

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIV - 15 Aprile 1968 - N. 7

Nell'editoriale ci si propone un tentativo di lettura attraverso la dinamica degli avvenimenti odierni. Il fondo, di Pietro Basso, affronta il problema dell'impegno cristiano nel momento attuale dell'università.

A pag. 2 don Camillo Pezzuoli ci offre alcune riflessioni sul tempo pasquale.

Continua a pag. 3 la serie di note su Marcuse a cura di Pino Golsis.

A pag. 5 Gigi Accattoli sottolinea rischi e possibilità del dibattito nella comunità ecclesiale.

Una panoramica delle sedi universitarie di Milano, Pisa, Roma è alle pagg. 6-7.

A pag. 8 è una lettera in redazione sull'impegno politico.

Alberto Bosi inizia a pag. 9 alcune note su J. H. Newman.

A pag. 11, Vittorino Veronese ci propone alcune osservazioni in margine alla Populorum Progressio.

Il servizio fotografico è dedicato al problema razziale e a Martin Luther King, dal cui libro La forza di amare sono tratte le didascalie.

Speranze d'oggi a misura dell'uomo

Non sappiamo che cosa ci riserverà il domani: a stento si riesce a seguire il tumultuoso succedersi degli ultimi sensazionali avvenimenti. La tentazione è grande: continuare a sentirsi spettatori di un dramma che ci riserva delle parti insignificanti e continuare a sperare nella capacità risanatrice del tempo che passa e che di tutto fa giustizia. La forza della storia e la forza di essere sempre più e meglio uomini sta invece in tutt'altra direzione.

Di segni di indicibile oscurità frammista a grandi speranze ve ne sono molti; ogni giorno vi è una nuova polarizzazione: dalle università in lotta al dollaro in crisi, dal vento che spira nell'est alla virulenza della barbarie razzista. Non è possibile restare inerti, né è lecito avvilirsi nel gioco delle cose che non contano e neppure fare di ogni erba un fascio: è necessario invece lo sforzo costante di collegare e ricostruire, di trovare un filo che aiuti a leggere per essere artefici di promozione umana.

Forse vale la pena di accennare a fatti che tutti conoscono: dagli Stati Uniti vengono le notizie più contrastanti: la speranza sta nel fatto che lo smarrimento di quel paese sia l'indice di una volontà sempre più larga di rifiuto di essere potenza egemone al modo che ormai tutti avrebbero dovuto imparare a conoscere. E' il momento della sconfitta e della umiliazione di una America, non priva di fascino, ma sostanzialmente corruttrice verso la quale continuano a volgersi fin troppi occhi ansiosi di appagare la loro ottusità servile. Johnson... dice di andarsene: nobile gesto se connesso con una apertura verso una effettiva politica di distensione internazionale: parecchi fanno gli scongiuri perché se ne vada sul serio: più importante è che con Johnson venga mortalmente colpito il presuntuoso e pragmatico provincialismo che sa ingoiare e manipolare ogni cosa, perché vede forse solo il proprio indice di popolarità.

La lezione viene dal Vietnam e in nome del Vietnam: è la solidarietà dei valori umani contro le mistificatorie cacce alle streghe, è la solidarietà delle idee contro la forza, è la corruzione del colosso in nome e in forza di tanti piccoli e « insignificanti » martiri. Varie sono le facce dell'America del Nord, e noi restiamo fiduciosi nelle risorse di un costume democratico e civile che sa « sentire » le voci delle opposizioni e del dissenso e che sa mutare rotta: il dubbio resta sulle profondità di questi mutamenti, fino a che punto si riesce a mutare una macchina costruita con una ferrea logica neocapitalista? che dire poi dello scatenarsi della rabbia razzista del bianco? La uccisione di L. King non può trovare la spiegazione nella incoscienza di un uomo solo (l'uccisore materiale) ma ha in radice i pensieri, gli odii segreti e manifesti, le quotidiane insofferenze, i grossi interessi nascosti sotto una efficienza asettica di molte, innumerevoli « buone persone ». L'America continua a bruciare: è ancora legittimo chiedere il rispetto e l'attuazione della non violenza quale L. King ha predicato e attuato? In queste tragiche ore molte possono essere le domande e le speranze, ma la soluzione può venire solo dal cambiamento nei singoli e nei gruppi, nelle strutture e nel potere, di un costume, di una situazione che favorisce la lotta razzista. Sono motivi diversi con oggetti diversi, ma tuttavia collegati e profondamente connessi: non è detto però che la risoluzione dell'uno porti alla risoluzione degli altri. E' un dato da tener presente soprattutto in questo succedersi di notizie che ci rendono dimentichi dei fatti del giorno prima. Anzi se vi è un segno preciso del nostro tempo, sta nel progredire deciso di una coscienza e sensibilità individuale e collettiva che sta acquistando come proprio orizzonte, quello dei confini della terra. Questo non può lasciarci indifferenti né per i segni che segretamente maturano nell'America Latina, né per i fermenti del mondo africano ed asiatico: non possiamo vivere con una attenzione « benpensante » ai problemi; non dobbiamo cioè ricordarci, per non capirli poi, dei nostri fratelli solo quando scoppia con violenza il bubbone dell'odio devastatore. Così non ci sono lontane le sofferenze e gli aneliti segreti di un domani più a misura dell'uomo che segnano i fatti dei paesi dell'Europa orientale come i fermenti presenti in Spagna e nel dimenticato Portogallo. Problemi (sempre di crescita di dignità della persona umana, che trova ostacoli, abberazioni diverse) che esigono risposte in nome di una organica visione ideale e storica ad un tempo, sono presenti in moltissimi altri paesi e sempre nelle forme più drammatiche: si pensi alla Nigeria, al Sudan, alla Indonesia... Infine assistiamo ad una progressiva sfiducia nella mediazione, nel negozio che può, creare compromessi anche non precari: il ricorso costante alle aggressività della propria superiorità militare non è certo un « segno di civiltà » nel Medio Oriente.

(Continua a pagina 12)

La contestazione universitaria ci interpella

Mi pongo il seguente problema: *come cristiani*, dove siamo e con chi, che pensiamo e quali speranze nutriamo, cosa facciamo, cosa rifiutiamo, quali strategie adottiamo: oggi che una nuova capacità contestativa ed una nuova forza politica animano il movimento studentesco universitario.

Mi pongo il problema perché ho sentito più volte porlo, in questi ultimi tempi, ed ho concluso che si tratta di un problema reale e pratico: come nella situazione che ci è data, da sacrestani subalterni si può diventare cristiani-nel-mondo.

Non c'è una analisi sociologica precisa sulle reazioni degli universitari cristiani agli avvenimenti studenteschi degli ultimi mesi: si procede perciò per intuizione.

Il silenzio, innanzitutto: molti di noi hanno taciuto e tacciono, privi dell'ardore concreto della solidarietà, disinteressati delle ragioni politiche, lontani. E' uno scandalo spesso non voluto, credo: si tratta di una mentalità formata — almeno in parte — da un insegnamento centrato sulla figura del cristiano come obbediente, sull'umiltà e la pazienza, sul carattere pellegriante della nostra vita (1). Non è solo lontananza dai luoghi fisici della protesta studentesca, ma anche dai temi e dalle ansie di ricerca

che di questa sono proprie. Al fondo c'è l'incertezza sul se si debba essere vicini a e solidali con qualcuno.

All'inizio delle agitazioni universitarie molti tra gli studenti cattolici ponevano la pregiudiziale sulla *violenza*. La illegalità delle occupazioni, la quantità ingente di danni materiali provocati da alcune di queste (si pensi soprattutto all'Ateneo di Roma), il timore della degenerazione violenta delle manifestazioni studentesche: queste alcune delle ragioni che hanno tenuto lontani dal vivo della lotta molti studenti cristiani. Il substrato psicologico — spirituale o teologico — dottrinale di un tale comportamento politico è, almeno in parte, in due insegnamenti tradizionali della nostra Chiesa: il rispetto dell'ordine come rispetto dell'ordine costituito e la figura del cristiano come « l'obbediente » (2).

Questa pregiudiziale sulla violenza è venuta attenuandosi col tempo, a mio avviso: in primo luogo perché i metodi ritenuti violenti hanno avuto una affermazione sempre più generalizzata e si sono imposti quasi di forza anche ai più incerti; in secondo luogo perché si è mostrata sempre più e sempre meglio la « violenza » di un ordinamento universitario con signori medioevali e sudditi, la « violenza » di un ordine

sociale che esclude dall'università i molti per ragioni di censo e tende a privare del necessario rapporto con la vita sociale attuale quelli che ammette nei propri istituti accademici, la violenza della polizia nei confronti degli studenti (ciò quando non si è giunti a chiamare in causa tutto un sistema di produzione di beni e di organizzazione politica definito neocapitalista).

Si fa strada sempre più decisa la *volontà di partecipare* alla contestazione studentesca, si avverte sempre più pressante il *dovere* di essere presenti. Ci si porta dentro la frustrazione di essere stati ieri in silenzio, l'amarezza che tanti universitari cristiani siano tutt'oggi lontani dal dibattito e dall'azione nell'università e nella società, implicitamente solidali con lo stato attuale delle cose.

La forma prevalente di partecipazione è forse il dibattito culturale ma c'è chi si spinge oltre: nasce nella dinamica di questa contestazione universitaria la figura del « *cattolico rivoluzionario* » (3). Non è un caso che in analoghe circostanze di inquietudine e di speranza nell'agosto 1963 (mese della famosa marcia su Washington per il lavoro e la libertà) H. Cox, teo-

Pietro Basso

(Continua a pagina 12)



In un mondo che dipende dalla forza, dalla tirannide coercitiva e dalla violenza sanguinaria, voi siete chiamati a seguire la via dell'amore. Allora voi scoprirete che l'amore disarmato è la forza più potente in tutto il mondo.

Tempo di Emmaus

Nella liturgia del Lunedì di Pasqua la Chiesa dopo avere pregato perché il popolo di Dio realizzi pienamente la libertà che Cristo gli ha dato; perché la sua storia sia un cammino perseverante verso la « beata speranza e la manifestazione gloriosa del nostro grande Iddio e Salvatore Gesù Cristo » (Tit. 2, 13), legge l'episodio del capo 24 del Vangelo di Luca (v.v. 13-35).

« Quel medesimo giorno » due discepoli erano in cammino verso Emmaus: andavano via da Gerusalemme, quasi fuggitivi. Volevano forse dimenticare. Gerusalemme era diventato per loro il luogo della morte « di lui »; era l'esperienza di una delusione amara che essi ora facevano, di una speranza fallita: eppure « gli » avevano voluto bene, « lo » amavano ancora. E' una pagina del Vangelo tanto « nostra ». La nostra vita è pur sempre un andare verso un compimento, un attendere un incontro. E del cammino come dell'attesa ha tutti i pericoli e le tentazioni: la stanchezza come la delusione. « Stolti e pigri » nel comprendere e nell'accogliere gli orientamenti, le indicazioni del Signore. « Non era forse necessario che il Cristo patisse? » E tutta la storia del popolo di Dio non lo indicava? E Gesù lo aveva già detto, proprio perché poi non se ne scandalizzassero. « Cominciò a dire come dovesse andare a Gerusalemme ed ivi soffrire molto ed essere ucciso, e risuscitato il terzo giorno ». Ed a Pietro — non potevano averlo dimenticato — che lo scongiurava, « non sia mai vero, o Signore », Gesù aveva gridato: « lontano da me, Satana: tu mi sei di scandalo, perché non senti quello che è di Dio, ma quello che è degli uomini » (Mt. 16, 21-23).

Anche per noi, oggi, ani-

mati dalla Fede, è ancora tanto « duro » questo parlare. « Ho un battesimo di cui debbo essere battezzato, e come sono angustiato fin tanto che ciò non si compia! » (Luca 12,50).

La « via della Croce », è vero, ha termine con la « resurrezione » e non con la « deposizione nel sepolcro », ma ha da essere percorsa, tutta, fino alla fine. La croce ha da essere abbracciata: ogni discepolo che ama il maestro deve seguirlo prendendo la croce (Mt. 16,24). La croce di Cristo è la morte da lui liberamente accettata per amore, per ubbidienza al Padre. La croce è la vittoria; è la nostra salvezza. Dopo la resurrezione, dopo la discesa dello Spirito Santo, la Chiesa proclamerà quanto Cristo « ha spiegato » ai discepoli che andavano ad Emmaus, « che Cristo è morto per i nostri peccati se-

condo le scritture, che fu sepolto e resuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, che fu veduto da Pietro e poi dai Dodici » (1 Cor. 15, 3-5).

E' il mistero della Pasqua nel quale tutta la Chiesa ed ogni cristiano è coinvolto: « Risuscitati con Cristo cercate le cose che stanno in alto, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; abbiate la mente alle cose dell'alto, non a quelle della terra. Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando Cristo, vita nostra, sarà manifestato, anche voi allora sarete manifestati nella gloria. Mortificate dunque le membra che vi trascinano alla terra » (Col. 3, 1-5).

Il cristiano è sulla terra « straniero e pellegrino » e deve quindi « astenersi dalle brame della carne che combattono contro l'anima » (1 Pietro

2,11). Solidale senza evasioni, con la condizione umana come Cristo, nella morte di ogni giorno al male, alla superbia, all'egoismo, il cristiano farà emergere il Regno di Dio, il mistero della resurrezione, della Pasqua, per tutta la creazione.

« Ogni laico deve essere davanti al mondo un testimone della resurrezione e della vita del Signore e un segno di Dio vivo. Tutti insieme ed ognuno per la sua parte, debbono alimentare il mondo con i frutti spirituali (cfr. Gal. 5,22) ed in esso diffondere lo spirito, da cui sono animati quei poveri, miti e pacifici, che il Signore nel Vangelo proclamò beati » (Lumen Gentium, 38).

Lo conobbero quando spezzò il pane, infatti « quando si trovava a tavola con loro, prese il pane, lo benedì e, spezzandolo, lo porse ai due. I loro occhi allora si aprirono e lo riconobbero ». Sono gli stessi gesti di Gesù nel miracolo della moltiplicazione dei pani: gesti che esprimono amore, disponibilità a dare, a servire il prossimo nell'indigenza. Così si fa conoscere Gesù. In questo modo noi abbiamo esperienza di Gesù, della sua presenza nella nostra vita, attraverso il suo amore per noi. « Annientò se stesso, prendendo forma di schiavo, diventò simile agli uomini e, ritrovato nel sembiante come uomo, umiliò se stesso, divenuto obbediente fino a morte, anzi a morte di croce » (Filip. 2, 6-8).

« Vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io, facciate anche voi » (Gv. 13,15). Prendere parte al mistero dell'amore di Gesù, anche alla sua morte, per amore dei nostri fratelli è vivere il mistero della Pasqua.

Camillo Pezzuoli



Sogno che sulle rosse colline della Georgia i figli degli antichi schiavi e i figli degli antichi proprietari di schiavi possano sedere insieme al tavolo della fratellanza... Sogno che un giorno ogni valle sarà ricolmata, ogni collina e ogni montagna si abasserà, i luoghi impervi diverranno piani e quelli tortuosi si raddrizzeranno, e la gloria del Signore verrà rivelata, e tutti gli uomini la vedranno insieme.

Marcuse: politica è amore

Rimane da discorrere di Freud, e del ruolo preponderante che ricopre nell'ambito della problematica marcusiana. In particolare, bisogna affrontare « Eros e civiltà », una opera veramente nodale nello sviluppo del nostro pensatore.

E' noto che Freud, pur muovendosi in un ambito « riduttivistico », che gli derivava da un Illuminismo mai problematizzato, non era del tutto inconsapevole delle implicazioni filosofiche delle sue teorie.

Si è visto, nell'articolo precedente, come Marcuse si rifaccia ad Hegel e preveda da lui il ruolo sostanzialmente negativo del pensiero.

Hegel è uno dei quattro « padri » di Marcuse; gli altri tre sono Freud, Marx, Heidegger.

Sull'influsso di Marx, abbiamo già detto. Quanto ad Heidegger, di cui Marcuse fu discepolo in Germania, non mancano suggestioni dirette nelle prime opere. La giovanile « Hegels Ontologie » ne risentirebbe (1). Successivamente, gli elementi heideggeriani presenti in Marcuse verrebbero meno e lascerebbero il posto ad altre influenze. Tuttavia, in un punto mi pare, Heidegger rimane maestro a Marcuse: nella interpretazione della storia del pensiero occidentale (2).

Marcuse che pure è meno « eurocentrico » di Lukács e degli altri marxisti danubiani (3), e che pure ingloba nel suo pensiero i problemi del Terzo Mondo, quando parla della filosofia si riferisce a quella occidentale ed europea. Tutto ciò nonostante il suo felice esilio americano. Del resto, Marx stesso considerava la classe operaia come erede della filosofia classica tedesca.

Ora, del corso del pensiero occidentale, Marcuse dà una interpretazione unitaria e teologica.

Cioè, nonostante le differenze vistose da pensatore a pensatore, il tema del pensiero occidentale sarebbe il medesimo, come medesimo sarebbe il fine (telos) che lo orienta: quello che Marcuse chiama l'imperialismo del Logos. Cioè l'intero sviluppo del pensiero occidentale ha, per l'uomo, una funzione di repressione, di sottomissione dell'umano, originariamente ricco e compiuto, ad una Ragione tiranna.

Platone sarebbe l'iniziatore di questo pensiero repressivo, con la sua tripartizione dell'uomo e la conseguente, rigida subordinazione delle funzioni più « basse » (quella vegetativa e quella passionale) a quella più « alta »: la Mente (4).

Marcuse cioè, sia pure per vie diverse, giunge alla stessa conclusione di Heidegger di Jovere cioè negare l'intera storia del pensiero occidentale, come occultante il senso profondo della filosofia. Heidegger è nei confronti di Marcuse un altro grande maestro di negazioni.

