

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIV - 15 Maggio 1968 - N. 8-9

L'editoriale invita ad un giudizio critico sul mito «America». Nel fondo, Giovanni Benzioni analizza la componente «resistenziale» del Movimento Studentesco.

A pag. 2 è una riflessione sulla Madonna, a cura di don Camillo Pezzuoli. A pag. 3 continuano le note di Pino Goisis su Mareuse.

Don Lorenzo Chiarinelli inizia a pag. 5 uno studio sul nuovo modo di fare teologia oggi.

A pag. 6, una testimonianza sulla tragedia Nigeria - Biafra, donde l'autore è recentemente tornato in Italia.

A pag. 15, la seconda parte dell'analisi di Alberto Bosi sull'educazione universitaria secondo Newman. Una riflessione sui controquesimali, da parte di don Bruno Bertoli, è a pag. 17.

Nelle pagg. 18-19, due articoli dedicati al problema razziale negli U.S.A. con riferimento particolare a M. L. King, a cura di Carmela De Caro e Pietro Basso.

La documentazione pagg. 7-14 riporta una Lettera al Movimento Studentesco per invitare ad un dibattito e ad una riflessione sulle sue istanze di fondo; due note sulle Università tedesche; infine la Lettera Pastorale collettiva dei Vescovi d'Abruzzo per la Pasqua 1968.

America, segno di contraddizione

Ciascuno ha certamente riflettuto a lungo sugli avvenimenti «americani» delle ultime settimane: dalle candidature elettorali alla difficile strada della pace nel Vietnam; dalla follia razzista alla situazione economica, al malessere diffuso nell'opinione pubblica.

Riflessioni e commenti hanno confermato con evidenza che gli Stati Uniti sono il segno di contraddizione più radicale del mondo d'oggi. E' più facile giudicare la Cina, o la Spagna, l'Unione Sovietica o la Francia.

L'America è un'altra cosa: molti hanno parlato, in questi giorni, di un disfacimento prossimo per la «civiltà» nordamericana: un paese così folle da uccidere i suoi uomini più preziosi, così feroce e così debole come si è dimostrato nel Vietnam, così impotente da dover obbedire sempre alle leggi paradossali di un'economia egoista, così disumanizzante da costruire in serie degli uomini antisociali. Dietro al benessere dei consumi stanno i «ghetti» dei negri, le rapine nel terzo mondo, l'alienazione degli uomini «integrati» senza scampo, la prospettiva di molti possibili Vietnam: una società senza giustizia e senza valori «umani» è nemica e destinata ad esplodere: molti pensano e dicono così; ho sentito gridare «Washington brucerà!», per le strade.

Molti, invece, hanno tratto dai fatti recenti motivo di speranza. Hanno rafforzato l'ottimismo e la solidarietà con l'America, così forte da difendere gli amici e da risparmiare i nemici. Una grande nazione, soprattutto, così «aperta» da trovare in se stessa lo stimolo e la forza per rinnovarsi continuamente; per esprimere, quando occorrono, gli uomini giusti; per cambiare le strade vecchie; per porsi traguardi sempre più avanzati di giustizia e di libertà. E, allora, la società americana, oltre che essere la garanzia della nostra, ne diviene anche il modello; e il criterio di giudizio per le nostre realtà civili, culturali, tecniche, economiche.

Ma l'America è segno di contraddizione — radicale fino all'assurdo — appunto perché, oggi e per noi, essa svolge la funzione di un simbolo, o piuttosto, di un mito: avanguardia per il progresso del mondo nell'ordine e nel benessere, oppure rischio mortale per l'uomo di smarrire se stesso. Non sono certo cose nuove: da tempo l'America ci serve come pretesto per dire quello che pensiamo, o per esprimere il nostro stato psicologico; è un rischio grave e permanente. Non vi erano sfuggite le riflessioni sull'America del filosofo, né quelle di sociologi, giornalisti, letterati: «il futuro è già cominciato!» Oppure le polemiche contro la civiltà di massa, dalla letteratura alla televisione: posizione su cui da anni si trovano insieme molti irrazionalisti di sinistra e di destra.

Altro atteggiamento ci è chiesto in questo momento drammatico, ma soprattutto impegnativo. Capire, per prima cosa, ciò che differenza, radicalmente, l'America dal resto del mondo: il potere della scienza. E poi la mancanza di autentica riflessione «umanistica» con le molte ingenuità che ci fanno sorridere. E, insieme, quel che ci unisce, e le dinamiche pressoché inarrestabili che fanno di tutti noi degli inseguitori frustrati della società americana. Capire quel che vuol dire, per una società, essere dominata — per la prima volta nella storia — dal progresso scientifico; capire quali sono le leggi imprescindibili, quali sono invece contrabbandate per tali, quale l'arricchimento e quale il costo umano, quali i nodi vitali in cui operare le scelte, in quali modi, con quale competenza, con quanta efficacia.

Ad una società «scientifica» (ovviamente con limiti e difetti) non è possibile contrapporre modelli storicamente superati, né

(continua a pag. 20)

Una generazione senza memoria?

La radicalità, di cui hanno dato prova alcune componenti del movimento studentesco, ha dato luogo a molti rilievi critici, soprattutto in riferimento ad un atteggiamento illuministico, fortemente antistorico, di cui molti esponenti della contestazione globale sono espressione. Sembra che spesso manchi un richiamo preciso a quelli che sono stati i momenti salienti della nostra storia: punto nodale di storia interiore, fatta di eredità di speranze e di occasioni mancate, e punto nodale della nostra storia morale, civile, politica è certamente la Resistenza.

Sino a poco tempo fa, in nome della Resistenza, del rifarsi o non rifarsi a determinate origini, ci si divideva, si sapeva cioè da che parte si stava (1). Tra le componenti più vive del mondo universitario questo richiamo era assai forte, e poche volte significava puro richiamo esterno, di copertura. Lo si faceva sempre in nome di un diritto civile da recuperare, oppure di una cultura che non si voleva calpestata da insidie di vario genere. Per lo più chi ci parlava della Resistenza — già nelle scuole medie — lo faceva per dei contenuti morali, educativi altissimi, per una libertà ancora non del tutto realizzata e che pure la costituzione garantiva, e continua a garantire. La Resistenza costituiva parte viva del dibattito civile, non però oggetto di ricerche erudite, ma nella testimonianza di coloro che

l'avevano vissuta (entro i quali molti di noi hanno eletto i loro maestri), nella volontà di rifarsi ad essa per continuarla nella costruzione del paese, nella capacità di ritrovare fonti di azione morale e civile, la Resistenza, gli anni eroici di lotta, costituiva punto di riferimento sicuro, costituiva possibilità di mobilitazione generale del paese (2), costituiva possibilità di risveglio dal torpore di sempre. I riferimenti non mancano, basti pensare al caldo luglio del 1960.

Man mano che molte parole, fatti, molti canti prodotti dalla Resistenza sono diventati «epidermico» patrimonio di tutti, oggetto di consumo (pensate alle canzoni di protesta) anche la Resistenza ha perso molto del carattere immediatamente discriminante, che aveva per chi vi aveva aderito o vi si riferiva in base a un chiaro disegno di scelte ideali.

Parrebbe, sotto molti aspetti, che, per molti di noi studenti, il «rifiuto» della attuale società, il rifiuto incondizionato del sistema porti con sé in blocco una lontananza sempre più amara, sempre più espressione di indifferenza, da tutto quanto la Resistenza ha espresso. La generazione nata dopo il '45 non si riconosce più, secondo molti, nella lotta che tanti nostri genitori hanno condotto.

Motivi che spiegano questo stato di cose si possono facilmente individuare in tre aspetti, abbastanza ovvii.

La Resistenza non è continuata (3) una volta fatta la costituzione; le speranze degli anni di lotta nelle montagne, nelle città, nelle borgate, sono andate in gran parte perdute. Il vecchio costume fascista non è del tutto scomparso; la dura e meno eroica esperienza della ricostruzione non ha saputo essere sorretta da una identica tensione, da una decisa volontà di costruire a misura dell'uomo. Al di là delle celebrazioni ufficiali, in secondo luogo, non abbiamo avuto né una scuola (nella sua globalità) né un costume civile che ci facessero partecipi dei valori della Resistenza; dove cioè si potesse avere un criterio, un orientamento per scelte che non fossero totalmente condizionate dalla dimenticata ideologia del successo, della efficienza, della ignoranza dell'uomo attraverso la artificiosità dei bisogni.

Infine molti dei nostri professori e famigliari la Resistenza l'hanno tirata fuori solo come richiamo moralistico: di fronte alle questioni di oggi, invocavano ed invocano giustizia di giudizio, in base all'aver avuto il coraggio di combattere per la libertà. Ci troviamo di fronte a delle persone che la loro esperienza l'hanno messa in frigorifero: non hanno continuato a mettere in circolazione idee, valori: in sostanza quarantenni, sessantenni, che sono diven-

Giovanni Benzioni

(continua a pag. 2)

● Dopo lunghe schermaglie, è stata scelta Parigi come sede dei pre-negoziati sul Vietnam. Gli incontri, per ora, saranno solo fra rappresentanti degli Stati Uniti e del Nord Vietnam. Intanto cresce l'attività militare, soprattutto intorno a Saigon. Molta gente è uccisa per migliorare la posizione — nelle trattative — dell'una o dell'altra parte.



(continua da pagina 1)

tati estranei a se stessi, alla loro stessa scelta di libertà e speranza (4).

Tutto questo, a mio avviso, richiede un ripensamento ed una saldatura con la storia, con le eredità che comunque non possiamo rifiutare.

Nel M.S. si possono individuare molti elementi che continuano il senso profondo del moto resistenziale (5): ne elenco qualcuno.

La richiesta di partecipazione, di effettiva partecipazione alle decisioni che coinvolgono la nostra dignità di uomini, è un riaffermare la priorità della coscienza sulle cose che si impongono. Porta ad un chiedersi il perché delle cose, il perché delle istituzioni: contiene perciò la messa in crisi di ciò che non serve, non esprime, non è garanzia di crescita, e contiene pure la volontà inventiva che non teme né le novità, né i movimenti bui. Mi pare che una stessa volontà di partecipazione sappia oggi individuare i segni del deterioramento presente nell'università, in molti aspetti della società, come ieri sapeva vedere, nella violenza elevata a sistema, la totale dannazione dell'uomo. La individuazione sempre più precisa di obiettivi comuni, è l'unico criterio di crescita civile che oggi possiamo realizzare (6).

Un secondo aspetto, connesso col precedente, è quello dello svecchiamento della burocrazia e soprattutto quello di un recupero antiburocratico delle forme di partecipazione. Mi sembra una indicazione emersa con particolare vigore nel M.S. e largamente condivisa da molti. Nei partiti, nei sindacati, nelle università (intese come corpi intermedi) negli enti locali è necessaria un'opera di ritorno, è necessaria una rinnovata tensione civile. Questo, sia pure con obiettivi e forme di saldatura poco corrette, ha tentato di dire il movimento studentesco in questo anno di intense agitazioni. Poco consolante è stata la rigidità di risposta, di atteggiamento che hanno dimostrato parecchi canali di partecipazione, in posizione di tradimento rispetto le loro origini resistenziali.

Infine il discorso sulla scuola, innanzitutto come netta impostazione del diritto allo studio, visto non più in termini assistenziali, ma in una dimensione che ridà dignità allo studente, e che rappresenta una chiara prosecuzione di un fondamentale dettato costituzionale. Ma connesso con questo una richiesta di scuola nuova, nei contenuti e nei metodi, con un nuovo e più esplicito rapporto con la società che può essere la nuova forma e più estesa forma per un sostanziale rinnovamento del paese. Sulla scuola e per la scuola oggi significano i discorsi che esprimono idee e tensioni profonde: la scuola cioè come nuovo ed ultimo (decisivo) ponte di una battaglia che risulta sempre a salvezza e promozione dell'uomo (7).

Sono questi alcuni obiettivi che se portati avanti con chiarezza, e non in base a delle semplici (e alla lontana, vuote) parole d'ordine, possono rappresentare una continuazione ed un rinverimento dello spirito della Re-

sistenza. Di più, se coscienti di una necessaria continuità con un passato che ci appartiene, perché se non altro siamo una generazione che sta usufruendo di alcune conquiste fondamentali, fatte allora anche per noi, ci resta l'opportunità di trarre una lezione anche per il presente: possono essere riferimenti di comportamento utili per larga parte delle forze del dissenso. A questo punto ritorna il discorso sulla fuga in avanti degli illuministi, di coloro cioè che non accettano di passare attraverso una considerazione della situazione italiana, e delle radici su cui essa affonda, per poter formulare un discorso di rinnovamento, in termini realmente di alternativa.

Da un certo fallimento, perché si sono vanificate, delle tensioni resistenziali, possiamo trarre alcuni criteri base per una riconquista di un nuovo tessuto civile.

In primo luogo che la mobilitazione delle masse — nel nostro caso delle «masse studentesche» — perché dia frutti, contribuisca a mutare le cose, deve avvenire su obiettivi sentiti. Ma come que-

sti «obiettivi sentiti» non mancano (e in ben diversa misura) durante la lotta resistenziale, è necessario che accanto alla preoccupazione di mobilitare sempre un maggior numero di persone, vi sia la capacità di maturare, di porre in circolazione idee, di iniziare il difficile cammino della costruzione.

Ciò esige un momento critico continuo e presente anche nella intensità assolutizzante della lotta, dell'azione, proprio perché è in nome di un perenne autocontrollo critico del proprio agire che può nascere la fiducia nella promozione umana.

Ciò significa anche che la esaltazione che si ha nei periodi eroici (per noi sono stati tanti incontri non troppo amichevoli con la polizia), risulta irrisoria ed allusoria quando manchi la forza delle idee che superano e sostanziano gli slogan.

Un secondo aspetto è quello della tensione alla globalità dei problemi e delle implicanze e connessioni che vi sono tra i diversi aspetti della realtà: tensione alla globalità che nella Resistenza si sostanzio nella richiesta di libertà, di pace (8) e che oggi nei tentativi di contestazione globale, egualmente tende a polarizzarsi attorno a delle «parole manifesto». Ciò ha un valore indubbio perché è una risposta adeguata ad una situazione insostenibile, tuttavia fallisce nel poco o nulla quando nella tensione alla globalità non vi sono criteri — il meno schematici e il più problematici possibili — che esprimono lo sforzo di ritesse una trama assai complessa di rapporti quale la nostra vita sociale domanda.

Un terzo aspetto riguarda la strategia di unità, che deve animare i movimenti che segnano il passo della storia. Strategia di unità non però come dato acriticamente assunto, ma come volontà continua di mediazione e composizione (ed è questo il duro e l'esaltante del vivere democratico) al raggiungimento di obiettivi scoperti, voluti, comuni. Di qui la necessaria fiducia nel lavoro comune, ma di qui anche l'indispensabile supporto critico-culturale di coerente proposta che nasce da una adesione ad un certo tipo di disegno dell'uomo.

