando del primo giorno della settimana hanno fatto il giorno del Signore, dies dominica, *la festa della risurrezione del Cristo: è il giorno e il momento della presenza del Risorto tra i suoi, è « il giorno e il momento in cui la data essenziale della storia della salvezza è ripresentata, attualizzata, il giorno e il momento in cui il Signore, rispondendo all'invocazione della sua Chiesa, viene a incontrarla » (von Allmen).*

E il Concilio Vaticano II: « Ogni settimana, nel giorno a cui ha dato il nome di domenica, la Chiesa fa la memoria della risurrezione del Signore, che la Chiesa fa la memoria della ogni anno, unitamente alla sua beata passione, celebra a Pasqua, la più grande delle solennità » (Costituz. sulla Sacra Liturgia n. 102; *vedi anche n.* 106).

Ecco:

La Pasqua ebraica: memoriale dell'esodo e prefigurazione della redenzione.

La Pasqua di Cristo: realtà suprema, evento di salvezza.

La Pasqua del cristiano: memoriale, partecipazione, attualizzazione della Pasqua di Cristo nella Chiesa.

Mario Albertini

Nota:

Per un'ampio proficuo approfondimento cfr.: Dizionario di Teologia Biblica (Marietti), la voce *Pasqua* e le altre voci ivi indicate.

block notes

Il convegno del «rifiuto»

Il 10-11 marzo scorsi, si è tenuto a Milano, nella sede dell'Università statale, un convegno di studenti di diverse università italiane. Un convegno informale, che ha visto riuniti un buon numero di quanti in questi ultimi tempi sono stati protagonisti delle agitazioni nelle sedi universitarie; agitazioni la cui entità, forse impensabile solo quattro mesi fa, sta provocando non poche scosse e rivolgimenti all'interno e all'esterno del mondo studentesco.

Appunto la nuova strutturazione del movimento studentesco, che sta sorgendo faticosamente dalle esperienze di questi ultimi mesi, ha reso possibile un convegno come questo, assai diverso nella forma e nel tipo di partecipazione dal tipo di riunioni studentesche a livello nazionale, abituali delle associazioni tradizionali di politica universitaria o della rappresentanza nazionale. Anzi, caratteristica del convegno era appunto il rifiuto, praticamente indiscusso, delle associazioni tradizionali, del sistema degli organismi rappresentativi; rifiuto esasperato, all'interno delle discussioni, fino alla critica del concetto stesso di rappresentatività e di associazione identificati senz'altro al loro aspetto formale e burocratico. La partecipazione libera, quasi a livello personale, si è voluto che fosse la forma del convegno; lo scambio di esperienze reali il suo contenuto: e questi mi sembrano gli elementi che hanno reso la riunione milanese vivace e ricca di spunti interessanti da un lato, ma dall'altro faticosa nella comprensione e accettazione reciproca e che l'hanno privata di una conclusione anche solo genericamente unitaria e produttiva.

Pure, attraverso le relazioni iniziali e gli interventi, si è potuto cogliere che non mancavano dei presupposti comuni: la critica alla struttura attuale dell'Università, espressa in termini di contrasto radicale rispetto a tale struttura e al tipo di società che la sostiene e vuole potenziarla; la analisi degli ultimi clamorosi avvenimenti, visti come prova dal carattere oppressivo del nostro sistema sociale, svelatori della natura di « controparte » di qualsiasi tipo di autorità costituita; la crescita di coscienza da parte del Movimento studentesco della sua capacità di demistificare il carattere apparentemente positivo di un certo sistema sociale (e qui le analisi si allargavano all'intera area del sistema economico-politico occidentale: significativi a proposito i richiami alle agitazioni studentesche in Germania e gli interventi di uno studente olandese e di un rappresentante di Black Power).