La negazione in Hegel e in Freud

Certo il Freud più noto è il terapeuta, il grande analista di opere come « Psicopatologia della vita quotidiana », « Interpretazione dei sogni », « Tre saggi ».

Ma a partire dal 1914, con il saggio « Sul Narcisismo », si opera negli interessi e nel metodo di Freud una svolta radicale. Le grandi opere della maturità e della vecchiaia sono chiamate di metapsicologia, intendendo per metapsicologia un discorso che va al di là anche di una teoria generale dell'anima umana (psico-logia), per divenire tentativo di dar ragione, a partire dalla psicanalisi, dell'intera storia dell'uomo, della sua cultura e civiltà. Ora, è questo Freud che interessa a Marcuse.

Il saggio « Eros e civiltà » è concepito esplicitamente come « contributo alla filosofia della psicoanalisi », come studio delle sue « implicazioni filosofiche e sociologiche » (5).

Abbiamo visto nel precedente articolo il ruolo impressionante della negazione in Hegel e, di conseguenza, in Marcuse.

Il medesimo ruolo la negazione possiede in Freud. Se ne legga lo scritto del 1925 intitolato appunto « La negazione » e riportato nell'antologia « La Psicanalisi » di Elémire Zolla (6). « La negazione è un modo di prender nota di ciò che è rimosso », cioè solo attraverso la negazione di qualcosa si può ritrovare coscienza, una volta rimosso.

Un metodo utile, nella terapia, illumina abbastanza bene questa affermazione: quando il medico vuol conoscere quel che è fondamentale nell'inconscio del paziente, deve domandargli quella che è l'idea più lontana, più remota dalla sua mente: « Non abbiamo prova migliore di essere riusciti a scoprire l'inconscio che quando il paziente reagisce con le parole: io non penso questo, io non ho mai pensato a quello » (7). Insomma e nella terapia e nella teoria di Freud si manifesta una notevole convergenza con la posizione hegeliana, secondo cui è attraverso la negazione che viene in luce il fondamento. Ma è a un livello più originario che

si manifesta il ruolo della negazione nella teoria freudiana: la negazione come rimozione (8).

Anzi, la negazione come rimozione è il fondamento stesso della cultura e di ogni forma di civiltà. L'analogia con Hegel è, in questo senso, davvero stupefacente.

Sia per Marcuse, sia per Freud, non va dimenticata la influenza del contesto d'origine israelitico che, sia pure in modi diversi, li ha posti sulla via della negazione.

Marcuse e Freud tra Amen e No

E' stato detto da un autorevole studioso che il popolo ebreo è il popolo dell'amen (si) incondizionato, ma insieme del no incondizionato.

Egli notava che la fede di Abramo è vista dalla Bibbia appunto come un amen del Signore; si potrebbe aggiun-

gere che Spinoza, il grande filosofo massimamente influenzato dalla sua formazione israelitica, definiva la fede come puro ossequio, come forma del sì, indipendentemente dai contenuti o dalla persona oggetto di fede (9). Ma il popolo ebraico è anche il popolo del no più drastico. Ha detto di no agli Egiziani, ai popoli di oriente, all'Impero romano, al Cristianesimo, all'Islam, al Feudalesimo... Ciò che lo ha perpetuato, anzi che lo ha costituito come popolo è appunto questa forza di negare. Ora Freud e Marcuse, continuatori della iconoclastia mosaica (10), si fanno demistificatori della moderna civiltà cristiano-borghese: Freud di quella iniziocento, Marcuse di quella attuale, l'uno con la prospettiva ancora « eurocentrica », l'altro con prospettiva più larga; ma ambedue accumulati da una visuale che è quella di chi, in un certo modo, si pone « fuori » e, dallo esterno, può estendere la sua radicalissima critica ad ogni aspetto della civiltà.

Morte dell'uomo e realtà della divisione

Sullo sfondo della critica di Marcuse, sta la morte dell'uomo. Non che essa venga da Marcuse annunciata per parabole, come un nuovo Zaratustra. Se la morte di Dio ha avuto in Nietzsche il suo profeta, la morte dell'uomo il suo profeta lo attende ancora.

Marcuse si limita a prendere atto che l'uomo non è più il centro, cosa che del resto era già chiara per non pochi studiosi dell'arte e della poesia (11).

Eppure se non si intende questo presupposto, non si intende lo svolgimento del pensiero marcusiano.

P. Cristofolini l'ha ben inteso e nella sua « Risposta a Marcuse » parla dell'universo marcusiano come dominato dai misteriosi « emissari » dell'uomo (12).

E' che la fine dell'uomo, non solo dell'uomo enfatico, ma anche dell'uomo come coerenza significativa, non apre che due sbocchi: o nel senso di ricostruire unità più vaste e affidare ad esse l'ultima parola sulla realtà, ed è la tendenza che chiamerei cosmista; o nel senso di riscoprire all'interno della fu-totalità dell'uomo le reliquie della sua passata unità e dare ad esse nuova organicità e rilevanza: è la tendenza che definirei atomista.

Ma come si è giunti a questa ventura del pensiero, a questa tragedia per cui l'uomo stesso s'è perso e, nelle correnti più moderne, ha ceduto il passo alla « struttura »? (13).

Il discorso si farebbe molto complesso, e se ne sta facendo oggetto di una ricerca ben più vasta.

Mi limito qui ad accennare a quelli che sono i nodi storico-speculativi del processo che ha condotto all'attuale morte dell'uomo.

In principio la negazione dell'uomo ebbe spesso un senso mistico, o pseudo-mistico. Si sacrificava l'uomo per la maggior gloria di Dio, di un Dio naturalmente assai poco cristiano, concepito come un tiranno.

La teologia dialettica (nel senso che nega le realtà mondane per affermare maggiormente la gloria di Dio, e che nega l'uomo in particolare), diviene in certe correnti della gnosi teologia kenotica, teologia dello « svuotamento »



Occorre abbattere le barriere interne della mente e dello spirito. Ora come ora, ci troviamo gomito a gomito coi bianchi, ma separati per quel che riguarda il cuore. Le leggi possono comandarci la tolleranza, non la fratellanza umana. Ed è di questo che i negri hanno bisogno, per risalire dall'abisso in cui si trovano.

dell'uomo. Non va nascosto il ruolo che De Sade riveste in questa teologia kenotica. Se pigliamo per fondate, come ci pare, le tesi di P. Klossowski (14), De Sade va reinterpretato come pensatore gnostico, in cui l'annientamento della parte (l'uomo) è ancora in funzione della Totalità divina.

Il tema dell'irrelevanza dell'uomo e della vanità dell'Antropologia passa, per sotterranea tradizione, in pensatori della Controrivoluzione, al grande Joseph De Maistre, in particolare, e poi a Jolger (15), in cui la negazione dell'uomo per scopi religiosi riveste carattere di ultimità.

Da Jolger, il tema passa ad Hegel, ma qui rapidamente si secolarizza e viene reimposto come svuotamento dell'individuo — parte nei confronti della totalità sociale.

La corrente anti-umanistica o, meglio, anti-umana trova appigli in Althusser (16), ma soprattutto viene a ricevere le sue formulazioni ultime, più rigorose e radicali in Foucault. Parallelamente, si sviluppa la polemica contro la persona in quanto non riducibile a nozione « chiara e distinta ». Si consideri la chiarissima affermazione di Spinoza, nei « Cogitata Metaphysica », II, c. 8: « Verum, quamvis, vocabulum (personalitatis) non ignoramus, eius tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum et distinctum conceptum illius formare possumus ».

Eros e Thanatos

Non sembri questo breve excursus sulla morte dell'uomo e sulla sua genesi fuori tema. In realtà, questo ci sembra uno sfondo cui riferire il pensiero di Marcuse. E' proprio la silenziosa, preliminare riduzione dell'uomo a fatto marginale che permette a Marcuse di consegnare la storia in mano alle gigantesche forze di Eros e di Thanatos.

L'uomo diviene quasi strumento di queste correnti istintuali miticamente entificate. Prevala in Marcuse la tendenza che abbiamo chiamata « cosmista », che mira cioè a riferire i rapporti umani a Totalità più vaste e a ridurre l'uomo a loro emissario.

Non va dimenticato che la distinzione tra Eros e Thanatos e la loro mitica opposizione rimonta alla « metapsicologia » di Freud.

Per lui, Eros è istinto di autoconservazione, forza di crescita, di costruzione; Marcuse riprende « sine glossa » la sua concezione quando afferma che: « Eros, lotta per eternizzare se stesso, in un ordine permanente ».

Ma per Freud, esiste una forza opposta, che mira ad equilibrare, ridurre o, addirittura, spegnere la spinta « erotica ». A questa forza, che spinge ogni cosa verso la sua



quiete, verso il suo Nirvana, Marcuse e Freud danno il nome di Thanatos (17). Queste due spinte, Eros e Thanatos, si intrecciano, entrano tra loro in antagonismo, si incorporano in ogni nostro atto. Marcuse riprende le osservazioni di T.W. Adorno sulla compresenza in ogni civiltà di elementi costruttivi e distruttivi. Ma mentre in Adorno quelle considerazioni poggiavano sulla struttura dialettica di ogni pensiero e di ogni società, in Marcuse ricevono una nuova base dalla necessità psicologica dell'istinto di morte (thanatos). Nella bipartizione Eros-Thanatos agisce quella « passione per i dualismi » (18) che accomuna Freud e Marcuse e che è collegata forse con la loro mentalità di israeliti.

La repressione

Che degli istinti originari, una parte venga deviata ed incanalata verso attività socialmente utili: questa è repressione. La nozione di repressione è fondamentale per Freud. Secondo Freud, la repressione non è uno dei molteplici aspetti della cultura, è la civiltà. La nevrosi della civiltà il disagio della civiltà è lo scotto necessario ed ineliminabile, per Freud, che l'uomo deve pagare per essere uomo e differenziarsi dall'animale.

Marcuse inserisce invece (19) l'importantissima distinzione tra repressione *fondamentale* e repressione *addizionale*. Repressione *fondamentale* è quella ineliminabile che è inerente al fatto stesso di essere uomini ed è sempre uguale sotto tutti i cieli. La repressione *addizionale* invece definita come: « le restrizioni rese necessarie dal potere sociale », ha per causa una certa *organizzazione specifica*, storicamente variabile, della umana convivenza. Questo secondo tipo di repressione per Marcuse è rimovibile, non riveste caratteri di necessità. Anche il fatto che storicamente la civiltà sia progredita come dominio organizzato non toglie che potrebbe in futuro andare diversamente. Purtroppo, le due forme di repressione: quella *fondamentale* (eterna) e quella *addizionale* (contingente) sono storicamente così intrecciate che è difficile separarle con tanta esattezza quanto ne abbiano nel separare le nozioni.

Così ogni mistificazione diviene facile e si fa presto a far passare per repressioni ineliminabili e necessarie quelle che invece sarebbero facilmente cancellabili.

In « Eros e Civiltà », Marcuse esamina ancora la repressione da un duplice punto di vista: dal punto di vista « Ontogenetico » (dello sviluppo dell'individuo singolo) e da quello « Filogenetico » (dello sviluppo della intera specie umana).

Pino Goisis

(Continua)

NOTE

(1) Purtroppo non ho potuto guardarla in tempo. Ne esistono poche copie ma (da un amico) è stata comperata in una libreria antiquaria tedesca. Quanto dico qui è per sentito dire.

(2) E' contenuta nelle ultime opere di Heidegger. Una buona parte esistono in trad. francese da Gallimard.

(3) Di Lukács vedi il recente « Marxismo e politica culturale ». Della monumentale « Etica » si annuncia la traduzione. Sarà seguita da una « Ontologia ».

In Lukács, vedi il recente saggio introduttivo della Nuova Italia. Un piccolo profilo quello di T. Perlini (Ubaldo) che ora prepara un'opera più voluminosa. Interessanti le « Conversazioni con Lukács » (De Donato).

(4) Vedi l'importante *Intermezzo filosofico* in « Eros e civiltà » (da ora E.C.) e il capo V dell'« Uomo a una dimensione ».

(5) E. C. pag. 40.

(6) pp. 116-121.

(7) Op. cit., pag. 121.

(8) « Rimozione » viene definita come « espulsione ed esclusione dalla coscienza » dall'« Utilissimo » Dizionario di Psicanalisi, Milano 1967, pag. 141.

(9) La definizione spinoziana di fede: « il credere in Dio ed il riverirlo, ciò che è una cosa medesima che l'obbedirgli » (cfr. « Tractatus Theologicus-politicus » cap. XIV, pag. 251 tr. it.). Per il rapporto spinozismo-ebraismo v. le osservazioni di Gilson, « Il filosofo e la teologia ».

(10) Per il rapporto Freud-ebraismo, v. il tentativo di autoanalisi contenuto nell'« Interpretazione dei sogni ». Opere vol. III, pagg. 182-186; Torino 1967. Freud, com'è noto, si identificava con alcuni grossi personaggi semiti dell'antichità. Un es. è Mosè (v. su questo problema, il cap. dedicato dal recente libro « La rivoluzione psicoanalitica », Boringhieri, Torino). Sul rapporto Freud-Mosè e sulla interpretazione che il primo dava del secondo (ne faceva un egiziano) vedi E. Jones, « Vita e opere di Freud », vol. III, pagg. 128 e segg.

(11) Vedi per l'arte, H. Sedlmayr, « La perdita del centro », Torino 1967, in particolare i capitoli dal VII al XII. Dello stesso « La rivoluzione dell'arte moderna », Milano 1958, di M. Picard, « L'atomizzazione nell'arte moderna », Milano, 1954; III, VII, XIII. Per la letteratura e la poesia, cito alla rinfusa: Helier, « Lo spirito diseredato », M. Blanchot, « Lo spazio letterario », E. Holthausen, « Situazioni della poesia » (su Rilke), M. Raymond, « Da Baudelaire ai Surrealisti » (cfr. le pagine dedicate a Rimbaud).

(12) Nell'ultimo numero di « Nuovo impegno ».

(13) Per « strutture », J. Starobinski, uno dei capiscuola dello strutturalismo intende: « totalità coerenti e significative » in « Strutturalismo e critica », Milano 1965, v. pure S. Moravia, « La crisi della generazione sartriana », nell'ultimo numero di « Rivista di Filosofia ».

(14) Per De Sade, Opere Scelte, a cura di G.P. Brega, Milano 1967. Su De Sade, vedi P. Klossowski, « Sade mon prochain », Paris 1967 e le considerazioni di T.W. Adorno nella « Dialektik der Aufklärung », capitolo dedicato all'Illuminismo morale.

(15) Cfr. su Jolger, l'ultimo numero di « Aut-Aut » e la voce relativa sull'« Enciclopedia filosofica ».

(16) Di Althusser « Leggere il Capitale », Milano 1968. Interessanti le polemiche con Garaudy e con alcuni marxisti nostrani. Vedi « Rivista di filosofia neoscolastica ».

(17) Franz Alexander, spiegando meglio, sostituisce con « tendenza all'organizzazione » e « principio di entropia ». Meno romantico, forse, ma più verisimile.

(18) v. Jones op. cit., p. 428

(19) E. C. pagg. 65 e segg.

Perciò, o Americani, io vi devo esortare a liberarvi da ogni traccia di segregazione: la segregazione è una negazione clamorosa dell'unità che noi abbiamo in Cristo. Essa sostituisce una relazione « io - questa cosa » alla relazione « io - tu », e relega le persone allo stato di cose; ferisce l'anima e degrada la personalità; infligge al segregato un falso senso di inferiorità, mentre conferma il segregatore in una falsa stima della propria superiorità; distrugge la comunità e rende impossibile la fraternità.

Dibattito ecclesiale come luogo della carità

Chi segue il dibattito all'interno della Chiesa credo possa condividere una doppia osservazione. Primo: la positività di questo articolatissimo dialogo, vera fioritura della Chiesa post-conciliare, che dal Concilio stesso ha derivato l'esempio a un continuo necessario scambio di posizioni e di esperienze. Secondo: i limiti di un pluralismo acerbo che stenta a trovare la misura giusta, ecclesiale, del suo comporsi, a causa anche della diseducazione storica al dialogo, che può essere descritta come pretesa di dimostrare come propria la posizione di tutta la Chiesa (1).

Il fatto nuovo dietro queste mutazioni è una nuova consapevolezza, nuova solo come tale, della situazione della Chiesa e del cristiano nella società di oggi, che la teologia pastorale ha descritto come situazione di diaspora (2).

La comunità ecclesiale è stata di fatto per lungo tempo, e fino ad oggi per proiezione storica e per nostalgia, una comunità monolitica, la cui unità, ancora più chiaramente che una nota teologica e un comandamento d'amore, era unità dottrinale giuridica culturale, persino di lingua. Ci si sentiva Chiesa soprattutto in rapporto all'esterno: ai Turchi, ai pagani delle missioni, ai vari persecutori, al comunismo. In tale contesto era spontaneo, una necessità e una benedizione, ritrovarsi fratelli, uniti, di fronte a qualcosa che alla Chiesa si contrapponeva. Oggi invece il cristiano si accorge di vivere globalmente e di collaborare, di poter collaborare voglio dire, con colleghi parenti amici dichiaratamente lontani dalla sua fede. Forse polemici. E insieme trova di non condividere nulla del suo impegno culturale politico ecc. con tanti che incontra invece nella celebrazione della Parola e dell'Eucaristia. Il pluralismo cioè della società si ripete all'interno della comunità di fede tradizionale, che non si ritrova più nei suoi schemi di solidarietà civile per esempio.

Ne seguono parecchie conseguenze: di queste io vorrei analizzare una, che non è la più importante, ma è tipica, rivelatrice. Si tratta infatti del tipo di discussione, di incontro spesso solo culturale, che la nuova situazione produce tra le diverse posizioni e tra i membri della Chiesa. E intendo analizzarlo in funzione della spiritualità ecclesiale, della particolare spiritualità ecclesiale che queste condizioni di dibattito informano. Infatti nessuno negherà che il sentirsi Chiesa, il modo di sentire la Chiesa, di ritrovarsi nella sua missione, cambi a seconda del diverso rapporto in cui ciascuno viene a trovarsi con i fratelli.