Ultimo aspetto, che mi pare debba essere conseguenza degli altri tre, è quello che nasce dalla preoccupazione di raggiungere risultati che siano nel segno di una maggiore libertà e di un possibile riferimento per tutti: la Resistenza ha dato la costituzione come espressione viva di un paese che sa trovarsi e darsi ordinamenti liberanti; la facile polemica contro ogni capacità trasformante della legge, non può prescindere da così grandi conquiste e anzi deve essere tesa ad un assetto legislativo che sia espressione dei punti nodali individuati per un nuovo e più liberante sviluppo del paese.

Sono temi grandi e che hanno aspetti pratici ed ideali di notevole portata: continuarli nello spirito della Resistenza vuol dire allora ritrovare una memoria che dà una più penetrante lettura dei nostri, totalmente nuovi e angosciosi problemi.

G.B.

RIFLESSIONI

Madre di Cristo e Madre nostra

Siamo tanto grati al Vaticano II anche per questo: per il capitolo VIII della Costituzione su la Chiesa: «Della Beata Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa». E non solo per il suo contenuto. Forse si parlerà ancora della discussione sorta durante il Concilio sulla più opportuna «collocazione» di quanto la Chiesa crede della Beata Vergine, ma certamente la soluzione di fatto adottata consente a noi oggi di parlare della Madonna quasi con più convinzione, a me sembra con più gioia.

Proprio mentre si espone la dottrina su la Chiesa, segno della salvezza nel mondo, è tanto bene situata la comprensione sia della funzione della Beata Vergine nel mistero stesso della Incarnazione e di conseguenza dei nostri doveri di redenti verso di lei, Madre di Dio, Madre di Cristo e madre degli uomini (cfr. Lumen Gentium, 54).

Se a noi è dato comprendere le grandi linee della economia della salvezza, avvertiamo chiaramente che Maria ha un posto ben preciso in quella storia perché del tutto particolare è il suo rapporto con Gesù: Maria è la madre del Redentore. In lei ha compiuto per così dire il tempo dell'attesa «quando il Figlio di Dio da lei assume la natura umana per liberare con i misteri della sua carne l'uomo dal peccato» (LG. n. 55).

«La Beata Vergine proprio per la sua maternità divina e per le sue singolari grazie e funzioni è intimamente congiunta con la Chiesa; è figura della Chiesa, nell'ordine della fede, della carità e della unione perfetta con Cristo» (ib. n. 63).

Ecco perché la Chiesa guarda a Maria: «per la sua fede e ubbidienza generò sulla terra lo stesso Figlio del Padre... credendo senza esitazione al messaggio di Dio. Diede alla luce il Figlio, che Dio ha posto quale primogenito tra i molti fratelli, cioè tra i fedeli» (ib.).

Maria si donò come serva al Signore con libera fede e

ubbidienza per servire il mistero della Redenzione. Maria è beata della beatitudine di chi si affida alla fede, di chi nel silenzio ascolta e custodisce la parola di Dio, di chi avanza «nella condizione pellegrinante» della fede fino a compiere l'offerta del suo Figlio nella immolazione della morte. Maria credette. Visse sempre vicina a Gesù, lo seguì nella sua vita e a lui donò tutto. Gesù è il mistero dell'amore di Dio ed anche Maria non poté comprendere. La fede di Lei è sempre nuova, sempre più forte, nello stupore delle parole e dell'azione del Figlio di Dio. Vede Gesù crescere e lo sente come allontanarsi, come distaccarsi da lei che lo ha generato e lo accetta senza smarrirsi, ma credendo con forza, senza esitazioni, perché così si compie la volontà di Dio. Ritrovandosi unita a lui, nella fede. Fino alla morte. Fino alla gloria.

Ripensando alla Beata Vergine con umile attenzione alla parola di Dio, ci scopriamo vicini a lei, perché il nostro cammino di credenti la Vergine lo ha indicato alla Chiesa e percorso per prima: Maria «chiama i credenti al Figlio suo, al sacrificio ed all'amore del Padre» (LG. numero 65).

Il mese di Maggio è sempre il mese privilegiato dei grandi misteri cristiani: il mese del ricordo della Pasqua, della Ascensione, della preparazione alla Pentecoste. E nella pietà semplice del popolo di Dio è dedicato alla contemplazione della Beata Vergine. E' forse una intuizione o una capacità di cogliere la profonda verità cristiana su cui abbiamo riflettuto: sembra di poter dire che nella Beata Vergine si comprende il significato vivo del Mistero Pasquale, dell'azione dello Spirito Santo, nei suoi frutti, nelle sue richieste. Anche per questo Maria ci è madre, ci aiuta a vivere nella Chiesa con umiltà consapevole e generosa di figli che credono e amano.

Camillo Pezzuoli

NOTE

(1) Mi riferisco a quei gruppi e quelle persone e categorie che «non avevano dimenticato» che l'Italia era uscita da una lotta di liberazione e non condividevano perciò la grande assenza (colorata di paure) dei più dai temi di vero impegno civile.

(2) La Resistenza, che è stato fatto di popolo, ha avuto un riflusso notevole nel dopoguerra per cui intere masse (soprattutto del sud) che non avevano partecipato in modo continuato e diretto alla sollevazione di Liberazione, sono divenute elemento frenante assieme a tante altre categorie paghe della riconquistata libertà e non aliene dall'accettare l'idea di uno stato liberale (alla Giotiti).

(3) Il tema della continuazione o no della Resistenza, impone un interessante riesame degli ultimi vent'anni e delle realizzazioni sociali che si sono attuate, e di quelle che sono state rifiutate o semplicemente «non viste» (come, a nostro avviso, larga parte del problema dei contenuti dell'insegnamento scolastico).

(4) Tuttavia questo non giustifica affatto molti giovani che paghi della loro ignoranza, ignorano o disprezzano i sacrifici che nel 43-45 (se non molto tempo prima) hanno compiuto i nostri genitori; a loro si può dire con B. BRECHT: «Voi che sarete emersi dai gorghi / dove fummo travolti / pensate / quando parlate delle nostre debolezze / anche ai tempi bui / cui voi siete scampati» (da «a coloro che verranno» [1938] in Poesie e canzoni, Torino 1959, p. 219).

(5) Non vorrei che si equivocasse: tutto lo scritto non si pone su un rapporto di concatenazione necessaria, bensì su un piano di necessità di riferimento ideale, «profondo».

(6) Tanto più che dal '45 ad oggi per l'intervento della scienza e della tecnica (a livello di mentalità accettata e di possibilità di nuovi, più sottili e pericolosi rapporti) è qualitativamente mutato il senso delle cose, e la sostanza delle parole. Perciò l'individuazione degli obiettivi è ancora più difficile, quando il salto storico passa inosservato o quasi.

(7) L'essersi finalmente posti in termini di contenuti educativi il problema della scuola è segno, a mio avviso, di una individuazione sostanzialmente nuova del problema della scuola rispetto al tipo di discussioni che si sono avute alla costituzione, dove (ed è giustificabile) il problema principale era quello dell'accesso alla scuola.

(8) Invito tutti a rileggere le lettere di condannati a morte della Resistenza italiana (ora anche edizione economica), Milano 1968, perché fanno capire le diverse reazioni di fronte alla morte e la sostanziale identità di aspirazione di un mondo nuovo, umano.

Marcuse e Freud

Psicoanalisi della Bibbia, tradotto di questi tempi in italiano, è solo un buon tentativo in questo senso (3).

Il punto di distacco fondamentale tra il racconto dell'Orda e i miti primitivi connessi e la Bibbia esiste in questo fondamentalissimo punto: mentre nel racconto e nei miti c'è al principio questa dominante figura di Padre Originario, che è sempre un uomo, al principio per la Bibbia c'è Dio.

Adamo a sua volta non ha nulla del Padre originario, e le sue sventure e venture vengono da Dio, non dai figli. Un fratricidio, non un parricidio sta all'inizio: quello di Caino su Abele. In Abramo poi, il vero padre di Israele, il discorso dell'Orda appare singolarmente capovolto. La sua figliolanza, numerosa come i grani di sabbia del deserto, è una benedizione del Signore e come tale egli la accetta. I figli a loro volta non si propongono che di continuare l'opera e la fede del pro-genitore; manca la componente - parricidio, del tutto, manca di conseguenza la componente-rimorso come molla nel formarsi della civiltà. Neppure nelle storie di Mosè, che fu come il secondo padre per il suo popolo e alla cui figura Freud fu singolarmente legato, c'è traccia delle tradizioni sull'Orda e del Parricidio originario (4).

Di particolare interesse mi sembrano invece alcune considerazioni di Marcuse sul Cristianesimo (E.C., 94).

Rifacendosi a Nygren, un saggista protestante autore di un libro celebre: «Agape and Eros» e allo psicoanalista Erich Fromm, Marcuse vede nel Cristianesimo la religione del Figlio, che avrebbe avuto una funzione sostanzialmente liberatrice nei confronti della Legge. In altri ter-

parte dei suoi discepoli, la negazione della liberazione della carne, la rivincita sul Redentore.

Agisce purtroppo in queste considerazioni il medesimo schematismo degli «Zwei Prinzipien»: Eros e Thanatos, il medesimo dire e non dimostrare che è uno dei limiti più vistosi di tutto Marcuse, di quello di «Eros e civiltà» in particolare.

Perdita e recupero dell'organico

Per Marcuse, la repressione non è pura negazione. E' negazione per, negazione finalizzata.

L'organizzazione sociale che ha per base il dominio ha anche una sua morale, una sua ideologia: è quella che Marcuse chiama del «principio di prestazione» o «principio della performance». Secondo questo ethos, l'uomo è chiamato a superarsi di continuo, in uno sforzo di auto-trasendimento che lo porta ai limiti delle proprie possibilità. Un tale sforzo richiede per sé tutto l'uomo, «socializza» quegli istinti dell'uomo che meno sarebbero «socializzabili».

Marcuse concepisce il bambino e il primitivo come dei «perversi poliformi» cioè come esseri che, potenzialmente, dal punto di vista della società adulta e civile, avrebbero tutte le perversioni. La valorizzazione freudiana delle zone erogene non genitali,

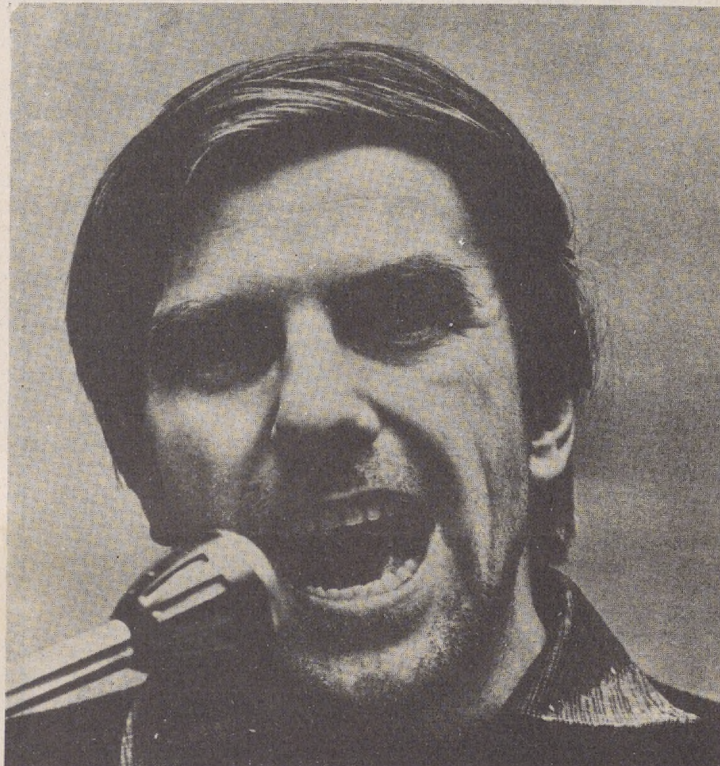
Questa de-sessualizzazione del corpo ha come termine ultimo la riduzione di sessualità a genitalità. La sola funzione procreativa viene veramente rispettata socialmente della complessità sessuale originaria e, corrispondentemente, una sola zona: quella genitale viene considerata ancora zona erogena.

La progressiva riduzione della sessualità, la perdita quasi assoluta del corpo come fonte di piacere è connessa ad un altro, importan-

anche se non nuovissima, la parte propositiva appare singolarmente misera.

Appare sostanzialmente come un invito a recuperare la «dimensione estetica» della esistenza, concepita, sulla scorta della filosofia tedesca da Schiller a Heidegger, come quella che coniuga sensibilità e intelletto.

Si tratta di comprendere di nuovo il discorso mitico, di imitare, nella loro spontaneità da leggenda, gli dei scin-



te aspetto della vita; la fatica, il lavoro nel suo aspetto penoso e costrittivo. Anzi, il rapporto tra la riduzione esercitata sull'uomo dalla fatica e la de-sessualizzazione del corpo non è di mera connessione, ma di causa ed effetto. Pertanto, un recupero del carattere «organico» della vita del corpo e della sessualità deve mettere capo preliminarmente ad una liberazione dell'uomo dalla fatica.

Homo ludens

La proposta di liberazione dell'uomo, nel Marcuse di «Eros e civiltà», è ben poca cosa.

Di fronte alla parte critica, che a tratti sembra valida,

tillanti: Orfeo, Narciso, Dionysos...

Si tratta di liberarsi dal lavoro. L'escatologia marxista, che parla di «regno dei fini» o «regno della libertà» nell'era post-rivoluzionaria, il secolarizzato «Reich des Gottes» proposto da tanta parte della nostra cultura neo-illuminista si trovano ripresi da questi discorsi di Marcuse.

Ma egli non parla, a differenza di Marx, di liberazione nel lavoro, bensì di liberazione dal lavoro. Questo affrancamento dell'uomo dal lavoro, questa liberazione dall'alienazione produttivistica sarebbe reso possibile dalla automazione generalizzata. Secondo l'antico detto, che la medesima mano che ferisce risana, quella medesima tecnologia che ha provocato la imbecillità e la robotizzazione di tanti uomini, ha in serbo la salvezza. L'ha in forma ludica, di gioco. L'uomo liberato costruirà, con la medesima spontaneità del fanciullo di Eraclito, castelli di sabbia sulla riva del mare, senza preoccuparsi del loro destino (5). Sarà educato con l'arte, come Read e altri propongono. Sarà l'Homo ludens di Huizinga, il mito di tanta cultura tardo-borghese e decadente.

Qui il beato anti-storicismo marcusiano, qui la sua mitologia dell'uomo moderno che, come il Dio della tradizione



mini, il Cristianesimo sarebbe stato: «rovesciamento della legge (che è dominio) da parte di Agape (che è Eros)». Il Messia assume in questa pagina la caratteristica di un liberatore della carne, di un resuscitatore di tutto l'uomo.

Tuttavia, i successivi sviluppi del Cristianesimo avrebbero compresso, fin dalla comunità primitiva, questo splendido germe di rinnovamento. Anzi, «la divinizzazione del Figlio a fianco del Padre, significherebbe un tradimento del suo messaggio da

spinge Marcuse a parlare di sessualità totale, organica.