Necessariamente la schematizzazione banalizza; le analisi sono risultate alcune volte alquanto serie e approfondite; ma il problema sul quale tante interpretazioni interessanti hanno dovuto poi misurarsi è stato quello della linea che il movimento studentesco deve seguire, dei mezzi adatti al suo mantenimento e al suo sviluppo. Qui è risultata l'incapacità di molti discorsi a tradursi su un piano operativo concreto e applicabile a situazioni diverse; e le ragioni di una mancata conclusione del convegno, mancato raggiungimento di una linea unitaria anche solo in abbozzo, possono andare dall'astrattezza delle analisi proposte, al timore da parte dei partecipanti di dover cedere anche solo qualche aspetto della propria esperienza teorica e pratica degli ultimi mesi. Ma si può anche osservare che una qualche unità, sostanziale o personale che sia, può essere creata in vista dell'organizzazione di un rapporto con qualcosa di diverso da ciò che noi siamo ma col quale ci è indispensabile prendere contatto. E' nella natura del movimento studentesco il diversificarsi da un lato dall'organismo universitario, ordinamenti e persone che la compongono, ma dall'altro di trovare la sua ragione di essere proprio all'interno di questo organismo.

Quello che è mancato nell'insieme del convegno è stato un discorso approfondito sull'Università e sulla funzione del movimento studentesco in rapporto all'ambito che gli è proprio; o meglio, quasi tutto il discorso si è aggirato sulla funzione di quest'ultimo ma in un contesto che lo rendeva una forza autonoma, quasi assolutizzata, sia quando si parlava del movimento studentesco come forza rivoluzonaria da esprimere senz'altro fuori dell'Università, che quando lo si finalizzava ad un compito di maturazione politica-interna svincolata da qualsiasi tipo di pressione sia dell'università come di qualsiasi altra struttura o forza sociale. Con questo non si intende restringere in un unico giudizio tutto l'insieme di una riunione nella quale si è potuto scorgere tutto un sottofondo di fermenti ancora troppo confusi e informali perché possano essere oggetto di un giudizio preciso. Aspetti che riguardavano non solo il più ristretto ambito del mondo studentesco, ma più generali atteggiamenti di giovani, del loro modo di porsi nell'ambito della società in cui sono cresciuti, del loro desiderio di superare schematismi culturali e politici dei quali non sono partecipi ma che sentono di subire come un peso imposto dall'esterno. Certo, l'idea che le attuali prese di posizione di quella parte del mondo studentesco, che i partecipanti al convegno rappresentavano, sia senz'altro la via definitiva per superare quanto sopra, come dal convegno appunto si potrebbe dedurre, rappresenta forse uno dei pericoli maggiori per il mondo studentesco, come per la possibilità di tutti i giovani. Ma, ancora una volta, con questa osservazione si vuol far presente un pericolo, non dare definizione esaustiva dell'insieme del convegno né limitare in senso pessimistico i futuri sviluppi del movimento studentesco.

a.a.

I giovani e lo Stato

(continua da pag. 1)

Non v'è dubbio che anche i giovani partecipano della generale carenza di spirito democratico, di coscienza dello Stato, di corresponsabilità politica che caratterizza il nostro paese.

E' anche vero, però, che il mondo politico non ha la coscienza del tutto pulita a riguardo dei giovani, utilizzati spesso soltanto per motivi « tattici » o « trionfalistici », quasi sempre ignorati al momento delle decisioni che li riguardano.

Forse esiste oggi (e non è neppure tanto chiara) una politica per la gioventù, ma non certo una politica della gioventù.

Ed ora che ci troviamo a vivere una vigilia elettorale estremamente problematica, in cui i giovani vanno assumendo il ruolo dei protagonisti, si pone con una certa insistenza l'interrogativo del loro atteggiamento alle urne. Su questo argomento però non è il caso di dilungarci molto dato che qui s'entra in un ordine di problemi che toccano la coscienza individuale e la capacità di ognuno di sapersi rendere interprete del tempo in cui vive e di operare le scelte che meglio crede opportune.

Più che i « tempi brevi » sembrano infatti oscuri i « tempi lunghi », quel periodo cioè in cui ci troveremo ad avere una classe dirigente che, così come vanno oggi le cose, sarà cresciuta e si sarà maturata in un clima di sfiducia e di distacco dalla politica, così che si troverà a dover scegliere chi da tempo ha abdicato dalle scelte.

L'impasse attuale deve essere pertanto superata.

Lo sforzo dei giovani sarà quello di finalizzare concretamente la loro contestazione, di trovare cioè ad essa, nell'ambito e nel rispetto di una democrazia sostanziale, degli sbocchi naturali e non violenti, siano essi i partiti, i « gruppi spontanei », o altri strumenti idonei (5).