L'idea può essere schematizzata così. Un tempo la comunione liturgica trovava una premessa e delle garanzie nella comunione culturale. Oggi invece esiste una precisa dialettica tra la diversità culturale e la comunione liturgica. E tale dialettica è denunciata da una ricchissima letteratura controversistica, dove spesso si può constatare il fallimento, in questa nuova, difficile prova che la carità deve superare per raggiungere i fratelli.

Benché non sia permesso giudicare, e benché tale fallimento sia l'esperienza pressoché quotidiana di ciascuno, resta doveroso e secondo il Vangelo riconoscere l'albero dai frutti. Prenderò quindi in esame alcuni episodi di dibattito

che hanno avuto luogo durante il 1967 nella chiesa italiana. Dall'analisi dei loro limiti cercherò di risalire, per contrasto, alle condizioni positive di un dialogo informato alla carità. Premetto che mi interessano le impostazioni generali, anche per scusarmi di non poter dare qui la documentazione che sarebbe necessaria.

Il primo esempio è ormai vecchio: si tratta del quaderno 90 di *Testimonianze* (3). Da quel numero la rivista prese a uscire con due illustrazioni. Ma il debutto mi parve infelicitissimo, dedicato a Francis Spellman e alle sue parole sulla guerra vietnamita. «L'America è il buon samaritano di tutte le nazioni», «Voi siete qui non soltanto come soldati dell'esercito americano, ma come soldati di Cristo». Nella prima un carro armato forse trascina un cadavere, nella seconda il cardinale sorride ai soldati. In queste immagini temo non ci sia carità. Sono d'accordo sullo sgomento per le parole di Spellman, ma le immagini dicono troppo. Dovremmo pregare il Signore che ritornino in argomento di pace — è possibile a lui — anche quelle parole, di un uomo certamente onesto. La nostra esecrazione, il partito preso, la nostra rivendicazione non sono cose cristiane. Presa coscienza, anche a proposito di questo caso doloroso, della sensibilità evangelica cui oggi lo Spirito ci guida, e aiutati gli altri a ciò, dobbiamo ancora soffrire quelle parole nella consapevolezza del corpo mistico. Sentendocene corresponsabili. E offrire la nostra sofferenza amando rispettosamente l'uomo e il sacerdote che ci fa soffrire. Prima di tutto. Perché il Signore gradisca ugualmente l'intento onesto del suo servitore e lo purifichi, e faccia noi tutti umili elemosinanti del Vangelo. Per nostra salvezza non permetta che ne diventiamo interpreti.

Questa pretesa di misurare gli altri sul Vangelo — che invece dovrebbe richiamare a ognuno i propri peccati (4) — Baethasar la definirebbe: avere Cristo dietro le spalle (5). Il diritto insomma di segnare a dito quanti non rispondono all'immagine di colui che noi ben conosciamo. E invece non lo conosciamo, e la discussione con i fratelli è proprio in vista di una meno parziale raffigurazione. Questo naturalmente vale, deve valere, anche per chi legge la storia. Non abbiamo compagni nella fede solo i contemporanei, ma i battezzati di tutti i tempi sono nostri interlocutori. E questo viene spesso dimenticato se si arriva a polemizzare coi morti, come succede a proposito delle "colpe storiche della Chiesa": un argomento che sarebbe carico di conseguenze per la spiritualità ecclesiale se affrontato con umiltà e serenità. Invece mi è capitato di leggere le 120 pagine di Hans Kühner (6), che sono un libro polemico innanzitutto. Polemico con gli storici della Chiesa e la mentalità comune, ma in definitiva con tutta la storia della Chiesa e i suoi protagonisti. Ora io mi chiedo se giocare un libro, in argomento così grave, su basi polemiche, non sia soltanto un rischio di cui si pagano le conseguenze. Infatti il Kühner nella sua veloce carrellata non mi offre che stroncature: di papi, crociate, tribunali e roghi, encicliche. Dice: bisogna dire la verità, lo storico della Chiesa deve considerare gli avvenimenti sulla prospettiva di Cristo. Ma il lettore che cerca dallo storico un aiuto a capire i compromessi che la storia ha sempre imposto alle coscienze anche

più forti, anche ai santi, per leggere nelle "colpe" dei secoli non una condanna per altri ma un ammonimento per sé, per il proprio inserimento nella Chiesa e nella storia, questo lettore qui non trova niente. Non trova il modo di capire e amare, di scoprire fratelli, di sentirsi in causa, corresponsabile con quanti l'hanno preceduto: vede solo una sequenza di coscienze disumane, di fanatici, di gesti fatali (7). E se ti domandi perché capita questo, scoprirai che l'autore — che innegabilmente si è prefisso uno scopo onesto, di dire le cose come stanno — viene meno al suo compito (8) perché parte da una inconfessata sicurezza, dalla fiducia che noi finalmente conosciamo "il vero spirito dell'Evangelo", con cui risistemare la storia. «Questo libro... chiede che il cumulo di pesanti responsabilità che grava sulle spalle della Chiesa storica... venga obiettivamente riconosciuto... in modo che chiudo definitivamente un periodo oscuro della storia anche recente ed eliminati per sempre metodi atteggiamenti decisioni politiche contrari al vero spirito dell'Evangelo s'instaurino nella vita della Chiesa criteri, mentalità, giudizi unicamente ispirati al Cristo» (9). Se il passato è semplicemente un periodo oscuro contrario al Vangelo e può essere chiuso definitivamente in quanto disponiamo finalmente di criteri mentalità giudizi unicamente ispirati al Cristo, allora si può usare del Vangelo per misurare le coscienze del prossimo, si può polemizzare con i morti ecc. Ma noi sappiamo che oggi e domani e fino alla fine la storia della Chiesa sarà tutto un periodo oscuro, a illuminare il quale potrà esserci soltanto la nostra penosa e gioiosa sopportazione: la carità che ci viene da Cristo e dà alla Chiesa di riconoscersi Sposa nonostante la sua ritornante storia di peccato.

Un libro che parte da tutt'altri presupposti e considera fatti recentissimi ma con la stessa non-carità e anche peggio è quello di Giuseppe Pensabene su Papa Giovanni e sul Concilio (10). Un libro che parla di Spirito Santo e di Concilio senza nessuna serietà teologica, unicamente con parametri ideologici. Il Concilio risulta così il grande errore di Papa Giovanni: un'arma in mano ai progressisti e filocomunisti per rovesciare il papato, e portare così al comunismo tutta la Chiesa. Quello che ora mi interessa è di notare come l'autore non ripensando nessuna delle sue idee, non facendo credito — la carità tutto crede — a nessuno della sua rettitudine e delle sue intenzioni, non rinunciando alla polemica più violenta, si condanna a non leggere in tutto il Concilio niente oltre alle liste contrapposte di progressisti e conservatori. Senza la carità più coraggiosa e umile è impossibile veder agire negli altri lo Spirito, e allora si arriva agli attacchi personali, ai ritratti grotteschi, alle insinuazioni. E il Pensabene ritiene di poter affermare che lo Spirito scende sul Concilio solo con Paolo VI quan-

NOTE

- (1) Cfr. Gaudium et Spes, n. 43.
- (2) Cfr. K. RAHNER, *Missione e Grazia, Roma 1964*, e specialmente il primo capitolo: Significato teologico della posizione del cristiano nel mondo moderno.
- (3) Dicembre 1966.
- (4) Luca 23, 28.
- (5) Chi è il cristiano?, Brescia 1966, pp. 24 ss.
- (6) I tabù della storia della Chiesa, Torino 1967.
- (7) Mi riferisco a quella che l'autore chiama la coscienza disumana del Medioevo (p. 96), alla fatale enciclica di Gregorio XVI (p. 71), alla mostruosa ipocrisia degli inquisitori (p. 63).
- (8) L'esito giusto di una considerazione delle colpe della Chiesa dovrebbe essere quello di farci ringraziare Dio di averci addossato questo peso dei morti, di cui non dobbiamo e non possiamo liberarci (cfr. H.U. VON BALTHASAR, Chi è il cristiano?, cit., pp. 12 ss.). Invece questo libro fa l'effetto, a meno che non sia io ad averlo letto polemicamente, fa l'effetto di un grande tribunale senza appello, dove l'unico scopo è quello proibito dal Vangelo di misurare le responsabilità degli altri.
- (9) Così la fascetta dell'editore presenta il libro, e anche non fossero parole dell'autore sarebbero tuttavia un buon esempio dell'atteggiamento di tutto il libro.
- (10) Congiura contro la Chiesa, Roma 1967.
- (11) Cfr. le pagine dedicate a Mounier (p. 20), Teilhard (p. 27), Chénou (p. 24), papa Giovanni (pp. 42 ss.), i preti operai (p. 38).
- (12) La tunica stracciata, Firenze 1966; Dicebamur heri..., Firenze 1968.
- (13) Il cristiano tra due fuochi, Firenze 1967.

do questi salva il primato e con esso la Chiesa. Anche non considerando la tesi sarebbe un libro deforme per tutto ciò che calpesta (11): un documento di dove si arriva quando si fa dipendere la salvezza della Chiesa dalle proprie idee.

Un altro autore, che, senza fare tanto danno, commette però almeno formalmente lo stesso errore, è Tito Casini (12). Egli ritiene che la salvezza sia nel latino lingua della Chiesa, e che la riforma liturgica sia un attentato all'unità, al culto, all'ortodossia e tante altre cose di questo genere. Perché ha tolto il latino e perché ha in programma la ristrutturazione dei riti. Si appella a quanto stabilisce la *Sacrosanctum Concilium*, che parla di conservazione del latino, permettendo però che qualcosa venga tradotto. Constata poi che la riforma praticamente ha tolto tutto: e allora si scaglia. E cita tutti i papi, e dice che la *Veterum sapientia* è l'atto più solenne del pontificato di Giovanni XXIII. Non mi interessa discutere la sua tesi, quanto far notare che anche in questo caso la polemica e l'incapacità di criticare se stesso, l'assolutizzare un'opinione porta a negare la carità, a provocare scandali e divisioni, a dare addosso ai fratelli. Casini infatti ha tutto il diritto di intervenire e far valere i suoi argomenti, la comunità lo dovrebbe ringraziare di ciò: ma che siano argomenti e che sia un servizio. Non entrare da padroni a far valere un'opinione come la

verità rivelata. Se il Concilio ha deciso di mantenere il latino con eccezioni, ad estendere poi quelle eccezioni non è stata l'ottusità o che altro di uno o di pochi: ma quelle decisioni sono di volta in volta ratificate da Roma, e adottate o meno dalle conferenze episcopali. Tito Casini potrebbe avere ragione, ma non servono gli argomenti di autorità. Si tratta di convenienza, e la legge di carità che deve presiedere al dibattito deve portare tutti ad ascoltare i suoi argomenti, e lui ad accettare la sua croce, confortato dalla comprensione dei fratelli. Invece tutti gli hanno dato addosso, con insulti più che con argomenti, forti del fatto compiuto, dell'essere in molti, e lui ha risposto ancora attaccandosi ai testi conciliari e alle encicliche. In complesso un tristissimo episodio che ha avuto un'eco sproporzionata, ha rivelato come siamo lontani in Italia da un autentico dialogo ecclesiale, e in definitiva non è servito gran che nemmeno nella precisazione di certi limiti della riforma oppure nella utilità di ascoltare la voce di quanti sono contrari ecc.: non è servito perché la polemica ha guastato tutto.

Per non condurre un discorso che faccia riferimento solo a fatti negativi, voglio citare — anche senza esaminarlo — un ottimo esempio di discussione tra cattolici, che ho tenuto presente in queste note, come termine di paragone. Mi riferisco a *Il cristiano tra due fuochi*, di Nando Fabro (13).

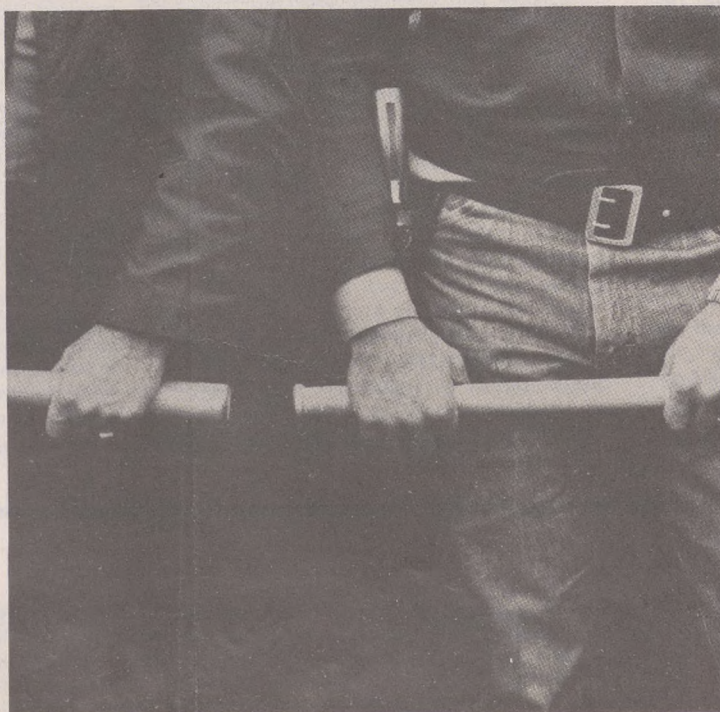
E ora sarebbe necessario concludere. All'inizio riferivo all'esempio del Concilio l'attuale fioritura del dialogo all'interno della Chiesa: è vero, la chiesa post-conciliare è restata idealmente riunita in concilio avendo sperimentato in quel tempo di grazia la fecondità dello scambio, della discussione, della preghiera in comune sui comuni problemi. Ma ecco appunto la differenza: il Concilio era soprattutto una comunità orante, dove il Vangelo intronizzato era non solo l'oggetto della discussione per una lettura aggiornata, ma anche era il libro di preghiera, e la norma, la luce delle discussioni. Questo nell'ideale concilio che dura nelle riviste nei libri sui giornali, questo si è lasciato indietro.

Qui io trovo il limite fondamentale: nel concepire il dialogo come fatto ideologico o di partito, e non come fatto ecclesiale, compito della carità. Come un momento privilegiato della spiritualità ecclesiale, dove i fratelli da diverse sponde si incontrano per aiutarsi, e mettono in comune le proprie esperienze, l'uno considerandosi al servizio dell'altro. E il dialogo tra fratelli, che parlano del Padre, non può essere che preghiera.

Ecco come potrei riassumere dall'analisi svolta le condizioni perché il dibattito divenga luogo della carità. Evitare la polemica come tracotanza che uccide la carità, e fare omaggio all'altro non tenendo conto della sua polemica. Cercare le cose per intero come tentativo di imparzialità, e insieme ripensare se stessi relativizzando il proprio punto di vista. Mettere i propri argomenti a servizio dell'altro e della comunità, facendosi corresponsabile dell'errore che si denuncia. Pregare insieme.

Solo così il dibattito ottiene il suo scopo, di far valere argomenti e situazioni per quello che valgono. E se ciò non è possibile, se un accordo cioè non si raggiunge, il dibattito informato a carità ha avvicinato comunque in una comune esperienza di ricerca, e ha liberato da pregiudizi i fratelli. Ha aperto cioè la strada a rispettarsi e amarsi nella diversità: a gioire della diversità. Non ha senso infatti la carità per chi ci è del tutto estraneo, o magari è d'accordo con noi. Il dibattito invece è il momento per la carità di dar prova di sé, richiedendo l'incontro un continuo superamento di sé, ed essendo proprio della carità di Cristo rivelarsi nella croce.

Luigi Accattoli



Il Movimento Studentesco fra stanchezza e perseveranza

Milano

Anche l'Università Statale di Milano si è destata dal suo lungo sonno. Erano anni che il Movimento Studentesco andava segnando il passo, stretto fra una maggioranza immobilista e una minoranza debole e incerta. Il brusco scossone di questi giorni poteva sembrare, a prima vista, una sorta di rivolta d'impulsione, un semplice allineamento passivo con altre recenti esperienze. Una impressione, questa, ben presto smentita dai fatti. La vastità della mobilitazione e la ricchezza del dibattito politico hanno chiaramente provato, al di là di una certa discontinuità e di altre non lievi carenze, che nel grande ateneo lombardo la sensibilità della base era già viva, e attendeva solo un'occasione per affiorare.

E' ancora presto per tirare le fila, per tentare un bilancio definitivo. Mentre scriviamo è stata annunciata la chiusura dell'Università fino a Pasqua, e il Movimento Studentesco milanese è costretto a un'azione di piazza. Non è possibile ancora misurare gli esiti politici dell'occupazione anche perché la « controparte » non si è ancora pronunciata chiaramente. Il Senato accademico, profondamente lacerato al suo interno, sta brancolando nella ricerca di una linea. Un giudizio in prima approssimazione sull'azione svolta finora ci sembra tuttavia possibile. Lo abbozzeremo, brevemente, in queste note; con l'occhio soprattutto rivolto all'occupazione delle facoltà umanistiche, di cui chi scrive ha un'esperienza diretta, e che dal punto di vista politico è apparsa la più rilevante (le facoltà scientifiche sono poste in un'altra zona della città, e hanno dato vita a un'azione del tutto autonoma).

Nell'occupazione di Milano Statale sembra opportuno distinguere due fasi. La prima caratterizzata da un dualismo fra il dibattito di assemblea da un lato, e il lavoro delle commissioni dall'altro. L'assemblea logorata e resa sterile da una estenuante ricerca di compromesso fra le vari componenti politiche; le commissioni, invece, faticosamente ma fecondamente impegnate in un'approfondita elaborazione sui temi dell'università nuova. La seconda fase ha visto invece il superamento del suddetto dualismo, e l'avvio di una fase concreta di sperimentazione di una nuova didattica. Questa fase è stata stroncata dal nascere dell'intervento della polizia; ma ben presto è ripresa all'aperto, nei giardini annessi all'università.