La sessualità organica del bambino e del primitivo andrebbero perdute nel mondo dell'adulto e dell'uomo civile. La società, secondo Marcuse, eserciterebbe una funzione via via riduttrice nella sessualità umana, gravando di terribili tabù le forme «inferiori», infantili di sessualità. Ciò sarebbe reso necessario dalla nuova destinazione del corpo adulto; il lavoro, che fa diventare il corpo strumento socialmente utile.

Nell'attentato al leader del Movimento Studentesco tedesco, Rudi Dutschke, si può sintetizzare una più profonda e complicata frattura tra gli intellettuali e la maggior parte della popolazione, e cioè tra una punta estrema del discorso culturale rivoluzionario, e una massa conformista «educata» dalle edizioni Springer, simbolo dell'anticomunismo della opulenta Germania, dalle sfumature naziste per nulla cancellate.

Da quanto siamo venuti dicendo, sia pure per brevissimi accenni, dovrebbe essere chiaro che l'uomo per Marcuse, come per Freud, non è animale naturalmente «politico» o sociale.

Anzi, l'originaria ricchezza di pulsioni istintuali fa dell'uomo un animale ben poco adatto alla vita in società. Qui Marcuse si accoda a quella schiera che ha ipotizzato per le origini una sorta di «bellum omnium contra omnes» e ha visto nella successiva società una sorta di compromesso.

L'Orda primitiva

«Questo è il tempo degli assassini», esclama Rimbaud poeta veggente (1). Conosciamo la sentenza appassionata di Nietzsche sulla morte di Dio, conosciamo il verbo della morte dell'uomo. Per Marcuse invece, ancora una volta con Freud, il «tempo degli assassini» è il principio.

Per spiegare l'origine della società, Marcuse ricorre ad un racconto il cui vero contesto di lettura è quello mitico. Si tratta del mito dell'Orda originaria (2). Ci sarebbe stato un Padre Originario, che avrebbe posseduto in principio tutte le terre, la roba, le donne e avrebbe esercitato un dominio assoluto sui figli.

Questi, collegati tra di loro, avrebbero mosso guerra al Padre Primordiale a cagione forse delle donne e lo avrebbero ucciso, riorganizzando poi la convivenza ancora su basi «patriarcali» e interiorizzando quel primo rimorso fino a trasformarlo nella tensione prima alle Leggi e alla Moralità. Lo stesso Padre Primordiale, dopo alcun tempo dalla sua uccisione, sarebbe stato «riabilitato» e anzi adorato in forma di «totem», dando origine alla religione. Il mito dell'Orda Primitiva, pur con la tendenza fabulistica della cultura tedesca, serve ad esprimere bene «il grande episodio traumatico dello sviluppo dell'uomo» (E.C., pag. 48): la sostituzione del principio della realtà al principio del piacere, il passaggio dalla vita primitiva, tutta senso e fantasia, alle istituzioni civili e alla moralità.

L'Orda e la Bibbia

Il mito dell'Orda primitiva è vivo presso tutti i popoli, mentre, per quanto riguarda il distacco dalla casa del padre e una certa sua «uccisione», anche la vita dell'individuo ne mantiene certe attenuatissime tracce.

Viceversa i racconti sull'origine della Bibbia, rispetto ai miti degli altri popoli di un parricidio originario, rappresentano una decantazione e, quasi, un rovesciamento.

Manca a tutt'oggi un'applicazione sistematica della Psicoanalisi e delle sue categorie alla Bibbia. Quel T. REIK:

Alla ricerca di

Premessa

E' certamente confortante il rinnovato interesse per gli studi teologici in più larghi strati della Chiesa italiana e, soprattutto, l'impegno di maturazione che, in merito, si è fatto più autentico nei gruppi già sensibili al discorso teologico, quali la FUCI.

Riflettendo, però, come dall'interno, su questa esperienza è facile avvertire certe tensioni, rilevare alcune perplessità che sembrano rendere lo sforzo in atto quanto mai problematico e rischioso.

Senza dubbio, dopo il Concilio, ci sono stati e ci sono dei «riflussi» e delle «remore» tendenti a risuscitare schemi respinti dai Documenti del Vaticano II (1). Non si può tuttavia, d'altra parte, negare che un certo, così detto, «spirito conciliare» abbia affrontato problemi molto gravi senza adeguata preparazione, facendo della ricerca teologica una palestra di «giornalismo» e scambiando opinioni di teologi con «nuove» verità di fede.

C'è, anche in campo teologico, la lettera che uccide lo spirito; ma ci può essere perfino uno spirito che contraddice la lettera e quindi la dinamica interiore che nella lettera ha trovato una sua espressione.

Il magistero di Paolo VI, in merito, rivela, al di là delle occasioni e della spontaneità del dialogo, una particolare attenzione, illuminata e feconda, alla teologia e insieme ansia, preoccupazione sofferta, tensione sempre vigile (2).

Documenti episcopali di diverse nazioni hanno, con più o meno ampiezza, affrontato lo stesso tema (3).

«Una teologia» in crisi

Pare evidente, da costatazioni molteplici, che dopo il Concilio in campo teologico sia venuta affiorando una certa situazione di problematicità. Anzi, da alcuni si afferma che un movimento «eretico» così vasto e profondo all'indomani di un Concilio non si era mai registrata, «perché rischia di distruggere completamente la fede» (4).

Certo, in proposito, è assai arduo dare un giudizio. E ci pare doveroso precisare due cose.

a) Non è lecito dare un giudizio su la situazione della teologia del dopo-concilio documentandosi su la stampa di informazione generica, spesso incapace di capire i termini stessi di un discorso qualificato, spessissimo prevenuta e in cerca di un sensazionale che, in concreto, per la teologia poi risulta assai marginale.

b) E' molto facile che, oggi, dopo un'acquiescenza plurisecolare ogni «movimento» dia l'impressione di un «terremoto». L'interesse della ricerca teologica per il passato forse si è fatto troppo sordo a problemi gravi del tem-

po: oggi, dopo un risveglio provvidenziale, non riesce sempre agevole distinguere i rumori delle «mode teologiche» da autentiche voci di «recupero teologico».

In questo contesto si pone perciò legittimamente una domanda: la crisi del discorso teologico non è, prima o accanto al travaglio di una formulazione della dottrina che sia «più confacente alla maturità degli studi moderni» (5), anche un travaglio metodologico? E', cioè, in crisi la teologia oppure un certo modo di fare teologia? Ed è teologia «nuova» soltanto quella dei problemifrontiera o c'è anche «un modo nuovo» di affrontare problemi di sempre?

Diceva Paolo VI al Congresso internazionale di teologia (Roma, 1 ottobre 1966): «Il Concilio invita i teologi a sviluppare una teologia che sia e pastorale e scientifica; che conservi uno stretto rapporto con le sorgenti della patristica e della liturgia e

ra, di approfondire il concetto stesso di teologia, per evitare di intenderla come «metafisica sacra», «ontologia atemporale» o semplice «scienza delle conclusioni» e senza, d'altro canto, identificarla con un certo «empirismo evangelico o pastorale» (M.-D. Chenu).

Tutto questo perché all'interno delle nostre comunità di FUCI il discorso teologico sia aiutato e, dalla riflessione di tutti e dalla esperienza del «credere assieme», diventi maturo.

Perché è proprio alla maturità che bisogna responsabilmente mirare: sono in giuoco realtà estremamente serie che richiedono «una risvegliata coscienza cattolica» (8).

E' noto a tutti che la teologia, dopo un faticoso travaglio di mediazioni culturali, ebbe nel XIII secolo la sua più sistematica formulazione, incontrandosi con la filosofia di Aristotele e organizzandosi in «scienza» secon-



soprattutto con le fonti bibliche; che rispetti l'autorità della Chiesa e specialmente del Vicario di Cristo; che sia in contatto con l'umanità così come è inserita nella storia e nella attualità concreta» (6). Evidentemente il Concilio non ha inteso determinare un metodo né definire la teologia come sapere organizzato. Tuttavia evidenziando certe realtà (es. Parola di Dio, mistero della Chiesa, profetismo del Popolo di Dio, Chiesa-mondo, escatologia, ecc.) ha obbligato il teologo a ripensare il significato e le leggi del proprio lavoro (7).

A questo punto sarebbe interessante cominciare ad esaminare le tensioni e le prospettive «nuove» del dialogo teologico. Prima però ci pare opportuno avviare un discorso più a monte che ci consenta, in qualche manie-

do il concetto proprio di quella filosofia.

E da allora quella particolare concezione di «scienza» è rimasta sostanzialmente dominatrice nel campo teologico.

Non è qui il caso di addentrarci in ulteriori ricerche in sede teoretica o storica per rilevare i meriti o le carenze del fatto (9). Ci preme però, per articolare un discorso, sottolineare alcuni rischi che, di fatto, tale impostazione non ha saputo né sempre né del tutto evitare.

a) Il «logicismo» della ricerca ha non di rado portato ad emarginare nel discorso teologico il valore «salvifico» che è proprio, intrinseco, essenziale alla comunicazione del messaggio rivelato (rischio razionalista).

b) La «scientificità» ha spesso portato ad una visione «distaccata», «neutrale» del mistero di Dio, mirando a raggiungere così il concetto di Dio e non il contatto con la realtà della rappresentazione, con l'evento che salva (rischio nominalista).

c) La «coerenza interna» della formulazione ha provocato in alcuni la soddisfazione intellettuale e psicologica per la costruzione medesima, nella certezza di aver «finalmente» il Trascendente a

ebraica, impasta il suo Golem (6).

Egli si fa guida, capo spirituale di quei giovani che — si chiamino «beats» od «hippies» — rifiutano la stretta rude della realtà ed evadono «fuori», ai margini.

Il rifiuto della logica competitiva della civiltà di oggi li spinge ad un nuovo primitivismo.

Marcuse e le altre psicanalisi

Un'altra proposta, parallela a quella di Marcuse, che tende ad evidenziare le implicazioni sociali e tout-court rivoluzionarie di Freud, è quella di W. Reich.

Dell'autore della «Teoria dell'orgasmo» e di «Rivoluzione sessuale», in «Eros e civiltà» si parla con rispetto e considerazione. Di Reich, si bollano però come «eccentriche» le fantasie cosmiche dell'ultimo periodo.

Un altro compagno di viaggio di Marcuse, è N.O. Brown. Egli è autore di un libro: «La vita contro la morte», in cui è una critica alla società moderna e della sua scienza. Brown (op. cit., pag. 306, trad. italiana) accetta il terribile aforisma di Ferenczi: «La pura intelligenza è dunque un risultato del morire, o almeno del diventare mortalmente insensibili, ed è quindi in linea di principio folia».

Brown però, a differenza di Marcuse, è rivolto a mostrare le implicazioni non solo etiche, ma anche religiose della nozione freudiana di liberazione. Nell'ultima parte del suo splendido saggio, Brown disegna un'escatologia della carne liberata, che accosta al senso biblico della Resurrezione.

Il discorso di Brown, come quello di Marcuse, conquista i giovani. In una recente intervista all'«Espresso», Marcuse concludeva proprio rilevando la fame di bellezza e di contemplazione dei giovani.

I giovani «beats» o «hippies» affrettano la liberazione. Realizzano già quella «cultura sessuale» (EC) che è l'autentica proposta di Marcuse.

Per loro, come per Marcuse, la stessa politica, e soprattutto la politica, è Amore.

Pino Goisis

BIBLIOGRAFIA

In generale sulla psicanalisi: C.L. MUSATTI, FREUD, Torino 1959 e R. FINE, Freud, Roma, 1965.

Sul rapporto psicanalisi-società: E. FROMM, The sane society, New York, 1955; MONEY-KYRLE, Psychoanalysis and Politics, New York, 1951 e FEUER, Psychoanalysis and Ethics, Illinois, 1956.

Sulla dimensione estetica in relazione a Freud, che costituisce il tema del presente articolo, abbiamo consultato utilmente E.H. GOMBRICH, Freud e la psicologia dell'arte, Torino, 1967.

Su Hegel-Freud, le pagine di P. RICOEUR, L'interpretazione. Per una valutazione personalistica della psicanalisi; v. I. CARUSO, Psicanalisi per la persona.

NOTE

(1) Su Rimbaud, vedi: H. MILLER, Il tempo degli assassini.

(2) Vedi il riassunto che ne dà F. FORNARI, in Psicanalisi della guerra atomica. Si tratta della prima versione, quella freudiana, di cui Darwin è la fonte.

(3) T. REICH, Psicanalisi della Bibbia, Milano, 1968.

(4) Secondo Freud, come è noto, Mosè sarebbe stato un Egiziano, che avrebbe voluto portare un popolo di schiavi, quello ebreo, a pari altezza dell'Egitto. Il suo monoteismo, conforme a certe ipotesi degli storici dell'epoca, Freud lo faceva derivare dall'insegnamento del re eretico Amenophis IV detto Echnaton, vissuto verso il 1350 a.C.

(5) L'immagine di Eracito viene ripresa da Nietzsche, che ne fa il simbolo del libero «io sono» dell'uomo.

(6) Vedi il bel libro del padre della Cibernetica M. WIENER, God e Golem, Torino, 1967.

"un modo" di far teologia

portata di mano (rischio della mitizzazione).

d) La «connessione strettissima» tra discorso teologico e una filosofia «comune» ha fatto pensare qualche volta ad una teologia assolutamente omogenea, uguale per ogni teologo, identificando il dato rivelato con la mediazione culturale (rischio del monolitismo anche metodologico).

Oggi, cambiato il contesto culturale, questi rischi vengono con maggior chiarezza avvertiti e denunciati e, per superarli, si ricercano indicazioni nuove.

La teologia, anche se a fatica e spesso con intemperanze, si riscopre, si reinterpretata nella sua natura e nel suo ruolo, in quello sforzo di approfondimento e di inte-

tributo fecondo dell'apostolato dei laici, la esperienza della realtà ecclesiale si è fatta più intima, più autentica, più viva e nel Vaticano II ha trovato adeguata espressione. Ha detto Paolo VI: «Dopo il Concilio la Chiesa ha goduto, e sta tuttora godendo, d'un grande e magnifico risveglio, che a Noi piace per primi riconoscere e favorire» (11).

Di ciò qui sottolineiamo un aspetto: la nozione del profetismo, come ufficio proprio del Popolo di Dio. «L'universalità dei fedeli che tengono l'unzione dello Spirito Santo (cfr. 1 Gv. 2, 20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il popolo, quando "dai

Vescovi fino agli ultimi laici" mostra l'universale consenso suo in cose di fede e di morale. E' invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il Popolo di Dio sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente conformandosi accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cfr. 1 Ts. 2, 13), aderisce indefettibilmente alla fede una volta trasmessa ai santi (cfr. Giuda, 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica alla vita» (12). «Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali la meditano in cuor loro (cfr.

Lc. 2, 19 e 51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (13).