E' uno sforzo di maturità e di umiltà nel recupero del senso della corresponsabilità della vita pubblica.

Occorre sentire, accettare e seguire di nuovo la vocazione all'arte « difficile » della politica per renderla effettivamente « nobile » e produttiva. E' chiaro che il discorso non va fatto soltanto ai giovani, ma anche (e forse soprattutto) a chi ha preteso finora di monopolizzare il mondo politico. Le liste « fisse » dei partiti, i parlamentari «a vita», l'osteggiare aprioristico e in mala fede i « gruppi spontanei », la repressione a volte palese, a volte oscura di energie nuove, fresche ed oneste, non favoriscono certo la soluzione della « crisi di partecipazione » in atto.

Anche qui è questione di rispetto della democrazia ed anche qui occorre maturità ed umiltà nel saper cogliere i limiti e le scadenze del proprio momento storico.

I giovani e i politici in buona fede sanno tutto ciò.

Le conseguenze di un irrigidimento cronico, si prospettano però troppo gravi per non investire la responsabilità di tutti.

m.f.

NOTE

(1) Su 36.084.449 elettori alle politiche del 19 maggio, ben 3.900.000 saranno coloro che voteranno per la prima volta.

(2) « Il fascismo non è stato un fatto casuale nella storia del nostro paese; non costituisce soltanto una accidentale esperienza storica, ma è una possibilità continua e latente nell'atmosfera della sfiducia circa il ruolo del "pubblico" rispetto al "privato", nella crisi del sociale rispetto all'individuale » (da « La politica dei partiti e il paese reale », in « Il gallo » del gennaio 1968).

(3) Cfr. in proposito « L'era dei giovani, in « Ricerca » n. 3 del 1968.

(4) E' questo un tipico atteggiamento che può ritrovarsi nelle società rurali preindustriali e precapitalistiche, in cui v'è ancora chi vede in ogni manifestazione dei « potenti », l'inganno, la frode a suo danno e si rinchiude nel suo circolo familiare. (Cfr. l'articolo de « Il gallo » citato).

(5) Non interessa qui la polemica sulla superiorità o meno dei « gruppi spontanei » sui partiti. Quello che è importante è che i giovani abbiano la possibilità di formarsi politicamente e di giungere alle scelte in condizioni di onestà culturale. Che a questo scopo possono servire anche altri raggruppamenti oltre i tradizionali partiti politici, è pacifico.



Il nostro amico Mario Pluchinolta, presidente del circolo di Catania e consigliere centrale per la Sicilia, ha immaturamente concluso la sua esistenza terrena.

Tutti noi lo ricordiamo con affetto e stima, per la sua dedizione alla Fuci — era anche impegnato nella Commissione per le strutture — per l'amicizia che sapeva diffondere intorno a sé: lo ricorderemo ancora nella nostra preghiera, con speranza consolatrice.

Il Canone

(continua da pag. 2)

pie l'azione di grazie, che è benedizione e lode, della Chiesa al Padre nell'unità dello Spirito Santo. Il canone termina con l'Amen dei fedeli, vibrante adesione dell'assemblea al mistero eucaristico.

« Benedetto colui che viene nel nome del Signore » aveva proclamato la Liturgia nel Prefazio. E' il mistero della nostra Fede, che viviamo nella nostra esperienza cristiana di cui l'Eucaristia è momento culminante: noi attestiamo che Cristo è già venuto, viene continuamente nella sua Chiesa, verrà nel suo ritorno per il compimento di quel regno che si sta edificando. San Paolo ci riporta, a conclusione della sua prima lettera ai Corinti, la misteriosa parola dei cristiani « Maranatha » (I Cor. 16, 22) che è epressione di fede nel Signore che viene, azione di grazie per un fatto accaduto e presente ed insieme invocazione per il Signore che verrà. Così è la Messa.

c.p.