Non molto felice, a nostro avviso, la conduzione politica della prima fase. Se si confronta il movimento di quei giorni con le riunioni del vecchio organismo, impregnate su sterili personalismi e su asfissianti confronti personalistici, si colgono nitidamente i tratti di un progresso notevole. Ma se si spostano i termini di paragone, confrontando la realtà di quei giorni con le esigenze politiche del momento, allora è doveroso avanzare alcune fondate perplessità.

Sarebbe certamente vano valutare un movimento appena nato riferendolo a modelli astratti di compiuta maturità politica. Ogni maturazione conosce i suoi tempi di faticosa gestazione. Ma sembra altrettanto certo che non aiutano questa maturazione le acritiche esercitazioni di agiografia. Forse può aiutarla invece un dibattito libero e spregiudicato, cui per parte nostra prendiamo parte collocandoci nella logica del movimento: non certo guidandolo dal di fuori, sulla base di parametri estranei.

Noteremo, per cominciare, l'eccesso di « ideologizzazione » e di astrattezza che ha viato a lungo non poca parte del dibattito nell'occupazione delle facoltà umanistiche. (Nelle facoltà scientifiche la ca-

renza è risultata di segno opposto: la tematica di tipo sindacale tendeva ad assumere un peso sproporzionato rispetto a quella politica complessiva). Certi scontri interminabili sulla definizione di Movimento studentesco, e su altre questioni filosofiche, hanno monopolizzato a lungo — sotto il segno di un intellettualismo esasperato — le occasioni più importanti di dibattito, bruciando ore e ore di un lavoro che in un momento delicato come quello di un'occupazione incipiente doveva essere il più incisivo possibile.

Al fondo di questo sterile accademismo stava, tuttavia, una reale esigenza di chiarificazione: l'esigenza di mettere a fuoco rigorosamente, e non più in modo soltanto generico, gli obiettivi di fondo della lotta. Ma la strada scelta per questa chiarificazione non era certo la meno accidentata. Soprattutto nei primi giorni (più tardi il fenomeno è stato, ma solo in parte, circoscritto), un certo acre e puntiglioso integralismo, preoccupato di trasfondere in ogni mozione una visione del mondo e della storia, ha impedito o mutilato o rallentato una serie di convergenze politiche sulle proposte rivendicative da avanzare. Convergenze certamente possibili, almeno nel tempo breve, anche fra forze differenziate sui principi primi e sui fini ultimi, ma ora potenzialmente coinvolte in un processo naturalmente unitario: la frantumazione del quale è apparsa sostanzialmente dovuta a dissensi di carattere metapolitico. Non è questa una carenza di poco conto, nella prospettiva di un tipo di agitazione che esige scelte tempestive e concrete, e non può condizionare indefinitamente alla soluzione di problemi più a monte.

Le mozioni « unitarie » hanno spesso mascherato, piuttosto che risolverli, i nodi di divergenza sulla strategia e sulle scelte operative immediate. Quasi sempre sono state mozioni abbastanza valide e corrette dal punto di vista dell'analisi; ma valide e corrette solo come premessa di un discorso politico, la cui concreta articolazione era lasciata in sospeso e rinviata, la loro nascita da accordi di vertice, scarsamente verificati dalla base, accentuava la loro inidoneità a far progredire la crescita del movimento.

L'integralismo di cui dicevamo è stato espresso con forti accentuazioni da alcuni gruppi marxisti-leninisti, sbrigativamente definiti « cinesi » dalla stampa benpensante. Il contributo di questi gruppi, spesso tutt'altro che folli e velleitari sul piano di alcuni apporti analitici, è stato per certi versi prezioso. Ma sul piano delle decisioni a breve scadenza sembra indubbio che i gruppi in questione abbiano provocato una remora pesante. La loro linea oscillava continuamente fra l'adesione a prospettive realistiche e un'astratta verbosità rivoluzionaria, di fatto matrice di immobilismo. E queste oscillazioni hanno pesato in misura non lieve sullo sviluppo della prima fase dei lavori.

Secondo le punte estreme di tale linea, qualunque riforma universitaria — per quanto profonda e sostanziale — è sempre facilmente assorbibile nella logica del sistema dominante. In attesa che muti radicalmente l'assetto politico complessivo, l'università dovrebbe dedicarsi a un'agitazione violenta e permanente, distruggendo le strutture attuali senza dar vita a strutture alternative. Sembra evidente che questa prospettiva è totalmente incapace, a tacer d'altro, di coagulare stabilmente intorno a sé la massa degli studenti; ed è pertanto la garanzia più solida della sconfitta del movimento. Basterebbe questa considerazione (ma altre se ne potrebbero addurre, e almeno altrettanto fondate) per denunciare la sterilità di queste tesi.

Sono tesi che nell'occupazione sono apparse tutt'altro che maggioritarie (e su questo punto la stampa di deformazione ha veramente toccato il fondo). Ma il loro effetto quanto meno rallentatore sui

lavori del Movimento Studentesco è risultato ugualmente notevole, moltiplicato com'era dalla decisa vocazione al compromesso espressa dall'altra ala della dirigenza. Un compromesso che significa non già intesa su proposte d'azione, ma congelamento nell'inazione.

Le conseguenze di questo stato di cose sono presto elencate: mancata tempestività delle scelte, il che significa — in una situazione incandescente — un prezioso servizio alla controparte; progressivo, anche se non drammatico indebolimento dei quadri dell'occupazione, dovuto alla stanchezza e alla delusione di non pochi studenti; trasformazione dei fermenti qualunquistici presenti alla facoltà di legge in atteggiamenti tipicamente fascisti, che avrebbero trovato assai meno spazio in un movimento più forte e più consapevole, disorientamento di alcune forze fra le meno chiuse presenti nella classe docente.

Questi fenomeni deterioravano sempre più la forza politica del movimento; e a un certo punto gli stessi leaders dovettero rendersene conto. Si giunse così alla rottura fra la maggioranza e le minoranze estremiste; rottura apparsa inevitabile per la persistenza di quest'ultimo nel loro atteggiamento integralistico, che bloccava ogni possibilità di unità sostanziale e non fittizia. La spaccatura non era certo in se stessa la soluzione più desiderabile; ma in quelle circostanze appariva la sola scelta possibile, per uscire dalla spirale dell'immobilismo.

Si giunse così alla seconda fase: sulla quale il nostro discorso è assai più breve, perché più breve è stata la sua durata. La chiarificazione politica ha consentito un adeguato sviluppo della *pars costruens* dell'occupazione. Si avviavano le prime esperienze di seminari e di controcorrenti; si ristrutturava, per renderlo più incisivo, il lavoro delle commissioni; si pubblicava una « carta programmatica » che metteva a fuoco, sia pure a grandi linee, gli obiettivi e il significato della lotta. Benché tardivamente, dunque, l'occupazione sceglieva la strada giusta: la sola capace di coinvolgere nella lotta la massa degli studenti.

Questa seconda fase, come si è già detto sopra, è stata ben presto soffocata. L'alba del 25 marzo la polizia penetrava nell'ateneo; gli occupanti assumevano un atteggiamento di resistenza passiva, e intanto recitavano a voce alta brani della Costituzione repubblicana. Era il ventiseiesimo giorno di occupazione. Non il Rettore, ma la Magistratura aveva provocato l'intervento; ma la netta chiusura del primo nei confronti delle richieste degli studenti non poteva oggettivamente portare se non a uno sbocco di questo genere. Quanto si è detto accadeva alla Cà Grande, sede delle facoltà umanistiche. L'occupazione delle facoltà scientifiche forse un po' meno « disturbatrici » dal punto di vista politico, veniva invece lasciata proseguire.

Il pomeriggio stesso dello sgombero un vasto corteo di studenti, di tutti gli atenei milanesi, muoveva dall'università statale verso quella cattolica. Là doveva avere luogo una manifestazione per decidere una condotta comune fra gli studenti milanesi; non era invece nei piani, se non di qualche singolo, impulsivo, un tentativo di ricupero della Cattolica, serrata anch'essa due giorni prima dalla polizia. Quel pomeriggio non sarà dimenticato, dagli universitari milanesi. Col pretesto di qualche ingenua provocazione proveniente dal microfono dei manifestanti, ingenti forze uscivano dalla vicina caserma di polizia; e iniziavano una repressione di violenza incredibile, che senza badare a colpi si rivolgeva anche verso i più deboli, ragazze e ragazzini di liceo. Chi cadeva a terra veniva nuovamente picchiato. Perfino i fermati in questura, fra cui il segretario nazionale dell'Intesa universitaria Bassetti, subivano in quella sede una nuova violenta « lezione ».

Di contro il movimento pisano non è riuscito dalle occupazioni ad oggi a operare una convincente crescita qualitativa. Esso è nato come movimento di facoltà, con piattaforme rivendicative molto precise e

La battaglia di Largo Gemelli ha provocato unificazione, a livello cittadino, del movimento, prima ovviamente articolato nei quattro atenei di Milano. Il futuro è quanto mai incerto; è in corso la discussione sulla strategia per le prossime settimane. Giorni ancora più difficili attendono le università milanesi, se a livello delle autorità accademiche senso di maggiore responsabilità non finirà finalmente per prevalere.

Pietro Kemeny

Pisa

Dare un quadro anche sommario della situazione universitaria pisana non è molto facile per la complessità e la contraddittorietà di alcuni dati.

Peraltro si potrebbe dire che l'elemento caratterizzante l'attuale situazione universitaria è l'estrema durezza della repressione autoritaria. E' di questi giorni l'ultimo atto d'incontestabile gravità: il senato accademico, valendosi del vetusto articolo 16 del testo unico della legislazione universitaria ha deciso di punire tutti gli studenti che han partecipato alle occupazioni delle facoltà di lettere e di fisica il 17, 18 e 19 gennaio. Questi studenti eran già da allora sospesi « cautelarmente » ed avevano pertanto dovuto saltare la sessione d'esami di febbraio. Non soddisfatto di questo, il senato ha deliberato che gli studen-



ti trovati dalla polizia nelle facoltà tutte e tre le sere non potranno dare esami neanche a giugno; gli studenti schedati due volte potranno dare solo due esami, quelli sorpresi una volta sola saranno semplicemente ammoniti. L'odiosità del provvedimento è acuita dal carattere discriminatorio che l'autorità accademica ha inteso attribuirgli e dal fatto che esso colpisce — condannandoli esplicitamente — molti studenti che stanno per essere giudicati anche dalla magistratura. La repressione autoritaria è stata peraltro fino ad oggi anche un forte elemento di mobilitazione nei confronti della massa studentesca che ha reagito sempre in maniera decisa.

Di contro il movimento pisano non è riuscito dalle occupazioni ad oggi a operare una convincente crescita qualitativa. Esso è nato come movimento di facoltà, con piattaforme rivendicative molto precise e

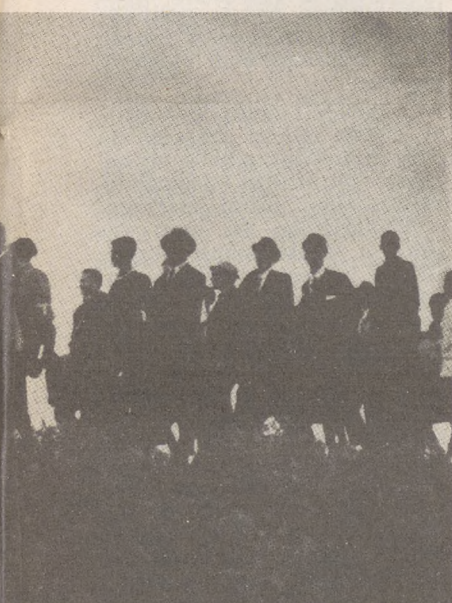
limitate, e si è subito trasformato assumendo caratteristiche difensive anti-autoritarie subendo infine un forte riflusso qualunquista a livello studentesco.

Uno dei motivi di questo riflusso è l'azione impolitica e precipitosa di alcune componenti del movimento, facili prede di suggestioni anarco-sindacaliste e naturalmente portate ad intellettualistici salti in avanti.

La presenza politica degli universitari di « Potere operaio » (un gruppo di estrema sinistra con caratteristiche proprie non ben definite ma in contrasto feroce con la sinistra tradizionale) si è spesso tradotta in pesanti forzature della situazione e nella inutile e controproducente scelta della provocazione violenta verso le forze dell'ordine che null'altro attendevano per giustificare il loro operato.

La polizia che aveva trattato duramente gli occupanti e che aveva inopinatamente caricato nel centro cittadino un innocuo corteo composto soprattutto di studenti medi, non trascurando di mandarne uno all'ospedale per le manganellate ricevute al capo, non poteva certo dire di godere del favore popolare malgrado i complici silenzi dei quotidiani locali.

Dinanzi agli studenti meno sensibilizzati al lavoro politico nell'università, aveva buona presa la campagna diffamatoria che utilizzando strumentalmente gli eccessi delle esterne tendeva a mostrare l'intero movimento come un'accoglienza feppistica e nichilista. E mentre il dibattito nell'assemblea di lettere tendeva a salire artificialmente ai « massimi sistemi » fissandosi astrattamente sull'antinomia riforma-rivoluzione, si assisteva ad una decisa ri-



presa dei gruppi qualunquistici organizzati che a Pisa gestiscono l'Organismo Rappresentativo in funzione di freno alla lotta degli universitari.

C'è da sperare che dinanzi al rincrudire dell'autoritarismo l'attuale situazione di stallo venga superata e che il movimento riassuma quell'aspetto unitario che l'aveva caratterizzato inizialmente.

E' soprattutto indispensabile che gli studenti tornino compatiti alla discussione dei problemi che l'agitazione ha sollevato, e riprendano il dibattito sul tema unificante del diritto allo studio il quale soltanto ha finora consentito l'uscita del movimento dall'università e l'auspicato allargamento alle forze del mondo del lavoro.

Riccardo Di Donato

Roma

Passata la tempesta romana, il rischio è di tornare ad udire gli uccelli del moderatismo e dello scetticismo « all'italiana » far festa, quasi sia stato uno sfogo primaverile per cui basterebbe ora usare con accortezza il bastone (gli arresti e gli interventi polizieschi, le minacce di « far saltare » l'anno accademico, i provvedimenti disciplinari) e la carota di qualche provvedimento « illuminato » perché fra i sospiri di sollievo del *Messaggero* si renda l'Ateneo romano alla sua consueta « normalità ».

E a questi discorsi rischia di far eco in parte del Movimento Romano la nostra stessa profonda stanchezza, spesso l'amarezza per un'esperienza logorante — da via Nazionale, a Valle Giulia, allo stesso lavoro dei consigli, — entusiasmante eppure confusa, contraddetta, psicologicamente violenta, sostanzialmente incompleta.

Qual è allora il senso non superficiale delle cose che, piaccia o non piaccia ai nostri spaventati spettatori o agli improvvisi e superficiali apologeti, il Movimento Studentesco italiano sta vivendo e continuerà a vivere con crescente maturità ed incidenza? E qual è la lezione dei fatti che, non per tentare consuntivi assurdi, bensì per individuare linee di futuro sviluppo cui contribuire, dobbiamo ricercare, perché nulla — neppure noi — torni come prima?

Al movimento romano, infatti, non sono certo mancate generiche « benedizio-

Infatti, se considerato in primissima approssimazione, cioè in qualche modo « dal di fuori » per quanto oggettivamente rappresenta, spesso al di là della sua stessa coscienza interna e soggettiva, il Movimento degli Studenti italiani costituisce forse la prima esperienza di un settore di società civile in grado di spontaneamente mobilitarsi ed autonomamente esprimersi.

Se questo è vero, ci troviamo di fronte a un fatto che non bisogna temere di definire storico e tale da costituire un momento di importante verifica di un'ipotesi di fondo che la democrazia italiana ha voluto attraverso la Costituzione e attraverso le scelte politiche delle forze di maggioranza e di opposizione che ne hanno difeso e guidato lo sviluppo, collocare addirittura a fondamento di sé.

L'ipotesi di un assetto politico-istituzionale in grado di provocare al suo interno il progressivo crescere e dispiegarsi di nuove energie democratiche capaci di assicurare non solo il mantenimento dell'ordinamento democratico, ma soprattutto il suo progressivo invernarsi in contenuti di democrazia e in ultima analisi un salto qualitativo rivoluzionario nel nostro Paese.

Trovano dignità di lungimiranza, in questa prospettiva, alcune presenze politiche altrimenti incomprensibili, e direi tutta la breve ma laboriosa storia dei vent'anni di democrazia in Italia, altrimenti ridotta ad un susseguirsi desolante di democrazia in Italia, altrimenti ridotta ad un susseguirsi desolante di sconfitte, di rinunce, e ancora sconfitte.

Viene da dire che solo la possibilità di far crescere in democrazia una società civile che la dittatura aveva pressoché

primordiale forse) e non più degli interessi corporativi e particolaristici.

Non si può a questo proposito non rimpiangere che lo scioglimento delle Camere e ancor prima il clima prelettorale abbiano impedito questa verifica e soprattutto indotto la più parte delle forze politiche nella tentazione di un recupero meccanico e superficiale, quando non strumentale e scorretto, delle istanze studentesche.

Certo è che su questo piano non si torna indietro, che in altri termini la prossima Riforma Universitaria non potrà somigliare minimamente al Piano Gui e dovrà non solo « fare i conti » con la presenza politica del Movimento degli Studenti bensì puntare su essa per poter essere efficacemente continuativa e dal basso.

E qui il discorso si porta sulla considerazione del momento politico del Movimento Studentesco, in particolare per mia esperienza del Movimento Romano.