C'è così alla radice stessa della Chiesa, nell'atto medesimo della «convocazione» che dà origine al Popolo di Dio, un'azione misteriosa dello Spirito che rende testimonianza di Cristo ai fedeli, che fa conoscere la verità e la garantisce (cfr. 1 Gv. 2, 20-27). E, pertanto, la comunità dei credenti diviene portatrice e strumento vivente della vivente tradizione e il magistero apostolico in seno alla comunità assolve una funzione di guida autentica ed autoritativa e di giudizio della fede secondo la sua concordanza con la parola di Dio.

Questa conoscenza «spirituale» è in tal modo una fedeltà comune e solidale, e per questo indefettibile, della fede nel Popolo di Dio. E' una conoscenza che possiamo chiamare «carisma»: è extrascientifica e prescientifica (14).

Ma come non vedere che proprio questa conoscenza comune della fede porta già in sé il germe e per conseguenza la istanza e la necessità di una riflessione teologica che ne sia sviluppo e maturazione?

Il profetismo, infatti, ha un significato chiaramente escatologico: esso appartiene cioè all'incompiutezza del Popolo di Dio. Quando ci sarà la rivelazione piena dei figli di Dio, la profezia svanirà (cfr. 1 Cor. 13, 8 ss.). E, allora, non è proprio dal profetismo che nasce la tensione verso la chiarezza, verso la maturità della fede, fino alla visione beatifica?

Ci pare doveroso, così, affermare che il discorso teologico parte dalla fede, come risposta a Dio, si muove e vive nella fede, come coscienza riflessa di essa, e tende con dinamismo intrinseco alla pienezza della visione.

Non si potrà, dunque, a nostro avviso parlare di teologia fuori di questo clima: una teologia diversa, «sterilizzata», sarebbe soltanto l'ombra della teologia. Né si potrà dimenticare che questa azione dello Spirito trova il suo luogo privilegiato nella comunità ecclesiale, gerarchicamente differenziata, con carismi e ministeri distinti per la crescita dell'intero organismo.

Il discorso teologico, all'interno dei nostri gruppi, è chiamato a sostanzarsi di fedeltà allo Spirito, di esperienza di fede, di carità, perché questo è il dinamismo caratterizzante la Chiesa intera (15).

Un gruppo FUCI non fa teologia «organizzando» un corso o «ascoltando» lezioni: solo se sa porsi come autentico gruppo ecclesiale potrà porsi come vero gruppo teologico.

2) Il «far teologia» del Concilio.

Abbiamo già accennato che il Concilio non ha messo a punto, ex professo, una metodologia teologica. Tuttavia proprio nel modo conciliare di «teologizzare» si ritrovano indicazioni feconde.

Tralasciando le altre (16), vale la pena di sottolinearne una quanto mai interessante.

Il Vaticano II nella sua ispirazione pastorale si è proposto, in fedeltà alla autentica dottrina, una formulazione della verità «attraverso le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno» (17). In sostanza, si è posto con realismo davanti agli uomini d'oggi, per confortarli e salvarli (18).

E, allora, gli uomini bisognava averli ascoltati e ascoltarsi.

Ecco la grande novità.

«Gli uomini che hanno condotto innanzi questo lavoro appartenevano a quella che si può chiamare la periferia della Chiesa, o il suo corpo, non alla sua testa o al suo centro. Essi erano a contatto con altri uomini, con i movimenti d'idee al di fuori e dentro la Chiesa. Essi avevano parlato con dei protestanti reali, con dei non credenti o degli atei reali. Essi erano in dialogo con i sacerdoti e i laici della base, in osmosi intellettuale con uomini occupati nella pastorale, dai quali avevano molto ricevuto e ai quali si sforzavano di dare l'aiuto della loro teologia» (19).

Non è questa una indicazione fondamentale per far teologia?

Sovente abbiamo corso il rischio di ridurre gli Istituti teologici a «laboratori»; abbiamo offerto delle formulazioni che non avevano nulla da dire all'uomo, al quale pure Dio destina il suo messaggio di salvezza!

E l'esempio del Concilio, confortato dalla iniziativa del Papa che vi chiama i laici, le donne, ecc., ha suscitato la rivoluzione di una mentalità: la teologia si fa ascolto di Dio nel dialogo all'interno della comunità ecclesiale e nel dialogo con il mondo. Il discorso teologico diventa così più attento alla voce di tutta la Chiesa e si rivolge con sensibilità profonda alle voci del mondo, «oggetto della appassionata sua missione evangelizzatrice» (Paolo VI) (20).

Ha scritto giustamente J. J. von Almen che «è sempre per la Chiesa che si è teologo» (21); e la Chiesa «si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (22).

Per questo, nell'articolare il discorso teologico, un gruppo FUCI dovrà porre particolare attenzione al rapporto persona-gruppo, con le essenziali connessioni all'intera problematica della vita e, nello stesso tempo, alle specializzazioni proprie di ciascun indirizzo di studio.

Lorenzo Chiarinelli

(1 - continuu.)



grazione di cui ha dato atto Paolo VI (10).

Forse vale la pena di soffermarci un po' sugli stimoli e i fattori di questo nuovo porsi della coscienza teologica: potranno darci qualche orientamento per capire le tensioni presenti.

Limitiamo la ricerca a due serie di dati: la prima cercherà di evidenziare dati interni alla vita della Chiesa (profetismo-Concilio); la seconda dati presenti nella cultura contemporanea (alcune correnti filosofiche, sotto il profilo metodologico).

Nuovo porsi del discorso: A) nella vita della Chiesa

1) Il profetismo del Popolo di Dio.

Nel 1923 R. Guardini affermava: «Si è iniziato un processo di incalcolabile portata: la Chiesa rinasce nelle anime». E da allora, attraverso una riflessione teologica rinnovata, un movimento liturgico coraggioso e il con-

NOTE

(1) A titolo esemplificativo si può vedere quanto registrano G. ZIZOLA, in ICI 15 ottobre 1966, n. 274, p. 10 e R. LAURENTIN: L'enjeu du Synode - Ed. du Seuil, Paris, 1967, p. 14 ss.

(2) Cfr. il Discorso del 3-4-68 (L'Avvenire d'Italia 4-4-68) e, soprattutto, quello del 25-4-68 (O.R. 26-4-68).

(3) Cfr. per l'Episcopato italiano L'Avvenire d'Italia 21-1-68; per l'Episcopato tedesco O.R. 15-12-67; per l'Episcopato degli Stati Uniti L'Avvenire d'Italia 4-4-68.

(4) B. MONDIN: I teologi della morte di Dio. Boria, Torino, 1968, p. 186. Su questo stesso tema cfr. J. MARRITAIN: Le paysan de la Garonne, dove, tra l'altro, nel denunciare il pericolo del «modernismo» attuale, si definisce quello del tempo di Pio X, al confronto, «un modesto raffreddore di fieno»!

(5) PAOLO VI: Disc. cit. del 3-4-68.

(6) Doc. cath., n. 1480 (1966), col. 1732.

(7) Cfr. Y. CONGAR: Situation et taches presentes de la théologie. Edit. du Cerf, 1967, p. 41 ss.

(8) PAOLO VI: Disc. cit. del 25-4-68.

(9) Cfr. P. TOUILLEUX: Introduction à une théologie critique. P. Lethielleux, 1961, p. 24, note II.

(10) Disc. cit. del 25-4-68.

(11) Disc. cit. del 25-4-68.

(12) Lumen Gentium, n. 12.

(13) Dei Verbum, n. 8.

(14) Cfr. B. VAN LEEUWEN: La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo, in «La Chiesa del Vaticano II», Ed. Vallecchi, Firenze, 1965, p. 465 ss.

(15) Cfr. LUIGI ACCATTO: Dilettito ecclesiale come luogo della carità, in «Ricerca» n. 7 del 15-4-68, p. 5.

(16) Cfr. Y. CONGAR: op. cit., pp. 41-56.

(17) GIOVANNI XXIII: Discorso di apertura del Vaticano II (11 ottobre 1962).

(18) PAOLO VI: Discorso di apertura della seconda sessione del Concilio (29 settembre 1963).

(19) Y. CONGAR: op. cit., p. 45.

(20) Cfr. per quanto concerne la comunità ecclesiale il citato Documento dell'Episcopato degli Stati Uniti: «La Chiesa oggi», dove, tra l'altro, si dice: «In nessun caso la Chiesa ascolta la voce individuale di una persona, in quanto tale, per definire la fede della comunità. Una persona individuale che non riflette lo spirito della Chiesa o non rispetti le sue strutture parla in un modo del quale la comunità non può farsi eco».

Per quanto riguarda l'attenzione alla vita osserva il Congar (op. cit., p. 9) che per il passato si è guardato alla esistenza «privata dei fedeli» e si è lasciato alla porta il loro impegno nel mondo. «Il mondo si fa ogni giorno. E così la Chiesa e così la teologia: anche se esse si costruiscono partendo da un dato che non cambia mai».

(21) Vocabulaire biblique.

(22) Gaudium et Spes, n. 1.

NIGERIA-BIAFRA:

una strage senza senso

ze Housa e Tiv tra gli Ibo. Gli Ibo erano troppo progrediti ed intraprendenti per rimanere passivi e tentarono, prendendo una via sbagliata. Il 5 gennaio 1966 un gruppo di ufficiali Ibo si fece consegnare i poteri dal governo civile. Vi furono vittime tra i non Ibo, specie nel Nord.

Il generale Johnson Aguiyi Ironsi, messo a capo del governo militare, pensò forse di aver salvato la Nigeria. Anzi decretò la soppressione delle regioni in favore di un unico stato. «Gli Ibo avranno così sempre i migliori posti» pensarono gli altri. Ed agirono: nel luglio dello stesso anno vi fu un nuovo colpo militare diretto dai non Ibo. Ironsi fu tragicamente ucciso. Il gen. Gowon, della tribù Tiv, fu messo a capo del nuovo governo. Nello East era governatore militare il col. Odomegwu Ojukwu, nominato da Ironsi. Questi provvide ad assicurare l'ordine nella sua regione. Ma nessuno protesse gli Ibo abitanti fuori.

Trentamila furono massacrati nel settembre-ottobre 1966, un milione e mezzo cercò scampo nei paesi di origine nello East. Fu una strage orribile. Nessuno mosse un dito per proteggere questi disgraziati, né il governo federale, né la polizia. Vi furono atti di coraggio e generosità di europei e di gente di altre tribù: ma pochi. Gli italiani della diga di Kainji furono testimoni di una di tali stragi: centinaia dei loro operai Ibo furono feriti, mutilati, uccisi. Questo accadde davanti alla caserma della polizia di Kainji e i poliziotti stettero a guardare.

Le minoranze Housa e Tiv che si trovavano tra gli Ibo ebbero una trentina di vittime in tafferugli locali, ma furono poi protette e scortate al confine dalla polizia Ibo dell'East. Gli abitanti dell'East riasorbiti nei loro parenti profughi secondo il loro tradizionale spirito di clan. Non furono allora necessari campi di raccolta.

Il mondo parve non accorgersi di questi avvenimenti. La Shell-BP, l'Agip ed altre compagnie minori continuarono indisturbate a pompare petrolio dai pozzi di Port Harcourt. Il col. Ojukwu con la sua capacità e moderazione divenne in breve il leader riconosciuto da tutti gli Ibo e da parecchi delle minoranze dell'East. Abilmente si appoggiò alle decisioni dei Capi locali e delle persone più influenti. L'incontro ad Aburi in Ghana avvenuto il 5-6 gennaio portò ad accordi col governo centrale, che, se fossero stati mantenuti,

avrebbero salvato l'unità e la pace. Non lo furono da parte del governo federale, che mostrò apertamente la sua intenzione di esautorare il col. Ojukwu e di riprendere il controllo effettivo sull'East.

Il 30 maggio '67 Ojukwu, in seguito ad incarico della sua Assemblea Consultativa, proclamò l'indipendenza e l'inizio della Repubblica di Biafra. Era allora uno stato di 14 milioni di abitanti. Le minoranze Ibibio, Efik, Ogoja, ecc. anche se non entusiaste, non si opposero alla nuova repubblica. Il governo federale di Gowon dopo varie minacce, decretò una



● Continua la corsa a tappe delle elezioni primarie in America. Le previsioni per la candidatura democratica alla Casa Bianca restano tuttavia molto incerte. Non è ancora esattamente valutabile, soprattutto, il peso che giocherà l'organizzazione del partito a favore di Humphrey e la contrapposizione, ormai rigida, fra Kennedy e Mc Carthy.

«azione di polizia» che avrebbe dovuto durare due giorni. Iniziò il 6 luglio '67: e fu invece il principio di una guerra.

Guerra di inesperti nei primi tempi, andò facendo sempre più vittime e distruzioni. Vi si immischiarono presto il governo inglese inviando armi, ed esperti militari, e il governo russo che in base ad un accordo culturale stipulato nell'agosto, si affrettò a mandare armi, tecnici militari e Mig: ambedue a Lagos.

Il primo aveva il petrolio da salvare, ma è rimasto nelle mani dei biafrani. Il secondo non ha perso l'occasione di piantarsi nel West Africa con una base a Kano e di toglier di mezzo la gente Ibo, che più evoluta ed indipendente, sarebbe stata la più difficile da sottomettere. Dalla parte di Biafra si manifestarono segrete assistenze di potenze non certo disinteressate.

Il conflitto andò sempre più aggravandosi. Più che ricondurre all'unità una regione secessionista, è sembrato che i federali tendessero a sterminare la gente di Biafra. Le stragi di migliaia di Ibo a

Benin City, a Calabar, ad Asaba, nella provincia di Nsukka ne sono una tragica testimonianza. Furono rastrellati dopo la battaglia, trucidati a sangue freddo e gettati nei fiumi o in fosse comuni. Enti internazionali lo seppero, ma non vollero o non si fecero sentire abbastanza. Cominciarono pure i bombardamenti aerei su Biafra: centri civili, scuole, mercati, una decina di ospedali furono colpiti senza alcuna ragione militare, con centinaia di feriti e di morti. Migliaia di nuovi profughi dalle zone del fronte, affamati e senza medicine. Quelli che restarono nelle province occupate dai federali, si rifugiarono nella boscaglia e nelle campagne lontane dai centri e dalle strade principali. Tagliarono tutte le vie di accesso, scavarono trincee anticarro, ed oggi vivono nel terrore di essere sorpresi dai soldati federali e nella miseria. Il gen. Gowon non ha controllo sui suoi comandanti e soldati. Si ripete in scala maggiore quanto è avvenuto nel Sudan. Le Nazioni Unite vennero ripetutamente richieste di intervenire. Si scusarono dicendo che si tratta di un affare interno della Nigeria. Un genocidio di 12 milioni di persone non è un fatto importante per loro.