I risultati a sorpresa nelle primarie del New Hampshire hanno dato interesse esplosivo a questa fase preliminare della corsa alla Casa Bianca. Anche Robert Kennedy ha deciso — forse un po' tardi — di entrare in lizza. La posizione di Johnson appare abbastanza vulnerabile: tante incertezze, tanti errori e, adesso, il confronto con la statura culturale e politica dei suoi antagonisti. Sarà importante vedere, ora, che McCarthy e Kennedy non si indeboliscano reciprocamente le posizioni.

editoriale

(continua da pag. 1)

discorso è tutto inaccettabile: perché significa che il potere politico se ne lava le mani, viene meno al suo compito, e perché la proposta di esperimento di un nuovo tipo di didattica e di ricerca avrebbe avuto senso politico 3-4 anni addietro, non oggi come surrogato dell'incapacità della classe politica a misurarsi con i problemi del mondo universitario.

Quando si è acuita la protesta studentesca la maggioranza insisteva ancora sull'approvazione della riforma. Questa fu la prima risposta alle agitazioni. Non si teneva conto — è chiarissimo — che il movimento studentesco non si limitava a denunciare le inadeguatezze della 2314. Infatti i vecchi organismi avevano concordato una tale protesta per marzo, mentre il movimento spontaneo, che deriva dalle esperienze di Torino e Milano, si è esteso su base nazionale fin da gennaio e febbraio. Nelle facoltà occupate inoltre era solo una commissione, delle 4-5 al lavoro, che si occupava del **Piano Gui.** E la commissione più importante, centrale, si rivelava pressoché ovunque quella che studiava la connessione tra problemi dell'università e della società: che è in qualche maniera l'assunto cui era venuto meno la 2314, nel giudizio degli studenti.

Quando il calendario parlamentare ha chiarito a tutti l'impossibilità di varare il **Piano Gui**, il ministro ha proposto la **legge stralcio:** l'approvazione di alcuni articoli della 2314 concernenti l'accettazione delle rappresentanze studentesche nell'ambito di organi con potere decisionale. L'opposizione delle minoranze ha impedito questa decisione che richiedeva un procedimento d'urgenza, e allora la maggioranza ha proposto, il 7 marzo, a tre giorni dalla chiusura delle camere, la legge dell'anno sperimentale. Questi provvedimenti non sono passati per mancanza di tempo, nonostante che voci autorevoli (Parri, Montale...) si siano levate a difenderne l'opportunità.

Sarebbe interessante entrare nei dettagli di queste proposte. Ma l'analisi non metterebbe in luce che i limiti di un disegno di legge il cui nucleo è già un dato acquisito, di fatto, dal movimento studentesco. L'esperimento di una nuova didattica, di nuovi contenuti culturali, nuovi tipi di esame ecc. è già in atto nelle facoltà occupate e nelle facoltà dove si è scesi per tempo a un compromesso.

D'accordo: è necessario uno sbocco legislativo, una regolazione che impegni a fondo e sotto tutti gli aspetti le proposte e gli esperimenti delle facoltà. Però questo dovrà essere a lunga scadenza, e l'anno sperimentale sembra solo un ripiego. Certo è su quella linea che si deve lavorare e non lo si potrà fare senza riconoscere agli studenti un certo potere decisionale. La cosa ancora tutta da studiare — in primo luogo per la caduta o quasi degli organismi rappresentativi — è del rapporto tra m.s. e potere legislativo. Forse potrebbe essere una via la tensione da parte degli studenti alla fase legislativa e il riconoscimento da parte del potere politico delle esperienze che le facoltà porteranno avanti. Ma queste sono parole. L'unica cosa che ci si può aspettare — grazie all'insegnamento dei fatti — è una autentica volontà politica da parte della futura maggioranza, che affronti con decisione i problemi dell'università, considerando in essa soprattutto la presenza e il significato del m.s. Questo infatti è la componente veramente nuova della situazione, almeno per la coscienza che ha preso di sé. Ma, si deve aggiungere, anche per aver impostato il problema della riforma universitaria, globalmente, come un fatto di cultura e di democrazia. A questo la 2314 non giungeva, neanche nelle valutazioni più positive **(l. a.)**.

RICERCA

Direttore: Marcello Reynaud - Condirettore: Angelo Bertani. Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 4-d, 00193 Roma (Telefoni 655.621 - 591.948). C.C. post. n. 1/11870. Spedizione in abbonamento postale Gruppo II - Tip. « Nova A.G.E.P. » 00186 Roma - Via Giustiniani 15 - Tel. 56.52.62 - Abbonamento semplice L. 2.000, speciale L. 1.500, estero 2.300, un numero L. 100, arretrato L. 150. 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.