Al momento credo sia onesto limitarsi a dire che non tanto la cessazione della agitazione, quanto il modo con cui questa si è realizzata, ha costituito una dura sconfitta del Movimento, e a parere di molti addirittura una « pugnata » alla scena dei Movimenti delle altre sedi ancora impegnate nella lotta. Non si può permettere ad un Rettore come D'Avack di costituire un precedente di tale portata, accettando (dopo due mesi di lotte!) la sua ingiunzione di abbandonare l'Università sotto la minaccia dell'annullamento dell'anno accademico. E' d'altronde vero che tale scelta è stata talmente conseguente all'impostazione politica della frazione egemone del Movimento Romano... da non aver costituito neanche una scelta, e di essere addirittura prevista in anticipo.

Quest'impostazione, rifiutando completamente sia il concetto stesso di « specifico » universitario, sia un corretto rapporto « Movimento studentesco forza sociale-forze politiche » (per mancanza a mio avviso della stessa categoria mentale e culturale di « società civile ») conduce coerentemente ad una sola scelta (peraltro teorizzata da alcuni), un Partito degli Studenti, che sta nell'università solo per attingere ad un marcusiano serbatoio di « non integrati » ed in prospettiva, assieme alle avanguardie operaie (scavalcano quindi Partiti e Sindacati operai) egemonizzi un processo Rivoluzionario.

Questa linea (esposta assai sommariamente ma comunque riconoscibile nello sbocco dell'agitazione romana), prima ancora che condannata per la sua infondatezza culturale o per i rischi gravi che comporta al Movimento Studentesco, deve porci il problema di individuarne i punti nodali per concentrare su essi l'attenzione e incentrarvi una proposta realmente avanzata ed efficace.

Ma se si accetta questa impostazione è chiaro che il problema, lungi dal concludersi con sommarie e sdegnate critiche e forse altrettanto sommarie proposte, piuttosto si apre ad una ricerca comune ed approfondita sul significato del Movimento Studentesco in una strategia rivoluzionaria (giacché abbiamo ri-imparato a dire la parola « rivoluzione »).

Una ricerca, nella ricerca di tutti, che sappia riscoprire i motivi veri delle istanze rivoluzionarie, e che fornisca al contempo indicazioni storiche, sociologiche, economiche, tali da dare finalmente un senso, cioè una strategia, a quelle istanze.

Credo che in questi mesi di confusione e di lavoro, fino alla ripresa autunnale, il Movimento Studentesco possa richiedere questo contributo alla Fuci, perché le energie democratiche ed umane che il Movimento Studentesco esprime non vadano disperse in questa nostra società non certo ricca di energie.

Raoul Mordenti

Il negro deve mostrare loro che essi non hanno niente da temere, perché il negro perdona, ed è disposto a dimenticare il passato. « Il negro deve convincere il bianco che egli cerca la giustizia per entrambi, per sé e per il bianco ». Un movimento di massa che pratici amore e non-violenza e dimostri un potere disciplinato potrebbe convincere la comunità bianca che, qualora un tale movimento conquistasse il potere, la sua forza verrebbe usata costruttivamente e non vendicativamente.

Continuando la vostra protesta, siate sempre sicuri di combattere con metodi e con armi cristiane: siate sicuri che i mezzi che impiegate siano così puri come il fine che perseguite. Non soccombete mai alla tentazione di divenire amari. Quando esercitate la vostra pressione per la giustizia, siate sicuri di muovervi con dignità e disciplina, usando l'amore come vostra arma principale.

Caro Direttore,

qualche rilievo sulla dichiarazione dell'Episcopato italiano «I cattolici e la vita pubblica».

Non si può mancare di osservare preliminarmente che i vescovi svolgono alcune considerazioni, danno un parere senza pretendere che esso sia necessariamente obbligante per tutti i cattolici. Questo non è piccolo pregio, come non è piccolo difetto che l'Osservatorio romano assuma toni ultimativi («i cattolici fedeli e consapevoli debbono mantenersi più che mai uniti»), quasi pretendendosi unico interprete della volontà dei vescovi. (Tra l'altro l'ingerenza dell'organo vaticano nelle questioni della CEI non è elemento positivo nel disegno di chiarificazione dei rapporti che Paolo VI sta portando avanti).

Si tratta di un parere, dunque, che mentre da un lato riconferma l'invito o consiglio a votare D.C., dall'altro è implicita autorizzazione o non divieto o preventiva implicita ratifica ad una nuova intollerabile azione dei Comitati civici. (Per una piccola conferma di questi timori cfr. su *Presenza*, n. 2, 1968 la lettera che l'arcivescovo di Palermo, a nome — pare — dell'Episcopato siciliano, ha inviato al prof. Gedda, presidente dei Comitati civici, ivi superlodata per il «santo ardore»). Al di là di un esplicito riferimento a questa organizzazione, noi che, per esperienze più o meno dirette, conosciamo quale avvilente ed antiecclesiale intrigo (commistione) sia la propaganda elettorale fatta nelle sacrestie o nelle chiese o appena fuori di queste, da sacerdoti, parroci, suore, ed anche vescovi, avevamo ragione di sperare una parola chiara e dura dei vescovi su questi scandali (viene spontanea l'analogia con Mt. 21, 12-13). Invece: il silenzio, e purtroppo un silenzio che non suona come divieto. (Questo aumenta le responsabilità di impegno nelle singole chiese locali: è necessario, da parte di chi non condivide che la Chiesa si faccia corrente moderata di un partito, intervenire fortemente nelle sedi locali, in ogni circostanza, anche a costo di polemiche, purtroppo inevitabili).

I vescovi invitano i cattolici a riflettere ed a valutare la fondatezza delle loro considerazioni: come laici che accettano questo invito, tentiamo una nostra risposta, in due punti.

Punto uno: a nostro avviso la D.C. non merita gli elogi e i cospicui ringraziamenti della dichiarazione dei vescovi. Vi è detto che essa è stata garanzia essenziale dello sviluppo delle libertà civili e della «difesa dalla gravissima minaccia dell'ateismo di stato e della dittatura totalitaria». Bisogna intendersi: che cosa sono le libertà civili? Prenderemo come termine di paragone il ventennio fascista per affermare che abbiamo progredito nelle libertà civili? non è troppo comodo? E' pericoloso inoltre trascurare quelle recenti indagini che ci dicono quanto limitate e precarie siano su un piano sostanziale quelle libertà che pure su un piano formale esistono. O ci basta che non si vada più in prigione per «ragioni politiche»? e tuttavia in prigione ci sono andati gli obiettori di coscienza e gli studenti occupanti! O ci basta che siano aumentati i beni in circolazione senza chiederci quali beni siano in circolazione, come distribuiti, in proprietà di chi, ecc.? Non possiamo soddisfarci a notare che il numero delle persone che vanno a scuola è aumentato (ma in quale nazione non è aumentato negli ultimi vent'anni?) senza chiederci quale è la loro estrazione sociale, come sono fatte le scuole, elementari o universitarie, ecc.. Ancora, bisogna intendersi sul termine «ateismo di stato». E, certo, lo stato italiano non è «ateo per principio». Ma in quale misura ciò è dipeso dalla presenza della D.C.? Al Quirinale non c'è un «cattolico», eppure è da lì che provengono i sermoni più laudativi

La difficoltà dei giudizi storici

sulle eterne radici cristiane della nostra società (alla maniera crociana, è ovvio!). Inoltre abbiamo da chiederci quanto è costata su un piano ecclesiale, ma anche su un piano civile, la garanzia di un regime concordatario tipo 1929, di cui non vanno neppure disconosciute «a priori» certe positività. Infine, come non notare che con uno stato non ateo (o forse quasi confessionale), con il beneplacito o solo con il concorso di tale stato, noi oggi abbiamo una società civile sempre più arrogantemente atea, pragmatica negli orientamenti morali, scettica sugli ideali politici? O ci basta, in ultima analisi, che la religione cattolica sia sugli atti pubblici la religione di stato (o giù di lì)? Non ci sembra sufficiente guardare alle leggi ed alle istituzioni per capire quale è la realtà ed in che senso essa evolve. In conclusione di questo primo punto: ci pare troppo positivo il giudizio politico che i vescovi danno su quanto è avvenuto dalla Resistenza ad oggi e troppo positivo il giudizio sul ruolo che vi ha avuto la D.C. Tale giudizio è valido nella misura in cui è fondato su precisi dati, ma se la riflessione sugli avvenimenti porta a concludere in maniera diversa, si ha il dovere di dissentire, e di dire il proprio dissenso. La sincerità e la stessa pluralità non possono che giovare. Sin qui sul «giudizio sul passato» che i vescovi danno: nell'esaminarlo ci siamo attenuti sinteticamente ai due punti sottolineati nella dichiarazione dell'episcopato, libertà civili e ateismo di stato; se dovessimo impostare noi un esame di questi venti anni, avremmo come stelle polari la politica della cultura, la politica economica, la politica estera.

Punto due: le indicazioni per il futuro. Non condividiamo il consiglio politico dei vescovi, perché esso cerca e crede di trovare — solo nel passato (sia pure recente) i canoni e l'ispirazione per il futuro, trascurando i dati caratteristici del presente momento storico. Tre temi, a parere dell'episcopato, sarebbero i fondamentali per la scelta elettorale (cioè per il futuro) dei cattolici: la libertà religiosa, la famiglia, la pace. Sul primo abbiamo già detto le nostre perplessità; d'altra parte la stessa dichiarazione riconosce che certi rischi sono oggi meno immediati di ieri. Sul problema della famiglia grava un enorme equivoco: cosa può fare la D.C. per salvarne l'unità, e più ancora per farne un centro vitale per la società? Chi risponde «ben poco» è giudicato superficiale e temerario, eppure i fatti gli danno ragione: dopo vent'anni ininterrotti di governo democristiano, con una legislazione rigidamente indissolubilista, noi abbiamo visto formarsi in Italia un cospicuo ed aggressivo movimento divorzista e vedremo forse in un termine breve varata una legge che ammette e disciplina il divorzio; ma soprattutto la prassi del «divorzio di fatto» è estremamente diffusa. La famiglia è una questione troppo seria e di fondo per essere perduta o guadagnata in Parlamento, con le leggi: nel diritto di famiglia come in nessun altro, forse, sono le leggi a seguire i costumi, e non viceversa, come con sconcertante ingenuità più d'uno si ostina a credere. E' la Chiesa che deve assumersi integralmente (senza nessuna delega) il gravosissimo compito di proporre nei fatti (e non tanto o solo nelle leggi) una famiglia credibile ed amabile, perché fatta di matura gioia di vita, e non di formule giuridiche, che nulla di so-

stanziale possono garantire (tanto meno: far nascere). Qui è chiara la incompatibilità tra una concezione legalistica ed una concezione carismatica della famiglia. Infine la pace. Ma, come ci si è chiesti (P. Pratesi, *Settegiorni* del 28 gennaio 1968), quale pace? la pace della comprensione per Johnson o la pace della condanna dei bombardamenti? la pace nella dissuasione armata o la pace nel disarmo progressivo? la pace dei due blocchi contro il terzo mondo o la pacificazione per lo sviluppo dell'America Latina, dell'Asia e dell'Africa? Più di ogni altro questo è un problema politico che esige una risposta che la dichiarazione non dà.

Sin qui la critica, ma vogliamo anche tentare — come è necessario — una *pars costruens*, che suddividiamo, per comodità, in quattro punti.

Punto a: nella misura limitata in cui già oggi si verifica, che lo impegno politico dei cattolici non sia un qualcosa di premesso dal fuori, ma sia il frutto di un esame critico della storia e si fondi su precise scelte politiche e programmatiche, dicevamo: nella misura limitata in cui tutto questo già oggi si verifica, è enormemente positivo per la Chiesa italiana, per i partiti e le forze politiche in genere, per i singoli. La Chiesa italiana, anche nella misura in cui si libera dall'avallo dato ad un partito, riesce ad essere più se stessa, parola rivolta a tutti per la riconciliazione e non linguaggio di parte. I partiti, e fra questi la stessa D.C., tralasciando violente polemiche confessionali, sono portati al confronto ideologico e programmatico. Infine i singoli cattolici, non trovando già fatta per loro la scelta, sono invitati e quasi obbligati ad uscire dal disinteresse o dal facile dogmatismo per formarsi una idea propria, per essere corresponsabili. E' vero che questa nuova dinamica scuote molte coscienze e può provocare sbandamenti: ma non riteniamo auspicabile mettersi in attesa deterministica di quei tempi migliori, di quelle condizioni favorevoli, che non verranno mai senza gli atti di coraggio di quei cattolici che oggi — anche nelle loro ingenuità — stanno lavorando per tutti alla ricerca di nuove vie.

Punto b: i temi che debbono interessarci in quanto responsabili della vita politica, sono altri in aggiunta a quelli che l'episcopato ci suggerisce. Al centro poniamo tre poli: la partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche (per es.: la riforma dello stato, la delega del potere, le forme di democrazia diretta, ecc.); l'istruzione e la cultura (dal ruolo che essa ha nei bilanci dello stato, ai contenuti educativi, alla democrazia sostanziale nelle sue strutture, dall'urbanistica all'accesso realmente generalizzato a tutti i livelli, ecc.); la struttura economica (l'arroganza ed il prepotere di questa, privata o di stato, nelle decisioni politiche; l'incultura di massa che ne è frutto e la mercificazione conseguente delle persone e della vita, il problema del mezzogiorno, la condizione operaia e contadina, ecc...). Ma ci sono ancora almeno due nuclei fondamentali di problemi, quelli che possono raggrupparsi sotto il nome di «stato sociale» (sistemi previdenziali assistenziali assicurativi sanitari carcerari) e gli altri connessi alla politica estera (gli alleati, l'impegno per la cessazione giusta delle guerre in atto, una nuova politica dei paesi sviluppati verso quelli in via di sviluppo, un'azione decisa per il rispetto dei di-

ritti civili in tutte le nazioni, ecc...). E rimane ancora da fissare un ordine di priorità e di dipendenza tra questi temi ed una strategia di interventi e di alleanze per raggiungere certi obiettivi. Su questi temi, comunque, ci si deve confrontare per decidere a maggio come votare, e più ancora per decidere su quali fronti impegnarsi ogni giorno nella lotta politica.

Punto c: è necessario potenziare quella dinamica di base di gruppi spontanei, culturali e politici, dalla quale dipende in buona misura lo sviluppo futuro del nostro paese, ed inserire in questa dinamica tutta la università. Nel distacco sempre maggiore tra paese reale e paese ufficiale, è di grande importanza l'impegno nella creazione di nuove esperienze civili, nella elaborazione di nuove tesi politiche, che superi la sempre maggiore sclerotizzazione di tutti i partiti in apparati burocratici. Ci vuole «impegno»; altro che disimpegno! Non è esatto accusare di disimpegno chi si vuole solo disimpegnare dalla D.C. per tentare nuovi e più proficui impegni civili. (E, sia detto tra parentesi, un altro punto negativo del fare e discutere documenti solo, o prevalentemente, a ridosso delle elezioni, è questo: che pare sufficiente «rammentarsi» di questi problemi solo in queste circostanze. Fatto che, inserito nel contesto di non partecipazione politica proprio del nostro paese, è terribilmente fuorviante).

Punto d: il voto a maggio. Vorremmo preliminarmente contraddire l'affermazione — che ci pare troppo frequente — per cui discorsi validi sono soltanto quelli che hanno come conclusione chiarissima il dovere di votare per un determinato partito (non interessa qui quale; diciamo, per esemplificare: D.C. o PSIUP). Noi pensiamo che possano essere validi — purché motivati — anche i discorsi che hanno conclusioni problematiche, che ammettono l'incertezza, che prevedono la possibilità di non votare per nessuno o di non votare affatto. Perché un'altra questione non toccata è quella del peso, della funzione che ha oggi, nel nostro paese il voto. Come concludere dunque per il voto di maggio? Qui, come anche i vescovi dicono, la decisione va lasciata alla libertà di coscienza. Con tre precisazioni: 1) questo non significa che tutte le scelte si equivalgono, poiché ce ne sono certamente di lontane dal patrimonio ideale e pratico della Chiesa; 2) nella scelta, pur sempre individuale, non va perduto quanto comunitariamente si è acquisito come cristiani sui problemi storici, ad es. l'insegnamento conciliare, o la Pace in terra o la Popolus progressio; 3) il criterio fondamentale della scelta deve essere l'esame, quanto più documentato è possibile, dei fatti storici che una scelta politica può modificare (v. ante), esame culturale e critico, non dogmatico né autoritativo.

In conclusione vorremmo fare un «nostra culpa». Parlando dell'impegno politico dei cattolici noi (FUCI) ci siamo limitati per lo più a fare discorsi «di principio» sulla Chiesa e il mondo, il temporale e lo spirituale, l'autonomia dei laici, la legittimità del pluralismo di opzioni culturali e politiche, ma di rado abbiamo individuato ed esposto precisi problemi, denunziato situazioni di grave ingiustizia, la novità di certi sviluppi, la urgenza di certe decisioni pubbliche. Le poche volte che lo abbiamo fatto, ci siamo amareggiati delle rampogne che sono venute. Il più delle volte abbiamo taciuto per eccessivo timore di sbagliare: come se nel valutare la storia l'errore non fosse un rischio necessario. E' probabile che la stessa dichiarazione dei vescovi avrebbe risentito di un nostro impegno più preciso, più sulle cose che di principio.

Scusaci per la lunghezza, ma ben altra ampiezza meritavano argomenti così gravi e densi di implicazioni.

Pietro Basso e Mario Bosco

Su di un tema che ha suscitato molto chiasso — e strepito polemico — ecco una lettera che ci pare sostanzialmente di dialogo.