Di fronte all'indifferenza interessata o criminale, aumentata pure dalla falsa propaganda della BBC stranamente ossequiente alla politica del governo inglese, sta l'opera chiara e generosa delle Chiese cristiane. Fu la prima volta che il Papa ed il Consiglio Mondiale delle Chiese si occuparono insieme di un fatto umano e politico. Il Papa scrisse ai due Capi di governo nel luglio '67 chiedendo loro di sospendere le ostilità e di trattare. A Natale mandò due Delegati speciali, Mons. Conway e Mons. Rosheu che si resero conto ancor più delle spaventose conseguenze della guerra, e che in Biafra per poco non rimasero vittime di un bombardamento. Seguì l'appello per la pace lanciato il 21 marzo scorso dal Vaticano e dal Consiglio delle Chiese. Il 31 marzo (ultimo termine predetto da Gowon per finire vittoriosamente la guerra) questi lo respinse con asprezza, affermando che i Capi delle Chiese non erano ben informati sulla natura della crisi nigeriana. Ribadì ancora una volta le condizioni per un armistizio: rinuncia all'indipendenza da parte di Biafra e accettazione della nuova costituzione che divide Biafra in tre stati e il resto della Nigeria in altri nove stati. Il col. Ojukwu ha spesso dichiarato di essere pronto a cessare il fuoco, anche entro mezz'ora, e a trattare, ma che l'indipendenza di Biafra non può nemmeno essere discussa.

Quale sarà il futuro? una tragedia umana tra le più gravi, se nessuno interviene per impedirla. Gli Ibo non si arrenderanno: temono e con ragione di venire massacrati e i superstiti di essere ridotti in schiavitù. La disperazione li renderà terribili. Se i federali riusciranno a conquistare le città, non vi troveranno che rovine. Gli Ibo rimarranno nelle foreste e la lotta continuerà per anni. E' necessario che qualcuno intervenga: e tra i primi devono intervenire il governo inglese, le Nazioni dell'Unità Africana, le Nazioni Unite. Occorre smettere di inviare armi alle due parti. Eventualmente si mandino truppe internazionali per assicurare un efficace armistizio. Si facciano elezioni per le minoranze. Si aiutino i governi di Biafra e di Nigeria a trovare collaborazione e fiducia in una larga confederazione.

Ma non si farà nulla se l'opinione mondiale non lo domanderà ai governi e ai responsabili delle Nazioni Unite. I diritti dell'uomo là sono un'ironia. Agli onesti il non lasciarli sommergere dall'odio razziale, dalla politica neo-colonialista, dalle esalazioni del petrolio.

G.R.

Non è frequente agli aeroporti incontrare qualcuno che viene da Biafra. E chi viene di là e lo dice, si vede squadrato con sorpresa diffidenza: «Lei viene da... Da dove viene, ha detto?... Là c'è la guerra: sarà una cosa da poco, le solite tribù, lance, frecce. Oh, lì si metteranno a posto presto. Non è come in Viet Nam...».

Biafra per molti è un «li» e un «là». Per i giornalisti non esiste. Per la radio e la TV ci sono i leones. Nessuno sa che tra Nigeria e Biafra vi è la guerra da dieci mesi, guerra che ha fatto già 150 mila vittime, cacciato via due milioni di profughi, ridotto a deserto province intere. «Ma perché non ne parlano»? Perché vi sono interessi economici e politici che esigono il silenzio, perché nessun partito trarrebbe vantaggio da questa macabra propaganda. Cosa importa poi se dodici milioni di persone sono oggi in pericolo di venir massaccrate dalle soldataglie inferocite? «Speriamo che questi Ibo prima di essere spazzati via, non distruggano le installazioni petrolifere di Port Harcourt, possesso delle beneamate Shell-BP. Oh, sarebbe un danno enorme...».

Al giorno d'oggi i Biafrani (10 milioni di Ibo e 3 milioni di minoranze) non hanno altra scelta: difendersi colle armi o essere sterminati. Perché si sono separati dalla Federation of Nigeria? Perché hanno dichiarato l'indipendenza? Lo hanno fatto perché sono un popolo, una nazione; perché non ce la facevano più a vivere con gli Housa-Fulani del Nord, con gli Yoruba del West. Genti troppo diverse!

Gli inglesi consideravano la Nigeria come il loro capolavoro coloniale: «Che colosso di nazione! Tre volte l'Italia e 50 milioni di abitanti. Che successo! I nigeriani parlano 250 lingue diverse e vivono assieme in una grande nazione. Neanche la religione li divide. Gli otto milioni di cristiani non hanno difficoltà a collaborare coi 30 milioni di musulmani e coi 12 milioni di animisti...».

E c'era pure una buona classe dirigente a prendere in mano lo Stato quando diventò indipendente il primo ottobre 1960.

Illusioni! La Nigeria aveva meno unità dell'Impero Austro-Ungarico. Molti che applaudivano alla Nigeria una e libera in quel giorno, cercavano di far dimenticare quanto avevano lottato per avere stati autonomi confederati. Invece avevano tre Regioni federate, con governo proprio, e un governo e un Parlamento Federale. L'esercito, la marina, i mezzi di trasporto dipendevano dal governo centrale. I musulmani del Nord avevano la maggioranza assoluta e la facevano pesare.

L'East Nigeria, in prevalenza Ibo, e il West degli Yoruba si agitarono, contestarono la validità dei censimenti che davano una straordinaria crescita della popolazione del Nord, boicottarono le elezioni. Ma non giunsero mai ad una sincera intesa. Parecchi politicanti approfittarono del caos e l'aumentarono colla loro corruzione. Vi furono scontri e vittime. Vi erano minoranze Ibo nelle altre regioni e in minor proporzione, minoran-

Gino Giraldi



E' andato perché la Patria lo ha chiamato: come sempre ha risposto con generosità sofferta.

Ci ha lasciato in eredità questo foglio rinnovato. Aspettiamo ancora la sua firma frequente su queste pagine, onde rimandiamo, di molto, il grosso « grazie » dovuto.

Lettera al Movimento Studentesco

Vogliamo offrire un contributo di riflessione in seno al movimento studentesco perché esso sia nel suo sviluppo fedele e coerente alle istanze autentiche che l'hanno mosso.

1. Sintomi di involuzione.

Nella vita più recente del movimento studentesco noi intravediamo sintomi di involuzione dovuti alla difficoltà di liberarci dagli stessi atteggiamenti e dalle stesse tecniche dell'autoritarismo che contestiamo. Ricontriamo una preminenza di slogan e di simboli ad efficacia emotiva sulla ricerca di contenuti culturali e politici. I Consigli sono impegnati nella elaborazione di temi specifici e di lavoro organizzativo, mentre la linea politica generale del movimento viene elaborata altrove e proposta, senza sostanziali alternative, alla ratifica dell'Assemblea. Tuttavia si continua in ogni sede ad affermare, sotto forma appunto di slogan, l'esercizio diretto del potere da parte dell'Assemblea ed il rifiuto di ogni forma di delega, che costituirebbero la vera forza del movimento stesso e lo strumento liberatore dall'autoritarismo accademico.

Secondo noi una dirigenza progressista non deve solo interpretare le esigenze della base (funzione conservatrice della dirigenza). Certo deve proporre contenuti culturali e mete politiche nuove (funzione progressista della dirigenza); tuttavia non si tratterà poi di «imporre», ma di «proporre», non di scegliere ma di mettere l'Assemblea in grado di scegliere tra alternative reali.

Ciò è garanzia di una solida partecipazione della base al movimento, il quale non deve puntare, per una fittizia efficienza politica, sulla irresponsabilità emotiva — indifferentemente strumentalizzabile da destra e da sinistra nell'ambito del sistema — ma su una scelta consapevole degli strumenti di lotta.

Noi contestiamo che una rivoluzione culturale nell'Università e nella società possa essere fatta col cervello di pochi, come vuole lo schema delle vecchie rivoluzioni. La nostra rivoluzione mira invece alla realizzazione di una nuova cultura e di un nuovo assetto politico liberatore dell'uomo.

2. Rivolta al sistema neo-capitalistico.

Questi segni di involuzione frenano l'espansione dell'impegno del movimento e mortificano i motivi che hanno mosso ciascuno di noi. Occorre assumere chiara consapevolezza di questi motivi per riproporci con altrettanta chiarezza le mete e gli strumenti di lotta.

La nostra rivolta vuole esprimere il rifiuto totale del processo di razionalizzazione incatenante del sistema neo-capitalistico, che trova nella struttura, nei contenuti culturali e negli uomini dell'Università, la indispensabile impresa produttrice di quadri dirigenti.

L'industrializzazione e la socializzazione sono le caratteristiche oggi principali della nostra società, ed agiscono su di essa in profondità, sulle sue strutture e sui rapporti interpersonali che in queste si realizzano.

A questi fenomeni sono in gran parte legate le sorti della democrazia, al cui sviluppo certo offrono grandi possibilità ma anche gravi pericoli, pongono cioè grossi problemi, la cui soluzione in senso democratico richiede scelte chiare sul piano ideologico, profonda azione culturale, geniali ed adeguate invenzioni tecnico-scientifiche, volontà precisa di agire sulle strutture.

L'industrializzazione nel nostro paese ha liberato una notevole parte degli uomini dai bisogni elementari. E' questa la condizione prima per un qualunque sviluppo democratico, cioè perché i cittadini siano in grado di rendersi consapevoli e di partecipare a tutti i livelli alla promozione del pubblico bene. Tuttavia, anche per quel che riguarda questo sviluppo economico, è una caratteristica del sistema acuire gravi squilibri territoriali ed approfondire le disuguaglianze tra i ceti sociali, tanto che una parte considerevole della società italiana gode solo di certe manifestazioni esterne di questo sviluppo.

L'organizzazione industriale, sorretta dal sistema «produzione di massa - consumi di massa», va profondamente modificando il rapporto uomo-lavoro, e, nel lavoro, i rapporti interpersonali. Le caratteristiche dei complessi industriali, mirando all'efficienza, per una produzione di massa, sono la razionalizzazione ed una sempre maggiore complessità delle strutture, una sempre maggiore verticalizzazione del potere decisionale nelle mani di pochi tecnocrati ad alto livello. Il lavoratore, relegato nella monotonia della sua particolare specializzazione, senza alcuna consapevolezza dell'insieme in cui il suo lavoro si inserisce, senza alcuna partecipazione, ridotti al minimo i rapporti personali per la forte gerarchizzazione interna, si trova alienato.

Il sistema pone come rimedio la riduzione delle ore di lavoro, perché nel consumo, nel tempo libero, nella vita privata, l'individuo possa ritrovare se stesso, esprimere i propri interessi e valori interiori.

Se da un lato l'aumento del tempo libero offre notevoli possibilità per una crescita culturale, i gravi pericoli insiti nel sistema sono lo iato tra vita sociale e vita privata al posto dell'integrazione, e l'affermarsi di una concezione del lavoro, non integrato al resto della vita personale, ma piuttosto da schiavi o da macchine.

Qui il problema interessa tutto il grosso fenomeno della socializzazione: la società industrializzata moltiplica vertiginosamente i rapporti umani nei grandi organismi di massa; in essi, tuttavia, l'individuo si sente sempre più solo, sempre più disorientato, incapace di rendersi consapevole, di partecipare alle decisioni che riguardano il proprio destino unitamente a quello degli altri, schiacciato dalla burocratizzazione, strumento di piccoli gruppi che pensano e decidono per tutti.

Assistiamo quindi ad uno iato profondo tra gli organismi di massa (sindacati, partiti, etc.) e la base. I rapporti personali sono sempre meno diretti e sempre più mediati dalle strutture. Il problema per una crescita democratica è di evitare l'evasione nella vita privata, nel tempo libero e nei consumi per una espressione

un contributo

slogan

democrazia
diretta

dirigenza

efficienza
politica
e partecipazione

rivoluzione
culturale e teste
d'uovo

coerenza

finché si è in
tempo...

lo smog

l'ora di punta

la democrazia

l'ingranaggio

paradiso
privato

disintegrati
e soli

ne dell'uomo a livello personale, e di trovare la maniera per umanizzare la vita sociale. Certo non si deve rinunciare all'efficienza e alla capacità dei tecnici, ma neppure alla promozione integrale dell'uomo.

D'altro canto la libertà, persa nel lavoro e nella vita sociale, non la si ritrova neppure nella vita privata, ritmata com'è dai grandi mezzi di comunicazione; e neppure nel tempo libero o nella scelta dei consumi, in quanto orientati dalla cultura di massa. Questa da un lato può essere uno strumento formidabile per una promozione culturale di vastissime dimensioni, dall'altro in effetti è strumento indispensabile della civiltà tecnico-industriale per imporre occultamente alcuni modelli di comportamento uniformati, che assicurino alla produzione di massa consumi di massa e infondano i valori della efficienza e della realizzazione di sé attraverso il benessere e la vita privata, che sembrano essere il fondamento di questa civiltà.

3. Scuola e Università: un'industria neo-capitalistica.

La crescita culturale comunque potrebbe essere favorita dalla pressante richiesta, da parte dell'industria, di specializzati, di tecnici, di quadri intermedi, e quindi dalla esigenza di una più vasta diffusione e di un livello più alto dell'istruzione.

L'esplosione scolastica di questi ultimi anni ha posto in crisi le strutture quantitative della scuola a tutti i livelli.

Il potere economico e quello politico mentre sono interessati ad adeguare la scuola alle richieste del ritmo produttivo (sia per quanto riguarda le strutture, sia per quanto riguarda l'accesso di un certo numero di giovani anche delle classi finora escluse) perché la disfunzione si riversa come grave elemento di crisi nello stesso sviluppo economico, si oppongono a sanare l'incoerenza delle strutture, dei metodi e dei contenuti con un autentico sviluppo democratico della società. Riconoscono nella scuola umanistica, autoritaria e classicamente articolata, lo strumento della politica di conservazione della loro egemonia. In altri termini l'accesso di molti alla istruzione è consentito solo al patto che non metta in nessun caso in discussione l'attuale distribuzione del potere.

La verifica di questo discorso per la scuola media si ricava da due grossi fatti incontestabili: 1) la scuola media unificata va naufragando come mezzo di rottura della discriminazione sociale, perché, senza «tempo pieno», non pone in condizioni di parità i ragazzi, continua a bocciare i figli dei poveri. D'altra parte, attuando la riforma dall'alto, il potere politico non si è posto il problema della conversione di mentalità né quello della preparazione professionale degli insegnanti; 2) ogni riforma della scuola media superiore in questi anni è stata volutamente procrastinata: la scuola dei ricchi, a questo livello, oppone maggiore resistenza.

Nell'Università si concentra tutta la pressione della volontà egemonica del potere economico e politico. L'Università tende ad essere concepita come impresa asservita ai bisogni dell'industria e della conservazione politica, sia nell'impostare la ricerca scientifica, sia soprattutto nello sfornare scienziati, tecnici, quadri intermedi pronti ad occupare un posto preciso nel sistema, con il massimo di efficienza, cioè di specializzazione. Ogni attenzione politica, al di là delle competenze tecniche, è considerata a danno di queste ultime e dell'efficienza. Si vuole solo il competente, non un lavoratore capace di intendere il contesto in cui opera e di porre in discussione il ruolo professionale e politico che a priori gli si è assegnato.