E' importante sottolineare che qui (diversamente da quanto è avvenuto altrove) non si contesta all'Episcopato il diritto-dovere di esprimere considerazioni ed orientamenti in ordine alla realtà storica in cui siano in gioco essenziali valori umani. Contestare questa competenza vorrebbe dire rifiutare la Popolus Progressio e, al limite, la stessa capacità della comunità ecclesiale (fedeli e gerarchia ciascuno nel suo proprio modo) di capire e affermare, insieme, quello che il Vangelo ci dice oggi, nell'individuazione concreta, ad esempio, di dove sono, oggi, i poveri.

La competenza, tuttavia, non muta la natura dell'oggetto, e gli strumenti necessari e il modo proprio che l'oggetto esige. Ogni giudizio storico è, in radice, non-infallibile e non-definitivo: proposta d'interpretazione, di previsione, di orientamento.

Proprio per questo la Dichiarazione dell'Episcopato Italiano invita a riflettere e a valutare le considerazioni svolte.

Complessivamente, la dichiarazione dei Vescovi è assai più seria e apprezzabile degli strumenti di suggestione psicologica (dai megafoni ai cinema ambulanti) che già si annunciano nella campagna elettorale delle varie parti; più seria e più accettabile di strutture equivoche che della loro confusa natura politico-religiosa fanno uno strumento di pressione e di violenza morale.

Cogliendo l'invito dei Vescovi, questa lettera propone alcune riflessioni: e nella prima parte, soprattutto un giudizio storico sugli ultimi vent'anni e l'indicazione dei temi urgenti e discriminanti per il futuro. A noi pare che sia legittimo discutere e confrontarsi su questi temi nella misura in cui insieme con la relativizzazione del giudizio altrui si accetta anche quella del giudizio proprio; il «discorso» storico è per natura sua problematico e non apodittico: se ciò vale per i Vescovi vale certo anche per la lettera qui pubblicata (i cui giudizi sono pure talvolta un po' dogmatici e non sempre chiaramente definiti nel loro ambito: ad esempio appare equivoca la contrapposizione della «concezione carismatica della famiglia» con gli strumenti legali che la regolano e che possono sorreggerla. Perché valutare pessimisticamente le possibilità di efficacia degli strumenti politici e giuridici circa i problemi della famiglia e ottimisticamente, invece, circa i problemi del lavoro, dello «stato sociale»?).

Quel che è evidente è la necessità di approfondire le nostre capacità di giudizio storico, la competenza nel confrontarci sui temi più urgenti e concreti dell'impegno civile, la capacità culturale, «ideologica», per evitare i rischi sempre ricorrenti dell'integralismo.

Ci pare che il «nostra culpa», conclusivo della lettera, ci stimoli ragionevolmente a portare un contributo affinché la nostra società diventi tutta così civile e culturalmente consapevole da non scambiare (o strumentalizzare) come «ultimatum» un autorevole contributo di riflessione.

(a. b.)

Il problema della formazione universitaria in J. H. Newman

Premessa

Il presente articolo costituisce la prima parte di uno studio sul problema della formazione od educazione universitaria in J.H. Newman.

Newman (1801-1890) rappresenta senza dubbio una delle figure più naturali del panorama culturale e religioso dello scorso secolo; dopo un periodo di relativo oblio, gli ultimi decenni hanno assistito ad una vera e propria rinascita neumaniana in vari e vasti ambienti culturali, dentro e fuori la Chiesa cattolica; molti hanno visto in lui forse il più autorevole profeta ed iniziatore di quel movimento di rinnovamento religioso che ha trovato nel Concilio Ecumenico la sua espressione più significativa. L'interesse per Newman a dire il vero ha toccato più che altro la Germania, l'Olanda, il Belgio, la Francia, i paesi anglosassoni, e solo indirettamente e di riflesso l'Italia: molte delle opere maggiori di Newman, tra le quali quella che ci interessa nel presente studio, non sono ancora state tradotte in italiano.

Non molto migliore è la situazione per quanto riguarda le opere critiche: poche quelle sul pensiero religioso, pochissime quelle sugli altri aspetti, mentre ormai vastissima è la letteratura in inglese, tedesco e francese (1). Uno degli aspetti più importanti del pensiero newmaniano, e sul quale non esiste praticamente nulla in italiano, è per l'appunto quello che si può chiamare, nel senso più lato, pedagogico.

Il presente studio, che si basa essenzialmente sull'opera principale di Newman in questo campo, *The Idea of a University, Defined and Illustrated* (2) vuole essere anzitutto un invito alla lettura diretta dei testi newmaniani, che penso possano fornire al nostro tempo la occasione di proficue riflessioni, sia sotto l'aspetto religioso che sotto quello culturale. Nell'ultima parte dello studio, come del resto talvolta nel suo corso, si è tentato un avvio a riflessioni di questo tipo, che, prendendo lo spunto dall'esame della tematica newmaniana, si proiettassero verso gli attuali, scottanti problemi della Università (e in particolare dell'Università italiana), nel tentativo di chiarire alcuni termini ed alcune scelte fondamentali, ed anche di delineare, sia pure su di un piano necessariamente assai generale, delle ipotesi di soluzione.

Il 15 aprile 1851 Newman,

da pochi anni convertito al cattolicesimo, e direttore della comunità oratoriana di Edglaston in Birmingham, riceveva una lettera che doveva rivelarsi carica di conseguenze per il suo futuro. La lettera veniva da Paul Cullen, allora arcivescovo di Armagh e Primate d'Irlanda, e conteneva un invito ancora molto generico a recarsi in Irlanda per un ciclo di conferenze sull'Educazione. Newman rispose dichiarando il proprio interessamento nella questione, anche se non poteva ancora promettere nulla di preciso dati i suoi attuali impegni.

Newman e l'Università Cattolica d'Irlanda

Qualche mese dopo, in luglio, giungeva un invito assai più preciso e circostanziato. Si trattava della costituzione Università Cattolica irlandese: Newman avrebbe dovuto, non solo preparare il terreno colle sue conferenze, ma anche assumerne il rettorato. Con una lettera del 23 luglio egli, sia pure con molte riserve, accettava. A questo punto si impone un breve richiamo alla situazione storica, ed in particolare a quella che già allora fu chiamata la «questione dell'Università d'Irlanda».

Nel 1845 la popolazione dell'Irlanda era di 8 milioni e mezzo (in seguito sarebbe assai diminuita, causa l'emigrazione e soprattutto la terribile carestia che cominciò proprio in quell'anno) dei quali 7 milioni circa cattolici: ma in tutta l'isola l'unica Università era quella di Dublino, e l'unico collegio era, in essa, quello antico e famoso di Trinity; ora, dato che l'appartenenza a tale collegio, necessaria per l'ammissione all'Università, implicava la partecipazione a riti anglicani, l'Università veniva di fatto ad essere riservata alla minoranza anglicana.

Nel 1845 il Peel, allora primo ministro, davanti al crescente malcontento irlandese, proponeva una serie di misure, una delle quali era il cosiddetto progetto del *Queen's College*. Esso prevedeva la fondazione di tre distinte sedi universitarie dotate di Collegi, che non avrebbero dovuto aggregarsi a Dublino, ma costituirsi in una Università autonoma. La esclusione esplicita dei tests religiosi e dell'istruzione religiosa doveva garantire la rigorosa aconfessionalità di tale istituzione, sì da rendere possibile la frequenza sia a Cattolici che a Protestanti; si veniva ad estendere così all'Università quel principio della *mixed education* che col *National Act* del 1831

era già stato adottato e messo in atto nella scuola primaria, pur tra forti perplessità da parte della gerarchia cattolica irlandese; tali perplessità si ripresentavano ora con forza assai maggiore davanti al nuovo problema, tanto più che la gerarchia era divisa tra una tendenza liberale, favorevole ad un accomodamento, ed una intransigente. I movimenti politici irlandesi erano anche essi discordi: O'Connell, il grande leader nazionalista, contrario, il movimento rivoluzionario dei *Young Irelanders*, favorevole. Non trovando un accordo, la gerarchia finì per deferire a Roma la questione; e, dopo più di due anni, essendo salito al Pontificato Pio IX, del quale era già ben nota l'opposizione alla scuola aconfessionale, venne da Roma (1847) una risposta del tutto negativa sul progetto del *Queen's College*, risposta che in seguito venne in più occasioni ribadita. Senonché nel frattempo gli edifici della nuova università erano già in costruzione a Belfast, Cork e Galway e, sia pure nella coscienza di rischiare il fallimento, furono condotti a termine ed inaugurati nell'ottobre 1849. A questo punto, il problema che si poneva alla Gerarchia irlandese, stante l'atteggiamento fermo di Roma, era di creare un'alternativa al *Queen's College*. Proprio in questo periodo, nel 1849, Croll, Primate d'Irlanda e leader della minoranza liberale, morì-

va, e prendeva il suo posto il già ricordato Cullen, di tendenze chiaramente intransigenti. Questi decideva senz'altro di varare un progetto di Università cattolica, vista in contrapposizione, nella sua netta qualificazione confessionale, ai «collegi senza Dio», come venivano ormai chiamati quelli voluti dal Peel.

Ci si può chiedere che cosa inducesse l'intransigenza di Cullen a rivolgersi al «liberale» Newman, e che cosa inducesse quest'ultimo ad accettare.

In realtà, in primo luogo Newman era già, se non da tutti benvoluto, perlomeno riconosciuto da cattolici e da non cattolici come uno dei maggiori rappresentanti della cultura del tempo. In secondo luogo, data la sua recente conversione, egli non si era ancora acclimatato abbastanza nel mondo cattolico per prendere una posizione netta nei confronti delle varie correnti che si agitavano nel suo seno. E' in questo periodo, che lo zelo del neo-convertito e il desiderio di mostrarsi non meno cattolico dei propri correggionari talvolta tradiscono Newman, suggerendogli toni ed accenti che oggi diremmo trionfalistici, e che sono peraltro del tutto estranei al suo vero carattere, come dimostra anche il susseguente sviluppo del suo pensiero.

In terzo luogo, e indipendentemente dall'ispirazione più o meno intransigente della impresa, va detto che Newman ardeva di potere in qualche modo impiegare i propri talenti per lo sviluppo culturale della cattolicità del suo Paese. Nell'offerta del Cullen egli vedeva la possibilità di mettere a disposizione dei cattolici irlandesi la vasta esperienza acquisita in più di cinque lustri trascorsi ad Oxford, in contatto intimo e continuativo con alcune delle più vive correnti religiose e culturali del tempo (egli stesso era stato la figura preminen-

te del famoso «Movimento di Oxford»).

Il progetto di organizzazione dell'Università, elaborato da Newman nell'estate del 1851, non prevedeva tuttavia quell'organizzazione su base di *colleges*; che è la caratteristica principale della struttura accademica oxfordiana, ma appare piuttosto ispirarsi all'Università cattolica di Lovanio (fondata dai vescovi belgi nel 1834). L'Università doveva comprendere, secondo il modello medievale, 4 facoltà: Arti (divisa in due sezioni: Lettere e Scienze); Medicina, Legge e Teologia.

Il 10 maggio 1852 Newman leggeva a Dublino il primo dei suoi discorsi sull'educazione universitaria, con un notevole successo. Altri quattro lo seguirono, nel giro di poche settimane. La stesura di queste conferenze, era costata all'autore una fatica sfibrante: nelle lettere di questo periodo egli si confessa spossato nello spirito e nel corpo. Nonostante la buona accoglienza delle conferenze, l'impresa dell'Università cattolica nel suo assieme non fu certo, almeno apparentemente, un gran successo, e Newman la sentì come un penoso scacco personale. Dopo la inaugurazione della sede a Dublino, nel novembre 1854, la gerarchia irlandese, che aveva tanto caldeggiato l'iniziativa, ma alla quale in fondo interessava, più che creare un'Università funzionante, sabotare il *Queen's College*, non sembrò molto preoccupata di appoggiarla concretamente; non solo, ma il Cullen si incaricò di controllare, o meglio di impacciare, l'opera del rettore da lui stesso voluto, affiancandogli collaboratori di sua scelta e avocando a sé la decisione sulle questioni di qualche importanza.

Il laicato cattolico d'altronde, spesso favorevole alla *mixed education*, non



Come non mai prima d'ora, amici miei, gli uomini di tutte le razze e nazionalità sono oggi chiamati ad essere «prossimi» gli uni verso gli altri. L'appello ad una politica mondiale di buon vicinato è assai più che un'effimera parola d'ordine: è l'appello ad una forma di vita capace di trasformare la nostra imminente elegia cosmica in un salmo di pienezza creativa.

sembrava preoccuparsi molto della riuscita dell'impresa. Per questi ed altri fattori, delle cinque facoltà originariamente previste, riuscirono a prendere piede solo quelle di Lettere e di Medicina (quest'ultima fu sempre la più fiorente).

Gli attriti di Newman con la gerarchia, e con il Cullen in particolare, divennero col tempo sempre più gravi, e la situazione sempre più insostenibile.

Quando Newman si rese conto che tutte le nomine di professori da lui ritenute essenziali gli sarebbero state rifiutate, mentre il Cullen continuava a imporgli collaboratori di sua scelta senza nemmeno avvertirlo, preferì rassegnare le dimissioni (nov. 1858). Non è il caso qui di diffondersi a narrare le vicende dell'Università posteriori a questa data. Basterà ricordare che essa sarebbe passata nel 1883 sotto il controllo dei Gesuiti (cambiando nome in *University College*), per poi essere assorbita nel 1908 nella Università nazionale d'Irlanda, in seguito all'*Irish University Act*.

La Idea of a University

Abbiamo già ricordato le 5 conferenze sulla educazione universitaria tenuta a Dublino nel 1852: in realtà

Newman ne aveva scritte nove: esse furono pubblicate, sempre a Dublino, in un unico volume, con il titolo *Discourses on University Education* (1853). Più tardi, riviste in alcune parti, sarebbero state pubblicate nella edizione delle opere complete curata dallo stesso Newman, con il titolo *The Idea of a University, Defined and Illustrated* (London, 1873).

In tale edizione, che è quella utilizzata per il presente studio, i nove discorsi formano solo la prima parte del volume, intitolata *L'insegnamento universitario*; la seconda parte (*Argomenti Universitari*) è invece formata da dieci tra conferenze e saggi, tutti scritti negli anni dell'esperienza irlandese, e già editi in precedenza (1856) con il titolo *Lectures and Essays on University Subjects*.

I nove discorsi del 1852 sono impennati attorno a tre temi fondamentali:

1. *Università e teologia* (disc. 2-4: il primo discorso è introduttivo).

La tesi di Newman è che, se l'insegnamento universitario vuole essere realmente universale, cioè completo, esso non può lasciare da parte la teologia, la quale, sia pure in modo specialissimo, rientra nell'ambito del sape-

re, e non è perciò sentimento, poesia, o mistico non-sapere.

2. *Il fine proprio della educazione universitaria* (disc. 5-7).

Esso non consiste, secondo Newman, nella perfezione morale o religiosa (come era incline a pensare Cullen con altri ecclesiastici della stessa tendenza) e neppure esclusivamente o principalmente nella preparazione professionale vera e propria (come avrebbero voluto i pensatori di indirizzo utilitaristico), ma nella perfezione delle facoltà intellettive, o, se si vuole, nella "coltivazione dell'intelletto".

Il presente studio si riferisce appunto ai discorsi di questo gruppo, i quali costituiscono, dal punto di vista propriamente educativo, il vero nocciolo dell'opera (la quale però, va detto subito, presenta motivi di interesse almeno equivalente dal punto di vista della teologia e della filosofia della religione).

3. *L'educazione universitaria, la religione e la Chiesa* (disc. 8-9).

Il cristiano ricorda che la ragione non è onnipotente: la salvezza dell'uomo sta anzitutto nell'umile ascolto del dettame divino della coscienza, e della parola che Dio

ci rivolge attraverso le Scritture e la Chiesa. Se la formazione culturale trascura questi fatti, essa finisce per snaturare il rapporto religioso, abituando a considerare le realtà divine come un insieme di dati da sistemare chiaramente, e non come realtà misteriose ed oscure delle quali afferriamo solo i limiti; e la coscienza morale diventa un puro obbligo di coerenza con noi stessi e cessa di indicare un rapporto con una realtà che ci trascende.

Nell'assieme, si può convenire col giudizio del Bouyer, che la *Idea of a University* rimane «la principale giustificazione degli anni trascorsi da Newman in Irlanda (...)». Si tratta senza dubbio di una delle maggiori opere, e delle più rivelatrici. Mentre la nozione di cultura, così difficile da racchiudere in una definizione, vi trova forse le sue migliori formulazioni, il problema della relazione tra vita cristiana e vita intellettuale vi è posto con una lucida originalità ed un vigore ugualmente neumaniani» (3).

Alberto Bosi

(1) Non tentiamo neppure di dare qui una sia pure essenziale bibliografia newmaniana: infatti, da un lato, la produzione del nostro autore

è quasi sterminata (l'edizione delle opere complete, curata dallo stesso autore - Longmans, Londra, 1870-73 - comprende 37 volumi; questa cifra sale a 70 circa se si aggiungono le opere postume e le lettere, in via di pubblicazione) come ormai immensa è la letteratura critica. Il lettore italiano potrà trovare una bibliografia molto accurata in: L. Obertello, *Conoscenza e persona nel pensiero di J.H. Newman*, Trieste, 1964, pp. 165-174 (è questa senza dubbio anche la miglior opera italiana sugli aspetti propriamente filosofici del pensiero del nostro autore).

Si può anche consultare la bibliografia riportata in: G. Velocci, *Newman Mistico*, Desclée, Roma, 1964, pp. 289-94; è, questa, un'opera che riguarda l'aspetto religioso della personalità e dell'opera di Newman (dello stesso autore si veda anche *Newman al Concilio*, Alba, 1966). Tra le recenti traduzioni italiane, ricordiamo quella dello *Sviluppo della dottrina cristiana*, uscita presso *Il Mulino*, traduzione ed introduzione di A. Prandi, Bologna, 1966.

Ricorderò che le opere maggiori di Newman, e quindi anche l'*Idea of a University*, che ci interessa nel presente studio, si possono facilmente trovare negli economici "paperbacks" della Doubleday, sez. Image Book.

Per il presente studio, mi sono servito anche, specie per quanto riguarda la parte storica, dell'ottimo saggio di A.D. Cullen: *The Imperial Intellect*, Yale, U.P., 1965. Buona è anche l'opera di W. Renz, *Newman's Idee einer Universität*, Universitäts-Verlag, Freiburg, 1958.

(2) L'inglese «idea» si potrebbe qui tradurre con il nostro «idea», «spirito» o forse meglio «progetto ideale».

(3) L. Bouyer, Newman, *Sa vie, sa spiritualité*, Parigi, 1952.

Spiragli in Cecoslovacchia

Cambio di dirigenti o cambio di indirizzo nella politica cecoslovacca?

Si tratta di un rinnovamento politico e sociale, per il quale l'intransigenza ideologica comunista si attenuerà verso una più aperta osservanza delle norme democratiche?

Gli stalinisti all'interno del Paese hanno perduto ogni loro capacità di condizionare gli avvenimenti?

L'URSS porrà una sua ipoteca sulla evoluzione della politica cecoslovacca, frenandone l'autonomia di comportamento e per l'interno e per i rapporti internazionali? o si accontenterà di salvare la formula della unità nella diversità, permettendo il processo di liberalizzazione che sembra iniziato a Praga?

Tutti interrogativi che fanno sospendere ogni giudizio definitivo su quanto sta accadendo nella simpatica repubblica centro-europea: gli specialisti (delle varie coloriture politiche) non si sbilanciano anche se quasi tutti propendono a credere nella possibilità di un esito positivo nel senso della democrazia.

La Cecoslovacchia è un paese dalla storia e dalla composizione etnica tormentate, ma che sino al colpo di stato del 1948 poteva vantare la più lunga ed autentica tradizione democratica di ogni altro paese entrato nell'orbita comunista. Questo ventennio di dittatura, che pur ebbe momenti critici (la destalinizzazione non corse sempre liscia), è sembrato gettare la popolazione nella rassegnazione, nella passività in rapporto alla situazione. Goethe disse che ai suoi tempi i ceki erano «il popolo più triste del mondo», non so perché; so tuttavia che quando nell'estate del 1963 ho visitato Praga, ho avuto

l'impressione di una città meravigliosa, meritevole del titolo che le danno di «città dorata», eppure anche di una città cupa nonostante l'architettura e i fiori; e la gente, così cordiale con me italiano, l'ho vista non-contenta, molto auto-controllata... Impressioni di un soggiorno breve e di pochi colloqui con persone del luogo, ma che mi permettono di dar ragione all'affermazione di un osservatore austriaco, marxista ortodosso, E. Fischer, il quale scrive che «la dittatura del diletantismo» di questo ventennio ha fatto dilagare «la apatia di questo popolo intelligente, critico, ma profondamente deluso nei confronti di un regime che non osava dire la verità...».

Ora si è smosso da questa apatia, e il merito riconosciuto di aver dato l'avvio al nuovo corso è degli intellettuali. All'ultimo Congresso degli scrittori cecoslovacchi L. Vackulík ebbe il coraggio di affermare: «In questi venti anni non è stato risolto alcun problema umano nel nostro Paese. Non sono state soddisfatte le necessità più elementari del nostro popolo... Parlo del senso dei valori, dell'obbedienza delle decisioni politiche ai principi morali, della fede in ogni impresa...». Le notizie degli ultimi mesi parlano dell'intervento degli universitari (non del tutto soddisfatti però nei nomi che volevano imporre) e di quello degli operai, determinante in un paese dalla industria fortemente sviluppata com'è la Cecoslovacchia.

Questi interventi, scrive P. Nenni, hanno rimesso in discussione «la nozione di stato, la nozione di partito, il rapporto tra libera affermazione della personalità umana, produzione e disciplina civile».

Non si tratta cioè soltanto di «errori» del governo e del partito comunista, che un'autocritica fa riconoscere e correg-

gere, come interpretano i comunisti nostrani: è una messa in crisi del sistema comunista cecoslovacco ben più profonda. L'ha si parla di «rinnovamento democratico e socialista», per una soluzione in cui la democrazia (meno comoda della dittatura!) dia la possibilità alle persone di dire ciò che pensano e di scegliere fra alternative, e che si abbini alla proprietà collettiva dei mezzi di produzione: una democrazia socialista che metta assieme maggior libertà personale con il marxismo-leninismo. Si vuole camminare «verso una democrazia socialista ancora inesplorata — scrive ancora E. Fischer —, e se questo ben ponderato e rischioso tentativo riuscirà, il risultato non sarà un evento locale ma storico».

In casa cecoslovacca si è parlato della forza di attrazione che potrebbe avere questo risultato su molti paesi del mondo occidentale; in casa nostra si parla delle ripercussioni che esso potrà avere per le altre repubbliche socialiste europee (e queste ripercussioni sembrano paventare soprattutto Gomulka in Polonia e Ulbricht in Germania-Est, ma non mancherebbero di farsi sentire neanche nell'URSS, nella quale qualcosa pur si muove tra gli intellettuali, anche se in forme necessariamente sporadiche).

Forse avverrà e questo è quello. Non sono le conseguenze che si devono temere, purché veramente la Cecoslovacchia trovi una forma che sia garante e della libertà e della giustizia. (m.a.)

Strumenti equivoci

E' ormai iniziata la campagna elettorale e tutti sono entrati nell'agone, partiti, giornali, riviste, gruppi d'opinione, e fra questi, con «l'impegno di sempre» che si rinnova in queste occasioni, i Comitati Civici, che hanno elaborato nuovi slogan impegnandosi direttamente nella campagna elettorale, e moltiplicando iniziative e strumenti d'informazione.

Nulla di male in tutto questo affannarsi per le elezioni. Chi infatti potrebbe pensare di opporsi ad un gruppo di persone che si fa sostenitore dall'esterno, come gruppo di opinione, di un partito?

Ma il vecchio e triste ritornello dei Comitati civici, è che non sono un gruppo di opinione come tanti altri, perché, sia che questi rispondano ad una visione teorica ben precisa, sia più semplicemente ad una scelta di opportunità politica, non perdono l'occasione, di presentarsi protetti da una qualche benedizione episcopale per dare appoggio alle loro affermazioni. Così diventa sicura e quasi vincente per le coscienze la loro interpretazione del Documento dei vescovi e lo slogan «Voto responsabile» diventa per i cattolici «voto D.C.».

Infatti fra i tanti giornali ed opuscoli dei Comitati Civici, sia nazionali che locali, mentre da un lato si fanno affermazioni «dottrinali» che vorrebbero essere «conciliari» nella esplicitazione del rapporto Chiesa-Mondo, o meglio Chiesa e azione politica (vedi per es. «Il Comitato Civico nei documenti del Vaticano II» di Luigi Gedda in «Azione» n. 123 gennaio 1968) affermando

ci che «un impegno concreto applicato a dettagli opinabili della vita politica non può essere assoluto da organizzazioni di laici che si occupano di apostolato in senso stretto (come l'A.C.I.) affiancando ed estendendo l'opera della gerarchia»; d'altro lato si ci fa sostenitori sviscerati della D.C. e della sua politica (l'editoriale di «Azione» n. 124 febbraio 1968 suona «La presenza della DC indispensabile ieri quanto oggi» ed è dell'on. Flaminio Piccoli), si parla di soddisfazione perché i quadri organizzativi hanno retto bene alle ultime amministrative con un buon risultato per la DC, si parla di «comuni interessi alla campagna elettorale teatro dell'attività degli attivisti e dei comitati civici».

Ma d'altro lato ancora si parla di «parrocchie dove la fedeltà ad una scelta politica è mantenuta con tenacia da chi rappresenta il Comitato civico locale o ne ha ricevuto l'impronta» e di «gran parte delle diocesi dove, secondo l'autorevole testimonianza dei pastori, il Comitato civico Zona le assolve ad un compito prezioso ed irrinunciabile (vedi «Azione» n. 123 gennaio 1968).

E nelle foto dei vari incontri non si manca mai di mettere in grande risalto la figura di qualche vescovo accanto a quella del relatore (di solito un onorevole democristiano). Come non si risparmia il risalto ai telegrammi che vescovi, arcivescovi e cardinali non mancano di inviare. Il numero 2 di «Presenza» (nuovo mensile del Comitato civico regionale siciliano) esce addirittura con la riproduzione della lettera che il Cardinale Carino, Arcivescovo di Palermo, a nome dell'episcopato siciliano, ha inviato al prof. Gedda durante l'ultima conferenza

episcopale sicula, lodandolo ed incoraggiandolo, insieme ai suoi collaboratori per il lavoro svolto nei comitati civici.

A questo punto verrebbe da chiederci con una certa amarezza che significa quella frase della recente Dichiarazione dell'Episcopato Italiano: «Nelle discussioni tra i cattolici in materie opinabili, ricordino i cattolici impegnati nella vita pubblica che a nessuno è lecito rivendicare a favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Infine, evitino con somma cura tutto ciò che potrebbe coinvolgere la Chiesa ed i suoi rappresentanti nella politica concreta; questi a loro volta mostrino per tutti i fedeli comprensione, stima e affetto paterni».

Ma quando i laici sapranno non coinvolgere la Chiesa, e quando i vescovi nella loro azione pastorale, avranno la forza di rifiutare il loro appoggio? Quando nella Chiesa italiana non ci saranno più i buoni e i cattivi in base a dei criteri di giudizio politico (di destra o di sinistra)?

Quando si cercherà di capire quali sono i veri problemi per una riscoperta dei valori religiosi, e per una vera crescita nella fede della cristianità italiana?

Non sono certamente le polemiche verbali né dei Comitati civici né di «Questitalia» o altri, che ci aiuteranno a maturare, ma lo sforzo di comprensione e di dialogo con i propri pastori ed i propri fratelli. (m.g.)

black notes

black notes

Un nuovo "tradimento dei chierici,"

Paesi ricchi e paesi poveri

Un anno fa (press'a poco) era pubblicata la Populorum Progressio; la sua risonanza non cessa di stimolare l'opinione mondiale: citazioni, appropriazioni e critiche si sono sparse dappertutto negli ambienti politici, economici e finanziari, internazionali e nazionali, competenti o anche semplicemente interessati. L'Enciclica di Paolo VI può essere grosso modo considerata sotto due aspetti differenti: dai membri della Chiesa come un insegnamento dottrinale da ricevere, e da tutti gli altri cittadini di questo mondo, come un documento estremamente importante; ma queste due prospettive possono dividere la valutazione degli uni e degli altri, perché una delle sue caratteristiche fondamentali è giustamente di porre dei principi universali e di sollevare dei problemi acuti.

Mi sembra che almeno due principi devono essere generalmente accettati:

1) «nessuno è autorizzato a riservare a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno, quando gli altri mancano del necessario» (cfr. 23). «Il dovere di solidarietà delle persone è anche quello dei popoli» (cfr. 48). «Una cosa va ribadita di nuovo: il superfluo dei paesi ricchi deve servire ai paesi poveri. La regola che valeva un tempo in favore dei più vicini deve applicarsi oggi alla totalità dei bisognosi del mondo. I ricchi ne saranno d'altra parte i primi avvantaggiati» (cfr. 49).

2) «Altrimenti, la loro avarizia prolungata non potrebbe che suscitare il giudizio di Dio e la collera dei poveri, dalle conseguenze imprevedibili» (cfr. 49).

Credo che questi due gravi moniti morali non possano lasciare indifferenti le coscienze cristiane o semplicemente umane. Le loro applicazioni sono dominio delle opposizioni politiche e tecniche a tutti i livelli: queste scelte non impegnano né la fede dei credenti né l'unanimità dei responsabili, ma essi non devono più permettere un alibi per la libertà di ciascuno: al contrario, richiamano la responsabilità di tutti.

Queste responsabilità, gravi e urgenti, sono qui: alla conferenza dell'UNCTAD e alle riunioni dei banchieri dell'oro, per non citare che due importanti incontri. Mi sembra chiaro che, se non è per convinzione, è per interesse che la solidarietà mondiale deve imporre la decisione. Quante volte la storia ci ha mostrato che le catastrofi hanno rivelato «a posteriori» con l'evidenza della tragedia ciò che, «a priori», non ci aveva colpito con l'eloquenza del sacrificio; si è constatato amaramente che il prezzo

di quella riparazione era ben più caro di quello della prevenzione. Quanto è vero per i cataclismi naturali prevedibili, è ugualmente vero per le rivoluzioni minacciate. Vi è, in più un'altra triste esperienza molto comune nella storia: è impressionante constatare come era stato azzeccato prima il dibattito sui rimedi, finché era stato facile l'accordo sulle diagnosi e sui pronostici, e come era stato vano e sterile esclamare — dopo — «ve l'avevo detto!». Che non mi si dica che io racconto una favola: queste parole sono nella nostra stampa quotidiana; e se faccio appello alla storia non è perché so ch'essa è maestra senza discepoli, ma piuttosto perché le sue lezioni si ripetono ad un ritmo che non è più di secoli ma di decenni.

D'altra parte, in conseguenza delle nostre istituzioni economiche, invochiamo volentieri la salute dell'impresa

per sacrificare l'occupazione di una minoranza di lavoratori al fine di evitare il disagio della totalità dei nostri dipendenti: e noi abbiamo la coscienza tranquilla d'imporre l'eliminazione di un gruppo a beneficio della generalità. Perché non c'ispireremo allo stesso criterio nella comunità internazionale, anche se (o giustamente perché) noi non siamo nella stessa posizione di forza, da datore di lavoro a lavoratore? Non possiamo avere una doppia morale, una ad uso interno e l'altra ad uso esterno? Non possiamo più accettare il gioco delle maggioranze e delle minoranze nella democrazia nazionale e imporre o praticare il diritto di veto nella democrazia internazionale.

Se non è per convinzione, ripeto, è per interesse che noi dobbiamo accettare il comandamento di sacrificare il superfluo (vi è sempre un superfluo, dappertutto del pre-

sente) per non subire la conseguenza di compromettere totalmente il futuro.

Ma allora, alla convinzione e all'interesse un altro argomento si aggiunge, anch'esso di attualità: la solidarietà mondiale non è più solamente morale e soggettiva; è obiettiva e naturale, oserei dire: è imposta dalle tecniche scientifiche e finanziarie (le une in ritardo sulle altre). Voglio dire che, di fronte ad un «tutto è correlato», più rigido che mai prima, noi disponiamo oggi di strumenti di previsione e di prospettiva, dunque di potenza, incompensabilmente più numerosi ed efficaci di quelli di cui si disponeva ieri.

house di tutto il nostro pianeta. Non siamo soltanto *anacronistici*: diventiamo *anticronistici*! Rifuggo dal dover esprimere in immagini concrete la passione dolorosa delle responsabilità da prendere minuto per minuto: ma l'azione non matura che per l'intelligenza ed è là che bisogna toccare. Il filosofo aveva detto: ad un mondo che s'ingrandisce occorre un supplemento d'anima, e noi ci siamo stancati di ripetercelo: e abbiamo dimenticato di dare a questo mondo il nostro supplemento.

Ora, ad un mondo che si unifica occorre un aumento di libertà: prima che divenga



Da «chierici» quali noi siamo in questo 1968 (che comanda e che è comandato dal 1970 e il 1980), rischiamo questo nuovo tradimento orribile: di pensare alla fine del XX secolo con la dottrina di Monroe o con quella del «magnifico isolamento», con la dottrina dell'egoismo sacro e anche con quella dell'indipendenza; e agire con le *clearing-houses* di certe capitali, mentre le telescriventi, i *jets* e i satelliti spaziali non hanno fatto che un'unica *clearing-*

uno slogan, liberiamoci dalla timidezza, dall'egoismo e dal l'orgoglio, perché siamo *condannati* a vivere insieme per sopravvivere. La coesistenza parallela non basta più, che ci lasci più o meno tranquilli dentro le nostre mura ben difese: per vivere insieme è necessario integrarci reciprocamente, costi quel che costi, paesi ricchi e paesi poveri, nazioni giovani e meno giovani, uomini che credono e uomini che disperano.

Vittorino Veronese

NOVITA'

Rivista internazionale di dialogo

Diretta da K. RAHNER e H. VORGRIMLER

Sommario del primo fascicolo

ORIZZONTI DEL DIALOGO

D. Dubarle, *Il dialogo e la sua filosofia* - P. Reid, *Umanesimo americano* - Z. Trtik, *Il problema della teologia atea* - M. Machovec, J. Krejci, W. D. Marsch, *Marxismo e cristianesimo* - B. Bosnjak, *La speranza come problema e ideale* - K. Rahner, *Sulla teologia della speranza* - F. König, *Il segretariato per i non credenti* - W. Hollitscher, *Sociologia marxista della religione* - F. Marek, *Il congresso internazionale su Gramsci* - P. Hebblethwaite, *Il dialogo in Inghilterra* - E. Kadlecová, *I colloqui di Marienbad* - A. R. Sigmund, *Concilio e marxisti* - P. Blanquart, *La discussione Garaudy - Althusser* - M. Alcalá, *I gesuiti spagnoli e l'ateismo* - Recensioni di Th. Lorenzmeier, F. Skoda.

La rivista è trimestrale.

Esce il 15 marzo, 15 giugno, 15 settembre, 15 dicembre.

I prossimi numeri della rivista, a collaborazione internazionale e interconfessionale, svolgeranno tra gli altri i seguenti temi: *problemi dell'ateismo; società del benessere; l'etica oggi; sociologia della religione; democrazia e società aperta; coscienza e colpa; cibernetica; Dio e il male nella letteratura di oggi.*

Abbonamento annuale: L. 4000 (per l'estero: L. 5000 oppure 8 dollari USA) - Prezzo del fascicolo: L. 1200. Il fascicolo arretrato costa il doppio. Per la riproduzione anche parziale degli scritti è necessaria l'autorizzazione esplicita della direzione - Versamenti da effettuare sul c.c.p. n. 17/14696 intestato a Editrice Morcelliana.