La specializzazione, come possesso di nozioni immediatamente utilizzabili, è contro le caratteristiche dello stesso sviluppo tecnologico in atto, il quale richiederebbe invece una formazione polivalente, che dia al lavoratore la possibilità di convertire sempre la propria qualifica tenendo il passo col rapido sviluppo della scienza e della tecnica. Anche in questo senso la specializzazione è ulteriore strumento di condizionamento da parte di chi ha il potere, in quanto priva il lavoratore di ogni autonomia professionale.

Il ruolo professionale imposto dal sistema non va discusso nel contesto della società: ogni esigenza politica dell'individuo, se vi sarà, potrà trovare sfogo nella «vita privata».

Le facoltà scientifiche mortificano ogni istanza politica dei giovani con la qualità e la mole dei piani di studio, i quali sono indifferenti al significato sociale delle professioni.

Le facoltà umanistiche sono ancorate ad una cultura del disimpegno, sulla linea di quella propinata nella scuola media. E' una cultura autoritaria, spersonalizzante, evasiva dal presente, dissociante il pensiero dall'azione, che può lubrificare certi meccanismi razionali senza impegnare a fondo tutta la persona. Non è un dialogo con gli uomini, e soprattutto con gli uomini del proprio tempo, non è uno scontrarsi con i problemi dell'umanità per trovare un modo concreto di partecipare alla loro soluzione. E' una cultura che serve a formare l'habitus interiore all'egoismo, all'individualismo, al verbalismo, all'obbedienza o alla sopraffazione, qualità che integrano al sistema e lo rafforzano.

Oltre ai contenuti culturali, tutta la struttura universitaria punta sulla passività dello studente, sulla sua docilità, ed impone due suoi valori: l'autorità e l'obbedienza. I metodi didattici sono autoritari e paternalistici, i piani di studio sono sostanzialmente rigidi, ogni elaborazione personale può essere apprezzata, ma non è richiesta. Lo studio è un fatto individualistico, finalizzato al successo nell'esame nel quale si valuta l'asservimento intellettuale.

Tutto il governo dell'Università, dalla cattedra al Consiglio di Amministrazione, è nelle mani di docenti e amministratori, più o meno consapevolmente strumenti docili del potere politico ed economico.

Infine l'Università, come tutta la scuola italiana, dall'organizzazione dell'insegnamento e della ricerca al governo amministrativo e disciplinare, agli organismi rappresentativi, all'associazionismo culturale e ricreativo, è priva di una vita comunitaria ve-

il tempo libero
del juke-box
e del sesso

a lezione
col seggiolino

«Vieni con noi,
sarai un
tecnico...»

la «svolta
storica» della
scuola italiana

Università
compressa

la testa nel sacco

i propellenti

obbedisci e
comanderai

lo straniero

ramente ricca di contenuti umani, di rapporti personali, di responsabilità collettiva.

Il posto dunque che l'Università ha nel sistema e la condizione degli studenti ancora relativamente liberi da tutti i condizionamenti che attualmente vincolano la classe operaia ed il mondo professionale, e con un livello di conoscenza che individua come oppressivo ogni limite alla loro autonomia, offrono l'ultima occasione di dissenso con possibilità totalmente e permanentemente contestative.

Abbiamo la volontà di rompere con lo stato di minorità prolungata, irresponsabile e docile.

4. Fine delle speranze e simboli nuovi.

La nostra rivolta scopre il risveglio di una coscienza umana planetaria sensibile ai valori di giustizia.

Nella nostra società in particolare, molti, ieri preoccupati solamente dei loro campi, delle loro officine, dei loro affari, si sentono oggi messi in questione in tutti i punti del globo.

Gli studenti, relativamente liberi da condizionamenti economici, familiari, culturali, e sottoposti al flusso di tutte le forze sociali, divengono il manometro più sensibile del risveglio di questa coscienza e la forza reattiva meno docile all'ordine costituito.

Occorre tenere conto di questo fatto per comprendere la simultaneità e l'ampiezza delle agitazioni di questi ultimi tempi che riguardano, oltre l'Università italiana e prima di essa, quella tedesca, inglese, francese, spagnola, polacca, americana... Esistono motivazioni molto diverse ma esse si collocano, a nostro avviso, su una medesima intuizione di fondo.

Non siano sorpresi gli altri dal fatto che, accanto a slogan ad « efficacia interna » (come: « Potere studentesco », « No alla scuola dei padroni »; « Università classista », « Contro l'autoritarismo accademico », etc.), risuonino nelle nostre assemblee appaia per il Viet-Nam ed il suo capo Ho-Ci-Min, grida di « W Che Guevara! » o intervengano rappresentanti del « Black Power ». A chi osserva dal di fuori sembrano deviazioni rispetto ai problemi dell'Università, mentre esiste una fondamentale unità, sia pure in molti latente e imprecisa, che corrisponde all'ambiente storico in cui viviamo.

Kennedy, Krusciov, Papa Giovanni, gli uomini di ieri, hanno aperto un fronte di speranza: noi oggi, per contro, viviamo la delusione e la fine di quella speranza fugace. Sulla scena internazionale sono ora comparsi nuovi simboli che sembrano significare liberazione e promozione umana: Che Guevara, il popolo eroico del Viet-Nam. Né va trascurato il fascino notevole che esercitano sulla nostra noia intellettuale e sulla inerzia collettiva e stratificata della nostra società, la « rivoluzione culturale » cinese e il pensiero di Mao-Tse-Tung. Al di là della ingenua mitizzazione di singole personalità, la lotta e la sofferenza immane del popolo vietnamita ci compromettono radicalmente sullo stesso fronte.

Le società europee inoltre manifestano, sul piano politico, preoccupanti segni contrari alla libertà e alla giustizia. I laburisti inglesi stanno dando cattiva prova; in Francia c'è De Gaulle; il parlamento tedesco potrà contare, sembra, nella prossima legislatura, su di una quarantina di deputati nazisti; Franco e Salazar sono nostri alleati N.A.T.O.; così pure la Grecia, il cui regime militare si consolida col consenso dell'Occidente, a due passi da noi. Si tratta certamente di semplificazioni, ma le preoccupazioni sulla sorte del nostro paese sono legittime, e certi segni premonitori ci consentono di dubitare che esso possa restare un'isola in questo quadro politico.

Non sappiamo quanto tutto ciò sia presente in tutto il movimento studentesco, ma è certamente uno degli elementi del nostro profondo disagio (un cartello tra i tanti di un corteo del movimento romano diceva « Arrestate De Lorenzo, liberate gli studenti »).

5. Il tradimento delle democrazie occidentali e orientali nei confronti dei paesi poveri.

Constatiamo il fallimento delle nostre società nel confronto con i grandi problemi e gli urgenti bisogni dell'umanità di oggi. Le società tecnologiche — capitalistiche occidentali e socialiste orientali — vanno gradatamente disonorando se stesse e, quel ch'è peggio, svolgono il loro gioco di potenza e di prestigio sulla pelle delle società povere, magari in nome delle rispettive democrazie. Dinanzi ai risultati di questo tragico gioco non ce la sentiamo di disquisire sulle « libertà » dei due sistemi: noi rispettiamo la libertà e la vogliamo per tutti, ed è per questo che sentiamo di essere stati traditi.

Viviamo in un paese che i sociologi fanno rientrare tra quelli ad avanzato sviluppo economico e chiamano variamente « ricco » o « del benessere » o dell'« opulenza ». In questa società, coloro che detengono le leve del potere ed hanno la maggiore influenza economica, politica e culturale, sono uomini che escono dall'Università. A volte, poveri che hanno tradito i poveri. Di fronte ai disegni egotici di pochi uomini, di una nazione o di gruppi di nazioni ricche, sta lo scandalo sofferente del mondo e dei popoli poveri. Mentre ci sentiamo enormemente responsabili di questo fatto, l'Università la sua cultura e i suoi uomini (noi tra loro), ignorandolo, commettono un grande delitto verso i poveri e verso la storia.

Noi sappiamo che la parola « povero » è sgradita a molti universitari del movimento: è indispensabile tuttavia insistere perché la volontà e i programmi del movimento si rivolgano esplicitamente alla esigenza di liberazione che la parola sottende.

Quanto più la realtà del terzo mondo, nelle speranze e nella collera dei suoi uomini, entrerà in noi universitari, tanto più rapidamente i contenuti culturali e gli strumenti di cui si serve l'Università riveleranno la loro miseria e si disperderanno.

Noi vogliamo fare cultura dentro l'Università: essa deve essere il luogo e l'occasione privilegiata per interessarsi e vivere i problemi più importanti della società e del mondo (è questa la politica che vogliamo all'Università).

Il sottosviluppo è in sé un fatto culturale, un fatto politico e deve diventare dimensione fondamentale della formazione

*l'ultima
occasione
di dissenso*

sotto la cenere

telear

il manometro

senza frontiere

i nuovi santi

Vietnam

*il gambero
Europa*

l'osola

*per chi suona
la campana*

fallimento

scandalo

*primarietà
del pane*

il solvente

professionale. Non si può staccare il momento della preparazione da quello professionale: smetterla con l'accademismo e con la cultura che obbiettivizza, significa dunque per noi compromissione immediata anche su questi temi.

6. Uno scopo per tutti.

Infine sostengono la nostra lotta una presa di coscienza profonda ed energie nuove che in essa noi possediamo.

Una denigrazione di comodo, cieca e reazionaria, è l'accusa di mancanza di entusiasmo agli ideali e programmi che questa società ci propone. E' questa accusa la risposta moralistica alla nostra strenua resistenza ad integrarci.

Non hanno nulla da proporci il quieto vivere borghese e cinico, l'individualismo egoistico, il pragmatismo miope, il verbalismo di chi, con una precisa volontà politica, ci attacca da ogni parte, senza darci respiro, con ogni allettamento per addormentare la nostra intelligenza, mistificare le esigenze più profonde, isolarci nella vita familiare, professionale o di studio, rendendoci sempre più sfiduciati di ogni iniziativa personale. Questa società punta sulla nostra più attiva integrazione al sistema nella misura in cui ci ha interiormente dissociati, mortificati nelle nostre istanze personalistiche, rassegnati infine alla rinuncia.

Quindi avvertiamo proprio su un piano esistenziale che è in gioco il senso della nostra realtà storica, il destino della nostra persona umana.

Ma è l'umanità con i suoi dolorosi problemi a riproporci a noi stessi: le guerre tutte ingiuste, le sofferenze sociali, le violenze ad ogni livello, ci costringono a prendere posizione sul fronte dell'umanità povera di beni, di cultura, di potere, oppressa fisicamente e moralmente, sfruttata disumanamente. Ritroviamo in questa volontà di impegno e di lotta, un significato concreto alla nostra vita, anche se, inizialmente, questa presa di coscienza è dolorosa, perché acuisce un senso profondo di impotenza.

La misura della nostra persona è l'umanità tutta nel suo travaglio storico verso la liberazione dell'uomo in una integrazione con tutti gli altri uomini.

Il processo in atto di unificazione degli uomini al livello spirituale e delle strutture incontra resistenze rabbiose, provoca ogni sorta di alleanze e di violenza.

La posta è impegnativa: nessuna parzialità e pigrizia nel ricercare una comprensione sincera dell'attuale realtà storica, possono indurci alla rinuncia, o esimerci dallo sforzo di ritrovare nuove direttrici di lotta per le nuove necessità degli uomini.

Abbiamo bisogno di impegnarci in questo senso con tutte le energie, con tutta la nostra vita. La possibilità di servire l'umanità e la storia è stata finora per lo più concepita come ristretta ad alcuni momenti della propria vita individuale. Il grosso di questa è considerata, molto spesso, come un fatto personale, in cui è logico, buono e necessario, che ognuno si preoccupi dei propri interessi. Questa parte principale della propria vita consiste in genere nel lavoro e, per noi, nei lunghi anni di preparazione ad esso; studio ed esercizio dell'attività professionale sono ora concepiti come fatti essenzialmente privati, che acquistano una limitata dimensione sociale solo in quanto diventano strumento economico per la creazione di una nuova famiglia.

Concepiti lo studio e il lavoro come fatto privato, evidentemente all'impegno sociale resta un'area assai ristretta per realizzarsi in modo serio. Per noi tutta la vita, tutto il nostro impegno devono essere attuati come servizio della società. Questa non è la sorte di pochi eletti ma di tutti gli uomini.

7. Diritto allo studio.

« Si afferma spesso, così da destra come da sinistra, che la remunerazione di tutti gli studenti per il loro lavoro di autoformazione è una rivendicazione prematura in una società nella quale la stragrande maggioranza degli studenti proviene ancora da ambienti borghesi e semi-borghesi; e che invece di sovvenzionare, colla socializzazione del costo degli studi e la loro remunerazione le classi privilegiate che mandano i propri figli all'Università, sarebbe più logico aumentare il numero delle borse riservate agli studenti di origine popolare, « democratizzando » così l'istruzione superiore » (1).

Questa argomentazione è fatta propria da una parte del movimento studentesco, quando afferma che il collegamento e l'estensione della lotta al mondo operaio si deve basare sulla lotta per il diritto allo studio. Così vengono proposti il presalario, l'assegno integrativo, l'abolizione delle tasse e dei contributi e la gratuità dei testi con la sola discriminante del censo. Se è vero che un'operazione del genere incontrerebbe fortissime resistenze da parte del sistema per la dislocazione ingentissima della spesa pubblica in una direzione non consumistica, non è vero però che essa porterebbe alla collocazione massiccia, ai vertici del sistema dell'istruzione e ai vertici del sistema sociale, di masse proletarie e contadine dal potenziale politicamente dirompente.

L'attribuzione di assegni integrativi, di borse di studio, del presalario, etc., sulla base di criteri censitari, « tende invece ad accentuare la dipendenza degli studenti nei confronti della famiglia (se non sono borsisti) e nei confronti dello Stato o di finanziatori privati (se sono borsisti) » (2).

Questo perché « i borsisti dello Stato (o della industria privata) sono o saranno tenuti a dar prova di attitudini, assiduità e disciplina eccezionali, cioè di assoluto conformismo ideologico, mentre i non borsisti godranno per lo più di maggiore autonomia nella scelta e nella durata dei loro studi. Inoltre, le borse attribuite con criteri sociali permetteranno allo Stato di orientare gli studenti di origine popolare verso gli studi che hanno un carattere nettamente utilitario, mentre i non-borsisti continueranno a essere spinti dai loro genitori verso gli studi che godono del massimo prestigio sociale e verso le scuole che si ritiene formino « l'élite » borghese. Queste saranno aperte ai borsisti solo a certe condizioni, mentre i non-borsisti continueran-

sorrisi e canzoni

lo specchio

impotenza

*il muro
da abbattere*

opere pie

polveri bagnate

*parcheggio
riservato*

no a potervi accedere più facilmente. L'aumento del numero delle borse non rappresenterà quindi un ostacolo per le discriminazioni di classe e la selezione sociale nell'Università» (3). Ancora, mentre lo Stato, in cambio dell'assistenza fornita, si arrogherebbe dei diritti sui figli dei poveri, i non-borsisti dipenderebbero dalla buona volontà dei loro genitori e saranno tenuti sotto tutela anche dopo aver raggiunto la maggiore età. Dopo lo studio universitario si perpetuerebbe, pertanto, la distinzione tra laureati di prima e di seconda categoria.