MORCELLIANA EDITRICE - BRESCIA

Ma anche se la morte fisica è il prezzo che alcuni devono pagare per liberare i loro figli dalla morte psicologica, niente potrebbe essere più cristiano. Non vi preoccupate della persecuzione, cristiani americani: dovete accettarla, quando prendete posizione per un grande principio.

La contestazione universitaria ci interpella

(Continua da pagina 1)

logo protestante, parlò proprio a dei cristiani universitari di « God's revolution and man's responsibility » cioè della rivoluzione di Dio e dell'uomo delle rivoluzioni (3 bis). Il cristiano come ribelle, la vocazione della rivolta: sono nuove parole d'ordine. Così anche studenti cattolici occupano, guidano assemblee e manifestazioni, si fanno leaders del movimento contestativo, spesso in rotta con il gruppo cattolico a loro retrostante, il quale continua ad essere incerto o contrario. Si scopre di non avere un autonomo « cattolico » linguaggio politico, e forse prima ancora di tale presa di coscienza se ne è già assunto uno preciso: quel frammisto indefinibile di Marcuse, Guevara, Mao ed altri amici. Alla concezione della vita come conflitto interiore si giustappone (non senza drammi) la concezione della storia come conflitto sociale.

Tre precisazioni si rendono necessarie a questo punto.

La prima è questa: quando parlo di cattolici universitari intendo riferirmi a coloro che — oltre la normale esperienza universitaria — vivono con intensità in gruppi ecclesiali, nei quali maturano, almeno in parte, la loro capacità di giudizio storico e di critica culturale. Mi riferisco a molti di quelli che leggono.

La seconda è che il silenzio, la volontà di partecipare e l'atteggiamento « rivoluzionario » non sono tre stadi temporaneamente successivi l'uno a l'altro: certo si è avuta tra gli universitari cattolici una evoluzione spirituale e politica che ci sta conducendo a scelte sempre più radicali, ma non si può affermare con certezza che si tratti di una evoluzione a senso unico.

La terza è questa: le proposte che cercherò di fare si rivolgono in parte ai cattolici silenziosi ed in parte ai cattolici che contestano; non mi pare infatti che si possa fare un discorso unico per tutti gli universitari cristiani, poiché le ultime agitazioni studentesche li hanno visti fortemente divisi ed anche in polemica tra di loro.

Preliminarmente: dobbiamo convincerci che dinanzi ai problemi culturali e politici che si pongono oggi nelle università siamo tra gli « altri » come gli « altri ». E' necessario dismettere gli abiti della sufficienza dinanzi agli avvenimenti storici che viviamo, ridimensionare la certezza di essere — per definizione — nella verità e di non potere trovare, al di fuori delle abituali comunità ecclesiali, altro che precarietà e rischi (4). Dobbiamo ricercare strumenti di lettura critica e di azione nella situazione universitaria e sociale, ma senza farli passare come « fatti di fede » e di salvezza. Non esiste nessuna via oggettivamente cristiana (5) in tema di rapporti tra università e società, facoltà e dipartimenti, potere studentesco, occupazioni e « contestazione al sistema ». La scelta è sempre di convenienza: la via più opportuna (e moralmente accettabile) per conseguire determinati obiettivi scelti non « per fede » ma per valutazione culturale ed opzione politica. Non è necessario né possibile che « tutto il bene » sia in un aggruppamento,

in una corrente o in una strategia politica; è sufficiente cercare, e doveroso scegliere, quelle che appaiono migliori nelle contingenze presenti e rispetto ad obiettivi di giustizia. Con entusiasmo e fiducia, ma se possibile senza « nuovi santi » (si chiamino Marcuse, Che Guevara, Castro, Mao, Ho Chi Minh o così via). E' un compito che vedrei con gioia svolto dagli universitari cristiani di avanguardia quello di demitizzare dall'interno il nuovo movimento contestativo universitario (6): la storia recente dell'est europeo, come gli stessi comunisti ce la stanno narrando, è una violenta denuncia contro la mitizzazione dei capi e delle idee, è il fallimento degli ottusi che delegano tutto, che credono alla infallibilità di pensieri politici formulati una volta per tutte, che non si curano di rivedere alla luce della storia che muta le loro precedenti risposte (6 bis).

Ma non sembri che per il solo fatto di apparire oggi più precaria e impegnativa di ieri la scelta politica sia facoltativa. L'esplosione di conflitti avvenuta nel mondo universitario dimostra che non è possibile rimanere neutrali: coloro i quali non si dicono schierati, sono in realtà un supporto valido al perpetuarsi ed aggravarsi dell'attuale stato di cose.

E' necessario anche — è chiaro che cambiano continuamente i destinatari di questo discorso — demitizzare la violenza fisica e far sì che il movimento universitario non ricorra ad essa nelle occupazioni ed in qualunque tipo di manifestazione. Non è onesto equiparare i « maoisti violenti » ai fascisti, anche se adorano (ed adorano) come questi ultimi le sbarre di ferro, i manganelli (sia pure « rivoluzionari ») ed il loro uso: tra loro c'è la distanza che separa chi della violenza e dell'ordine violentemente im-

posto e conservato si fa un fine, da chi adopera la violenza come strumento per il raggiungimento di obiettivi ideali e pratici che certamente, nel loro autonomo contenuto etico-politico, la superano (7).

Ma la violenza fisica è sempre la stessa: si riproduce senza limiti e per estirparla (lo dicono ancora i comunisti dell'Europa orientale) ce ne vuole di tempo e di energie, di conflitti. Le analogie troppo facili non servono: la nostra situazione sociale non è quella dell'America latina né quella del Vietnam (8), noi studenti universitari italiani possiamo ottenere quanto è nei nostri obiettivi — anche « rivoluzionari » — con strumenti diversi dalla violenza fisica. Questa genera nuova violenza (vedere ad es. la riattivazione delle squadre fasciste da tempo silenziose) (9) senza neppure conseguire ciò che persegue, in quanto è proprio della violenza fisica — in un buon numero di casi — rimanere fine a se stessa, sfuggendo di mano a chi se ne serve. Ma non si tratta solo di una affermazione pragmatica, è senza altro una valutazione morale.

Anche se non è difficile sostenerla con rilevazioni critiche: infatti, gli ultimi avvenimenti universitari hanno mostrato che è difficile per l'ordine economico-culturale-politico vigente mettere a tacere le ripercussioni di quei metodi di disubbidienza civile e di scandalo (10) che gli universitari hanno più volte, e con successo, adoperato. Nel nostro paese manca ancora una tradizione di disubbidienza civile poiché l'unica circostanza di disubbidienza è stata la Resistenza (armata): ancora più essenziale è perciò la ricerca attiva di nuove forme di contestazione non violenta.

Sono lontanissimo però dal pensare — come arbitrariamente molti cattolici benpensanti, soprattutto anziani, ma anche universitari, fanno — che tutta la contestazione che sorge oggi nelle università si risolva nelle centinaia di milioni di danni arrecati dalle occupazioni all'università di Roma. La grettezza spirituale,

oltreché politica, di codeste posizioni non deve però indurre a coprire di benedizioni (o a tacere la nostra disapprovazione) dinanzi a certi metodi.

Un'altra funzione è importante che assolvano le comunità cristiane di universitari: quella di vivere e di insegnare, anche e soprattutto nei momenti di conflitto, la conciliazione, la pace fra le persone, quali che siano le loro idee. Si badi bene: nulla che significhi compromesso di opportunità od obbedienza passiva al potere costituito (nell'università o nella società italiana ed internazionale), niente che significhi astensione scettica dalla lotta o smidollato concordismo. Queste cose non c'entrano con la pace religiosa, dimensione assai più profonda e diversa, che è annuncio che la pace nei rapporti sociali è precaria se non è fondata sulla pace interiore che ci viene dal Signore, che la fraternità è ciò che deve rimanere e che si deve conseguire oltre le lotte, anche necessarie e doverose. Neppure in questi momenti le comunità di Chiesa debbono farsi aggruppamenti ideologici e politici, fazioni che escludono o accettano le persone in base alle strategie di azione politica e non in base alla fede.

Non si pensi ad un invito alla estraneità delle comunità studentesche cristiane rispetto ai problemi che l'oggi storico pone. In modo tutto particolare gli ultimi sviluppi della situazione universitaria ci hanno aiutato a capire quanto la fede esiga la solidarietà fraterna nell'impegno operativo; e quanto questa esige — per essere reale — la cultura e l'azione politica. Mi sorge solo il dubbio, e lo esprimevo, che la carità come politica (soprattutto radicale) possa oscurare altre dimensioni essenziali, quali lo spirito di riconciliazione e l'esigenza di verità a tutti i costi, di cui — come cristiani — si è sempre responsabili (11).

Un'ultima nota: si è realizzata e si realizza nelle università una collaborazione attiva tra cristiani e non cristiani che è segno della maturità dei nuovi tempi. Va riconosciuto che dai c.d. non cristiani noi abbiamo ricevuto un aiuto fondamentale a vedere in termini meno spiritualistici e più veritieri i rapporti sociali, l'organizzazione ed il potere dentro l'università e nella nostra società (12). Da loro, anche se non solo da loro, abbiamo appreso l'importanza di riforme istituzionali, di nuove strutture ed il rapporto che c'è tra queste e la evoluzione del pensiero e della dignità umana. Ma dobbiamo guardarci — noi che in questi discorsi non siamo invecchiati — dal cadere in facile messianismo istituzionale: « l'importanza è cambiare le strutture il resto verrà dopo ». Questo è, d'altro canto, un errore contro il quale si dovrebbe essere vaccinati anche ad opera di quello che la rappresentanza studentesca ha fatto negli anni dal '64 in poi, riducendosi ad un ruolo (insufficiente) di contestazione legislativa.

Il discorso che ho tentato di impostare non vuole essere un discorso direttamente politico (13) ma solo una riflessione su quelle premesse spirituali ed ecclesiali che riteniamo fortemente determinanti nei giudizi culturali e nella azione politica che ciascuno di noi (sulla premessa necessaria di essere e dover essere un cristiano) ha compiuto e compirà nella università, nel mezzo della contestazione studentesca.

NOTE

(1) Che tale insegnamento sia fondato, ed anche necessario, non si pone qui in dubbio: tutti, però, riconoscono oggi che, svolto male o unilateralizzato, esso ha indotto troppo spesso ad una indifferenza alla storia che non si può ritenere « da cristiani ».

(2) Tali temi ritornano limpidi nella lettera che il card. Giovanni Colombo, arcivescovo di Milano, ha inviato alla sua diocesi, in data 24 marzo 1968 (v. L'Osservatore Romano 27-3-1968, pag. 2). Vi si legge: « sono ben lontano dal disconoscere quanto — e non è poco — di doveroso, di valido, di urgente vi sia nelle esigenze proclamate dagli studenti, tuttavia non posso lasciare i giovani nella pericolosa illusione che siano conciliabili con la legalità e soprattutto con lo spirito cristiano di cui vogliono essere portatori, il ricorso alle pressioni di forza e di violenza ed un metodo di contestazione globale, che volendo mettere in crisi l'autoritarismo ingenera ostilità e diffidenza verso la legittima autorità, e nella affermazione di un'autonomia totale rifiuta il dialogo e qualsiasi proposta di graduale riforma. Questa non è la via ragionevole ed efficace che può portare verso risultati veramente positivi. E soprattutto non è questa la via cristiana ».

(3) Il termine « rivoluzionario » è fortemente usurato, ma non ne trovo uno migliore.

(3 bis) Cfr. Il cristiano come ribelle, Ed. Querini.

(4) E' singolare che spesso noi studenti cristiani oggi parliamo (più ancora è accaduto in passato) del movimento universitario come qualcosa di « altro » rispetto a noi, quasi che noi non ne facessimo, a tutti gli effetti, parte.

(5) In termini diversi si esprime invece la cit. lettera del card. Colombo, il quale si appella allo spirito « di pace e di collaborazione fondata sulla mutua stima, sulla fiducia reciproca, sull'aiuto scambievole, e sul riconoscimento delle rispettive funzioni ». Questo è semmai l'obiettivo, ma non certo la strategia di azione che si può suggerire al MS.

(6) Non è possibile analizzare con precisione quali elementi fanno del movimento contestativo una sola cosa e quali invece lo differenziano in diverse correnti distinte tra loro: ci si scusa se l'accento può risultare, pertanto, generico.

(6 bis) In questo senso v. soprattutto, per il movimento comunista, in OLAS. Prima conferenza della organizzazione latino-americana di solidarietà, Ed. Feltrinelli, il discorso di chiusura di Fidel Castro Ruiz, p. 153 ss. Vi si legge: « Ci rendiamo conto che il pensiero rivoluzionario deve acquisire nuovi volti; ci rendiamo conto che bisogna cominciare a liberarsi di vecchi vizi: le posizioni settarie di qualsiasi tipo e le posizioni di coloro che credono di avere il monopolio della rivoluzione o della teoria rivoluzionaria » (p. 174).

(7) Anche qui ci si scusa di non potere, per ragioni di spazio, sviluppare adeguatamente tale spunto.

(8) Non si nega con ciò che sia un dovere sentirsi solidali con i gravi problemi sociali che esistono nell'America latina o nel Vietnam: più volte in questo stesso giornale ci si è sforzati di aiutare, a questo riguardo, la formazione di un giudizio storico che avesse anche precise implicazioni pratiche.

(9) Si pensi all'azione della squadra Caradonna nell'Ateneo di Roma ed alla spedizione punitiva preparata a Bolzano nei confronti degli universitari di Trento, sventata solo all'ultimo momento dall'intervento della polizia. Per quest'ultima vedi L'Unità, 1 aprile 1968, p. 2.

(10) Per quest'ultimo aspetto cfr. Della miseria nell'ambiente studentesco, Ed. Feltrinelli. E' un opuscolo di un piccolo gruppo di « situazioni » dell'università francese di Strasburgo, quanto altro mai presuntuoso e provocatorio, ma stimolante — nel suo tono nettamente anarchico.

(11) Bisognerebbe sottolineare anche il rapporto comunità-singolo per cogliere come, se il singolo non può rimanere estraneo, neppure la comunità può esserlo; anche se le forme di partecipazione sono diverse ed in ogni caso spetta alla coscienza del singolo l'ultima parola nelle scelte politiche. La comunità ecclesiale studentesca deve però sostenerlo e stimolarlo nell'impegno, sia pure senza divenire fazione: ma tra le due cose vi è notevole distanza. E non si può giustificare la prima con il timore di cadere nella seconda, e viceversa.

(12) Per il dialogo tra marxisti e cristiani in generale, cfr. Girardi, Cristiani e marxisti a confronto sulla pace. Ed. Città della.

(13) Non penso in alcun modo, però, che tale discorso sia privo di valenze politiche, poiché queste sono implicite in qualsiasi riflessione sugli avvenimenti universitari.

p. b.

editoriale

(Continua da pagina 1)

Questi non sono che una piccola parte dei problemi più urgenti dove ancora la morte violenta di migliaia di uomini non costituisce un fatto eccezionale. Ma poi vi sono le morti indolori, non meno gravi, (le une sono causa vicendevole delle altre) quelle dove vi è una progressiva scomparsa dei valori e delle tensioni ideali, quelle dove l'uomo è tranquillo solo se è a misura della macchina. Non solo, ma a rendere più mosso il quadro contribuisce il dato che ogni paese ha intere zone di dimenticati, di persone alle quali non vale la pena dedicare troppe energie. Per non dire dei « sud » cronici che tendono e li facciano essere sempre più cronici. Non so se sia utile continuare l'elenco: l'importante è vedere dietro ogni accenno una somma di questioni che esigono risposte a tutti i livelli, e dei quali non può essere dimenticata una dimensione politica assai precisa e puntuale.

In tale prospettiva vanno visti anche i nostri problemi, anche le nostre lotte che hanno meno di eroico perché meno evidenti sono i segni della violenza, ma che comunque sono di fatto premessa ad un oggi diverso: a noi la misura della diversità, nella perenne incertezza di un male che si riproduce a macchia d'olio e di un bene che si riproduce solo nella concorde volontà di impegno onesto e sincero, nella capacità di intuire e rischiare, nella fermezza di dire no e di pagare di persona.

Due sono le dimensioni che mi sembra possano essere richiamate in questa situazione: di fronte alla ottusità dell'uomo, capace di provocare le aberrazioni più stomachevoli, c'è la forza del dissenso. Del dire no, tutte le volte che è necessario e doveroso: e può essere un puro e semplice no, senza nemmeno dire che cosa vi deve essere al posto di ciò che si condanna. Gli esempi che ho in mente non mi dicono però questa posizione estrema, anzi il no ha tanta più forza quanto più è sorretto da una diversa e più umanizzante prospettiva di crescita umana. E c'è l'organizzazione del dissenso su delle prospettive comuni di costruzione di indicazione: da notare come tale organizzazione tenda sempre più a tagliare il mondo e i paesi e le famiglie in modo diverso da quella geografia culturale politica a cui ci siamo abituati. Non più blocchi contrapposti, ma taglio attraverso i blocchi per un collegamento ed una risoluzione di singoli problemi. La forza delle idee e delle prospettive organicamente pensate a misura dell'uomo sono la struttura portante del dissenso organizzato. Le indicazioni più significative ci vengono ancora dal Vietnam e da King: il no e l'organizzazione del no ha senso nella misura in cui ognuno di noi fa sua la necessità della intelligenza delle cose, crede cioè nella forza della ragione, e ad un tempo non è dimentico della forza del cuore. Intelligenza e amore: l'una non può essere senza l'altro: sono i termini che « danno valore » alle cose e che non debbono mancare nella vita di nessuno. (g. b.).