Occorre dunque, affermando il principio che la società deve assumersi il costo della formazione di pubblica necessità, riconoscere il diritto ad un salario sociale per tutti gli studenti che, nelle Università e nelle scuole tecniche e professionali, perseguono un lavoro di formazione di per sé socialmente utile.

La rivendicazione dell'indennità di studio per tutti si presenta quindi come la risposta più convincente alla crisi dell'istruzione borghese, alle riforme parziali proposte dallo Stato capitalistico. «Solo la socializzazione del costo degli studi permette di sottrarre gli studenti agli attuali criteri di formazione professionale... ai criteri capitalistici dell'utilità e della redditività degli studi; alle pressioni che su di essi esercitano in questo senso i genitori, lo Stato, l'industria, la mancanza di tempo e di mezzi. Solo la socializzazione può assicurare l'autonomia del lavoro e della formazione intellettuale, culturale e professionale e quindi l'autonomia della stessa Università. Solo la socializzazione può assicurare, con la unità delle condizioni di reclutamento, l'unità dell'insegnamento superiore...» (4).

8. Studenti e operai.

Il movimento studentesco deve tendere ad «inserire subito gli studenti nella società in quanto giovani lavoratori e portarli a comprendere che le loro esigenze di autonomia e sviluppo intellettuale e professionali, di cultura aderente alla realtà storica e quindi sottratta alle degradazioni ideologiche e mercantili, sono in contraddizione con le esigenze del capitale monopolistico e non possono trovare soddisfazione se non nella alleanza con il movimento operaio» (5). In altre parole, su questo piano, il movimento studentesco deve «condurre al livello della istruzione e della cultura per la emancipazione e la valorizzazione della forza-lavoro, la stessa lotta che il movimento operaio conduce al livello della produzione» (6).

Sarebbe molto più facile chiedere agli operai di combattere la nostra stessa causa perché ci battiamo per il diritto allo studio di tutti i meno abbienti, cioè dei loro figli: è un discorso comprensibile e che può raccogliere molte adesioni nella presente situazione. Tuttavia non è questo il modo, per quanto abbiamo detto, di eliminare le discriminazioni sostanziali, quanto invece il modo per accettare una diversa «assistenza», che lascerebbe intatti i meccanismi costituiti. Il mondo operaio può rendersi conto sia che un presalario generalizzato veramente riscatta da ogni discriminazione sociale e promuove una effettiva democratizzazione della scuola, sia che è comune a studenti ed apprendisti la lotta per il riconoscimento della loro dignità economica e giuridica di lavoratori.

Oggi la situazione si pone però in questi termini: da una parte un movimento studentesco che vuole porsi a guida della rivoluzione e chiede alla classe operaia di farla; dall'altra una classe operaia indisponibile alla rivoluzione perché attualmente incapsulata in una politica sindacale utilitaristica quasi nella stessa misura di quella padronale. Gli operai hanno delegato il loro potere ai sindacati, i quali non sembrano porsi in termini d'urgenza il problema della partecipazione operaia al potere, ma si isteriliscono in rivendicazioni economiche in buona armonia con lo sviluppo e le possibilità del sistema. La stessa lotta sindacale è razionalizzata e non rappresenta più un momento di rottura. Così la lotta sindacale produce al contrario profonde spaccature all'interno dello stesso movimento operaio. A questo punto il movimento studentesco può proporre al mondo operaio di riconsiderare i termini politici della sua vicenda, destinata, incastrata com'è, a non trovare più sbocchi.

9. La rivoluzione dei «signorini».

In questa svolta del movimento occorre allora demistificare con franchezza la funzione rivoluzionaria del movimento stesso e la sua posizione nei confronti del resto della società civile. Vorremmo segnalare, con molta onestà, l'impossibilità che il movimento si ponga come guida della rivoluzione o della contestazione a tutti i livelli e la dannosa contraddizione che vi si annida.

Non dimentichiamo di essere noi stessi il momento terminale della selezione classista che la società capitalistica opera attraverso la scuola. La scuola italiana è di classe tre volte: una prima volta perché discrimina economicamente e socialmente attraverso la non gratuità effettiva dell'istruzione; una seconda volta, perché esprime contenuti didattici e culturali di classe. «Cura i sani e respinge i malati», valuta e respinge confrontando continuamente il prodotto-studente ad un parametro scelto e definito — la cultura della classe dominante — e, in tal modo, organizza il consenso al sistema. Una terza volta, riguardo soprattutto all'Università, perché fornisce prodotti culturali e scientifici direttamente subordinati alle esigenze del sistema capitalistico (e neppure in modo efficiente).

Ecco la contraddizione: siamo selezionati secondo le esigenze del sistema e vogliamo essere per tutti l'altoparlante della rivoluzione.

Non si vuole dire che l'operaio o il contadino non possano avanzare istanze rivoluzionarie analoghe alle nostre; ma hanno certo tutti i diritti per diffidare in partenza dei nostri discorsi e delle nostre azioni.

Gli studenti stanno studiando a spese loro: sono dei mantenuti. «Uno studente delle medie superiori costa ai poveri 298.000 lire l'anno. Il suo babbo ne spende in tasse scolastiche 9.800. Uno studente universitario costa ai poveri 368.000 l'anno. Il suo babbo ce ne mette 44.000. Un medico costa ai poveri complessivamente 4.586.000 lire. Il suo babbo ce ne mette 244 mila. Poi con quella laurea che gli hanno regalato i poveri, chie-

serie «A» e
serie «B»

tutti lavoratori

patria potestà

da una mutua
all'altra

se ci sei,
batti un colpo!

«Pierini»
al cubo

mantenuti

de ai poveri 1.500 lire per una visita di un quarto d'ora, sciopera contro la loro Mutua (7).

«Una scuola che seleziona distrugge la cultura. Ai poveri toglie il mezzo di espressione. Ai ricchi toglie la conoscenza delle cose» (8). Noi non conosciamo le cose ed abbiamo tolto la parola ai poveri.

E' o non è un inganno il nostro discorso ai poveri? Le aristocrazie delle rivoluzioni hanno spesso finito coll'ingannare i poveri. Non possiamo e non vogliamo essere l'aristocrazia di questa rivoluzione, il «grillo parlante» dello schieramento rivoluzionario operaio.

Dobbiamo possedere grande umiltà ed un forte senso di autocritica a questo riguardo. Non si illudano specialmente i protagonisti del movimento. Quando proponiamo alla classe operaia «non delegate il potere a nessuno», deve essere chiaro, aggiungiamo con onestà, «non delegatelo nemmeno a noi!». Ci tiriamo in disparte. Non diamo la parola ai poveri. Non vogliamo essere l'aristocrazia della rivoluzione. Possono dunque evitare i partiti operai di darci la loro generica benedizione.

Che fare allora? Noi pensiamo di poter dire una sola cosa al resto della società e in specie ai poveri. Prendete la parola come tentano di fare gli studenti. Mettete in discussione tutto e tutti insieme. Lo facciano gli operai, lo facciano i contadini, i professionisti, gli impiegati, gli studenti medi, le donne. Il sistema è questo che non vuole, ma è la legge che ti riconosce il diritto di pensare. La mobilitazione culturale è la proposta politica del movimento. Per conto nostro vogliamo farla nella scuola, costi quel che costi, ben consapevoli del quadro generale in cui la scuola opera e dei suoi fini, compreso quello di togliere la parola ai poveri.

L'avvertimento qui contenuto vale anche all'interno del movimento, dove troppo spesso le nostre azioni sono state pagate con il disagio di altri (fuori-sede e studenti lavoratori in particolare). Soprattutto attenti alla incapacità, per molti di noi, di comprendere situazioni diverse dalle nostre: i rivoluzionari che hanno pane e companatico a casa, che nell'intervallo della rivoluzione vanno a prendersi il caffè, devono garantire in ogni momento attenzione, comprensione, solidarietà con i poveri dell'Università, ai quali pure chiedono, senza mezzi termini, il consenso.

10. Mobilitazione culturale.

La cultura che ci viene oggi imposta dall'Università è autoritaria nei modi e nei contenuti, è intellettualistica, è individualistica e utilitaria, specializzata, rifiuta la dimensione politica.

La rifiutiamo sia perché non ci fa incontrare, non ci coinvolge con gli uomini e le cose che vogliamo conoscere, sia perché crea qualità morali distorte, egoistiche, utilitaristiche, di sopraffazione dei deboli, di ossequio ai potenti, senza alcuna tensione comunitaria.

Per noi conoscere non è soltanto sapere, è soprattutto incontrare, sperimentare, partecipare. Conoscere è essere impegnati nella storia ed acconsentire a questo impegno: la conoscenza mette in gioco parimenti l'intelletto e la volontà; il contrario del conoscere — invece di ridursi solo a ignoranza ed errore — è il rifiuto di vivere da protagonisti la storia di tutti. La cultura dunque è per noi presenza consapevole ed operativa all'interno del pezzo di storia in cui ci si trova a vivere.

La cultura che noi vogliamo è un impegno intelligente, critico, responsabile, comunitario, di tutta la persona, il quale avvii un rapporto personale con gli uomini, sappia cogliere la complessità e il contesto universale dei problemi, sia disinteressato e senza sosta. La cultura che ci offre la scuola italiana è la tipica «torre d'avorio», dove si rifugia la raffinatezza presuntuosa e loquace che si compiace di vivere fuori delle scadenze storiche.

E' soprattutto in questo esercizio pseudo-culturale che si alimenta il verbalismo, cioè la conversione degli impegni effettivi in evasioni di ordine espressivo. La cultura fondata sul verbalismo è un falso riscatto per l'uomo; gli offre un luogo di distensione e di fuga, ma non uno strumento di contestazione e di redenzione. Non ci accontentiamo di realizzare il mondo della realtà parlata, cioè della formulazione verbale esatta ed elegante. Essa è una intercapedine e non uno strumento di mediazione verso gli altri e la realtà.

Lo studio ha un senso come strumento di trasformazione in noi e nella realtà; comporta la fatica di prendere posizione, di pagare di persona le proprie scelte. Lo studio, la scienza, la cultura, per essere storicamente adeguate, sono incontro con gli uomini e i loro problemi e contributo per la loro soluzione.

L'impegno comporta sempre una perdita d'equilibrio, come accade a chi subisce un urto o si trova sbilanciato nella reciprocità d'un rapporto dialogico; o piuttosto indica un equilibrio instabile o dinamico, che è appunto l'equilibrio di chi cammina ed è diverso dall'equilibrio statico di chi rimane fermo e ben piazzato. Quando la cultura si organizza e tende perciò a farsi obbiettiva e a sistematizzarsi, questo atteggiamento di fondo davanti alle cose dovrà certamente comporsi con nuove esigenze (obbiettivazione della realtà attraverso il gioco delle idee chiare, sistematicità deduttiva, etc.), ma condurrà sempre al medesimo scontro frontale con le cose, alla medesima ineludibilità della realtà, così come ci è data, e quindi al medesimo esercizio di pazienza di fronte alla sua capacità d'urto; e concluderà inevitabilmente con l'accettazione di tutti gli obblighi di servizio umile e disagio che emergono durante questo incontro.

La cultura in questi termini non dà potere sugli altri e non rende più solidi ed arroganti: ma è una lunga fatica di fronte all'oscurità e alla imprevedibilità del reale, un'attenzione più avvertita e più cauta, una inquietudine feconda e ininterrotta. L'uomo colto, per noi, non è mai uno spirito brillante e non è attrezzato a far fortuna: la solidarietà economica, la carriera, la rispettabilità, il successo regolare e

muti e ignoranti

grillo parlante

la costituzione
tradita

fuori del tempo

evasioni verbali

equilibrati

una lunga
fatica

continuato degli uomini ben riusciti, comportano strutture difensive di fronte alla realtà, perché essa, presa così com'è, è sempre imprevedibile, indesiderabile e inopportuna, inasauribilmente diversa. E' questa la ragione per cui vi è solidarietà di conservazione e reazione tra chi ha da difendere i soldi e chi ha da difendere le idee fatte, tra chi vuol mantenere la sua posizione sociale e chi teme di perdere un piccolo grumo di sicurezze interiori, racimolate stentatamente.

L'interesse che lega — talvolta in fronti politici ben precisi — uomini che sembrano così lontani e che coltivano ufficialmente ideali contrastanti, consiste nella necessità di ripararsi dall'urto contro la realtà storica. I maestri della vera cultura non sono dunque da cercarsi tra i mietitori di successo.

Questa mobilitazione culturale che noi proponiamo può portare allo scoperto i docenti: dovremmo imparare a giudicarli a questa disponibilità allo scontro con la realtà, dai loro frutti, e non di una sola stagione. Chi preferisce trattare non colle cose ma con i loro surrogati verbali, fa certo carriera nella vita: la nostra società predilige l'apparenza più della realtà, perché le apparenze danno decoro, e non turbano le situazioni materiali e spirituali, mentre la realtà, le vicende dell'umanità, contestano ogni posizione raggiunta e la pongono in crisi.

La realtà storica che ci circonda, non può essere un oggetto da possedere mediante un'idea astratta, essa deve invadere la nostra intimità e strapparci dalla nostra autonomia, poiché ha diritto di farsi ascoltare.

La cultura investe tutto l'uomo, intelletto e sentimento, volontà e ragione, vita privata e pubblica, aspirazioni individuali e tendenze sociali: non lascia fuori un solo frammento o un solo aspetto della persona.

E' questa la cultura nuova che vogliamo nell'Università, nella scuola, perché tutti vogliamo diventare protagonisti dello studio oggi e capaci domani di vivere criticamente il ruolo professionale.

Vivere quest'impegno di cultura, personale e comunitaria, che non conosce mete definitive, che abbatte la barriera borghese tra sfera privata e pubblica, che fa pagare di persona, che ricerca criticamente la connessione profonda e la compromissione con la realtà di tutti gli altri, che è sostanzialmente disinteressata, che rifiuta di trasformarsi in strumento di potere: questo impegno totale per lo sviluppo umano di tutti, è la mobilitazione culturale che proponiamo come rivoluzionaria e capace di travolgere questo sistema, in nome della libertà e della giustizia degli uomini.

Da questo nuovo impegno intellettuale e morale nasce un modo nuovo di vivere la professione e il lavoro.

Nella realtà professionale di oggi vi è un fondamentale contrasto fra l'importanza delle professioni nel tessuto sociale del sistema e la scarsa consapevolezza dei professionisti di ciò che significhi il loro lavoro per la società. L'integrazione è indiscussa: il potere capitalistico ha raggiunto il suo scopo.

In questa situazione di scarsa conoscenza dei problemi della società e della funzione che si esercita in essa, è chiaro che molto difficilmente può nascere, contro la volontà di chi detiene il potere, un impegno di partecipazione attiva alla formazione della coscienza comunitaria della società e di partecipazione democratica al suo governo. La vita della società è in parte considerevole fatta dai professionisti, ma in modo meccanico ed incosciente che lascia al potere economico e politico la possibilità di indirizzare la società medesima per quel che riguarda i problemi più importanti e le scelte di fondo.

Per quanto, nella situazione attuale, il meccanismo dell'inserimento e dell'attività professionale condizioni fortemente le capacità culturali dei professionisti, pensiamo sia tuttavia possibile che molti, soprattutto tra i professionisti dipendenti, oppressi al limite da un processo di spersonalizzazione, prendano coscienza criticamente della loro condizione. Occorre che il movimento si colleghi con gruppi di professionisti che riescano ad emergere dai condizionamenti del loro lavoro e del loro stato sociale. Questo collegamento a noi offrirà un contributo indispensabile, perché i professionisti hanno una esperienza che non possiamo avere: l'esperienza di un tipo di lavoro (con le sue caratteristiche, l'impegno, il ritmo, etc.) e di un tipo di inserimento nella società (presenza, contatti, punti di vista sulla società). Ad essi dobbiamo d'altra parte offrire un'esperienza di lotta perché recuperino consapevolezza politiche ed avviino un processo contestativo all'interno delle loro professioni.

11. Potere studentesco: scelta di una azione non violenta.

Molti all'interno del movimento presumono di essere veri rivoluzionari proprio nel momento in cui si prefiggono di instaurare un diverso e qualsiasi tipo di potere da contrapporre al potere già di fatto esistente.

Noi affermiamo invece che nessun rivoluzionario può credere al potere, né proprio né altrui. Ricercare il potere è una via che tradisce, perché il potere è sempre contro l'uomo, se esso significa disporre del lavoro, dell'intelligenza e della vita di un altro. In questa opera arbitraria, il potere si serve delle strutture e delle istituzioni come strumenti; perciò la contestazione rivoluzionaria deve essere fatta fuori del potere, dei suoi atteggiamenti e delle sue istituzioni. Ciò non significa fuggire la lotta, significa semplicemente che la forza della contestazione deve porsi al di fuori della logica del potere.

Ciò che si contesta al potere è proprio di essere « potere », ossia di disporre degli altri: se questo lo facciamo anche noi ogni sforzo produrrà solo corruzione e non già una spinta rivoluzionaria.

Se la sostanza del potere è la coazione fisica o morale, noi non possiamo far uso di alcuna specie di coazione.

Nell'Università, luogo di sviluppo della nuova cultura, non ci può essere coazione, perché la cultura non si impone a nessuno. La nuova cultura si realizza con l'appello e con la convinzione. Questo, si badi, non è un cedere, ma un radi-

la voce
delle cose

protagonisti

sintesi
« povera »

integrazione
professionale

esperienze utili

un paradosso
della rivoluzione

efficacia
a rovescio

calizzare la lotta, perché quello che non si possiede con la forza, si possiede con la decisione e con la volontà insistente di affermarla. I potenti della cultura sentiranno, solo in questo modo, il terreno cedere sotto i loro piedi e le loro formule si svuoteranno. La lotta, in questo modo, non mira necessariamente a scalzare chi ha il potere o a produrre riforme esclusivamente strutturali; ciò che va radicalmente mutato è la sistemazione attuale dei rapporti all'interno della Università e fuori. Il potere, di fronte ad una azione non violenta, non potrà più comportarsi arbitrariamente: ma dovrà comandare nel senso voluto dalla base, poiché sarà da questa seriamente e costantemente contestato. Al limite potranno continuare a comandare le stesse persone, purché disposte a fare i conti, non con il proprio arbitrio, ma con le esigenze globali, espresse dalla maturità culturale e politica del movimento. Per il potere non c'è via di scampo: una volta esaurita la sua forza di condizionamento violento, esso non farà più gola a nessuno. Avrà così termine la corsa alla sua conquista e ne uscirà la inesplorata qualità del potere come servizio.

Gli strumenti per questa azione, organizzata, efficace ed unitaria, li abbiamo già: gli studenti sono quasi la totalità dell'Università e non si può far nulla senza di loro. Puntando su questi due fatti, si può organizzare efficacemente una forza quasi invincibile. L'azione non violenta parte dalla consapevolezza dei nostri diritti e addirittura da una difesa della legge, anche se la posizione non violenta, che è insistente e deve essere insistente, tende a superare la legge.

L'efficacia dell'azione non violenta, rispetto ad ogni altra azione, è poi superiore sia all'interno che all'esterno del movimento. Se le contestazioni non violente riescono con difficoltà a convincere la controparte, esse sicuramente convincono gli estranei e la pubblica opinione. Mentre i fatti violenti dividono, i fatti non violenti uniscono.

La posizione non violenta non concede alibi: è invincibile.

L'operazione « gatto selvaggio », per fare un esempio, è un'azione violenta che ci compromette in un giudizio di immaturità. Anche questa azione può diventare contestativa nella misura in cui diventi non violenta e preparata. Non è battendo i piedi nelle aule o impedendo ad altri di parlare che si contesta l'autoritarismo e l'astrattezza di una lezione.

Se alle provocazioni fasciste, tremila persone del movimento si fossero messe a sedere disposte a farsi picchiare, la forza del movimento in quella giornata sarebbe risultata addirittura clamorosa. Certo non si poteva fare di più ed il movimento ha dimostrato grande auto-controllo, ma resta la necessità di andare oltre e cioè di costruire all'interno del movimento un modo di pensare e di agire non-violento, al quale non siamo abituati per tare secolari.

La non violenza è un atteggiamento globale che investe tutta la nostra vita: è contemporaneamente fine e mezzo, metodo ed obiettivo permanente. Ci attende una lunga fatica: l'azione non violenta esige una conversione radicale di mentalità e chiede di attraversare e penetrare le dimensioni più profonde di ciascuno di noi.

Con la violenza si riesce a difendere il debole solo essendo forti e potenti: ma è un gioco vecchio che ha sempre imbrogliato il debole. L'azione non violenta riesce a difendere il debole essendo debole e questa è la sua forza. La forza dei potenti che si pongono a disposizione dei deboli è sempre servita a sostituire nuovi padroni ai vecchi.

La rottura con l'ordine stabilito all'Università può comportare varietà di espressioni, ma tutte devono basarsi sulle forze positive dello spirito che opera un rifiuto. Ciascuna di queste contestazioni pacifiche di uno stato di fatto giudicato inaccettabile, richiede discernimento, coraggio e maturità. Gandhi mise in azione una spiritualità della rivoluzione senza violenza; egli credette sino alla fine alla forza dello spirito che protesta in silenzio. La sua causa trionfò senza che egli vi abbia sparso altro sangue che il suo. In questa linea ci impegna fortemente oggi il ricordo di Martin Luther King, il creatore della rivoluzione negra. La sua azione era a tal punto efficace da costringere al suo assassinio.

Non esistono giustificazioni di legittima difesa: esse sono fuori della logica non violenta.

12. Conclusioni.

In questo momento il movimento, per una carenza di motivazioni ideologiche, corre il pericolo di essere ostacolato nelle sue possibilità espansive e di esaurirsi o di tradirsi in rivendicazioni sindacali corporative: per questo comunichiamo alcune nostre riflessioni culturali e politiche che servano ad investire persone e gruppi, all'interno e fuori dell'Università, della globalità del problema. Riteniamo falso e inefficace voler mobilitare universitari e il resto della società su un disagio scarsamente motivato. Avremmo potuto indicare temi ed obiettivi politici di valore operativo ma abbiamo ritenuto che la efficacia dell'azione sia subordinata al recupero dei motivi di fondo e ad una elaborazione più allargata della tattica e strategia politica.

Giorgio Alessandrini, Francesco Arienzo, Marco Brazzoduro, Giulio Cascino, Fabrizio Fabbrini, Clara Gennaro, Ludovica Koch, Tillo Nocera, Nicola Pastore, Maurizio Polverari, Carlo Verducci, Zelina Zafarana.

Roma, 8 aprile 1968

(1) Cit. in Studenti e Operai, « L'Astrolabio », 17 marzo 1968, da A. GORZ, Socialismo difficile. Per il diritto allo studio facciamo nostro il punto di vista dell'U.N.E.F. e dell'S.D.S. tedesca federale presentato dal Gorz.

(2) Art. cit.

(3) Id.

(4) Id.

(5) Id.

(6) Id.

(7) Scuola di Barbiana, Lettera a una professoressa, pagina 107.

(8) Id. p. 105.

piedi
d'argilla

piramide
rovesciata

poltrone
vuote

la legge

senza alibi

gatto selvaggio

« giorno di
gloria »

debole
+ debole
= forza

la forza
dello spirito

Gandhi

la politica
si fa insieme

La situazione attuale nelle università tedesche e nelle comunità parrocchiali universitarie cattoliche

L'inquietudine nelle università tedesche continua. Ciò che colpisce di più è che costituisce necessariamente una debolezza del movimento studentesco, è la poca chiarezza del motivo per cui si lotta. E' evidente l'aspetto negativo: l'insoddisfazione oggettiva, l'esasperazione e l'indignazione. Non si può essere scontenti se non si ha un metro con cui si misura quanto viene preteso da uno e quanto si considera come insufficiente.

Per offrire una possibilità di giudizio, sembra necessario dire prima qualche cosa in generale sull'intrecciarsi del sistema educativo e universitario tedesco, e proporre in seguito le difficoltà concrete. Analogamente alle tendenze nell'università verranno considerati i problemi specifici delle comunità cattoliche universitarie. In tutti e tre i punti, alcune conseguenze saranno già implicitamente considerate.

I. Nella *Bundesrepublik Deutschland* (Germania Federale) non esiste un sistema educativo unitario, perché ogni *Bundesland* (provincia) — 10 sono i *Bundesländer* più Berlino-Ovest — ha la sua particolare autonomia culturale; quindi la Germania nel settore educativo ha una organizzazione di tipo federalistico. Dopo 9 anni di liceo (*Gymnasium*) il tedesco, generalmente all'età di 19 o 20 anni, fa l'*Abitur*. Questo esame finale gli dà diritto di frequentare la Scuola Superiore, la Scuola Superiore Tecnica, l'Università (con le 5 facoltà classiche: teologia, giurisprudenza, medicina, scienze naturali e filosofia), la Scuola Superiore Pedagogica o Accademia dell'Arte. La peculiarità delle università tedesche consiste ancora in questo, che si cerca di ritenere come proprietà distintive di una università:

1. l'unità di ricerca e insegnamento;
2. la precedenza della cultura (*Bildung*) rispetto alla istruzione (*Ausbildung*);
3. l'idea della teoria pura prima dell'idea della scienza applicata.

Già qui risulta evidente l'acuta crisi dell'università. Benché negli ultimi anni nella ricerca e nell'insegnamento l'accento si sia spostato sempre più alle esercitazioni dei Seminari e degli Istituti, ancora è caratteristica della università tedesca, la grande lezione cattedratica, nella quale il professore cerca di offrire agli studenti una sommaria visione dell'attuale stato della sua materia, sulla base della propria attività di ricerca e in discussione con altre ricerche.

L'università nella *Bundesrepublik Deutschland* (Germania Federale) è così articolata:

1. corpo docente
2. autorità accademiche
3. studenti.

1) Il *corpo docente* è composto:

- a) di professori ordinari, e di straordinari (in organico ed emeriti),
- b) di docenti e di professori straordinari non in organico;

c) di professori onorari e aiutanti del corpo docente, quali docenti incaricati, lettori, maestri per materie non-scientifiche, assistenti e assistenti

supplenti (formano il cosiddetto « piano medio » dell'università).

2) L'amministrazione dell'università si articola così:

il rettore, l'amministrazione universitaria generale, l'amministrazione delle cliniche, delle istituzioni ausiliarie e delle biblioteche dell'università.

Ogni università tedesca ha gli organi seguenti:

a) il *senato*: è l'organo deliberativo dell'intera università e decide sugli affari universitari. (La composizione è differente secondo i differenti statuti delle singole università). E' possibile costituire delle commissioni del Senato per il lavoro su certi problemi.

b) i *consigli di facoltà*: adempiono i compiti di ricerca e insegnamento; spetta a loro l'integrazione della Facoltà per mezzo di proposte di nomina o abilitazione. Inoltre danno i gradi accademici e stabiliscono con propria responsabilità il regolamento degli esami. Il decano viene eletto dal consiglio per un anno.

c) il *rettore*, eletto per un anno, dirige l'università in qualità di presidente del senato e del « Plenum ». Rappresenta l'università in tutti gli affari scientifici, nelle questioni fondamentali dell'amministrazione e della politica universitaria, specialmente davanti ai ministeri.

d) il *Plenum* (seduta plenaria) è costituito da professori ordinari e straordinari in organico e rappresentanti dei docenti (anche qui ci sono differenze secondo le costituzioni delle singole università).

3) Il corpo studentesco è sostenitore dell'autogoverno. Elegge l'ASTA (*Allgemeiner Studentenrusschub*) secondo le norme del suo statuto.

Dopo 6-7 anni di studio lo studente tedesco lascia l'« alma mater » con un diploma o con l'esame statale. Così ha lasciato il mondo studentesco ed è diventato « accademico ».

II. Senza dubbio i gruppi radicali studenteschi hanno il merito di aver diretto l'attenzione dell'opinione pubblica sulla necessità di una riforma generale della scuola superiore. Senza gli studenti non ci sarà in Germania nessuna riforma della scuola superiore e degli studi, perché i tentativi timidi di riforma sono falliti finora a causa dell'atteggiamento conservatore e dell'ignoranza dei senati accademici e delle Facoltà.

La sfida esistenziale all'Università tedesca sta nell'affluenza di masse degli anni 70 superiore ad ogni previsione del passato. Senza per questo sviluppare soluzioni possibili e praticabili dentro e anche fuori dell'università, dei modelli come Konstanz (Costanza) - 3000 studenti - o Bielefeld - 3600 studenti, rappresentano interessanti e necessarie nuove forme del modo di capirsi e di organizzarsi della scienza, senza però avvicinare anche in grado minimo i problemi dello studio delle masse ad una soluzione.

L'abbreviazione del tempo di studio nella attuale discussione intorno alla scuola superiore è una parola magica. La si cita spesso, per far sembrare meno minacciosa la valanga di studen-

ti degli anni 70. Si calcola per il 1980 un raddoppiamento dei 260.000 studenti attuali. Talvolta si discute una limitazione del tempo dello studio da 3 a 4 anni.

Si temono nuove forme strutturali dell'università, che sole sarebbero in grado di risolvere adeguatamente i problemi dello studio di massa, soprattutto per la preoccupazione di conservare il tradizionale *status* degli ordinari, senza cui apparentemente non si può ancora immaginare ricerca e insegnamento liberi. Gli ordinari non possono più sostenere la loro pretesa di direzione unica competente dello studio, se possono soltanto in parte adempiere i loro obblighi di insegnamento. Alcune materie di massa mostrano la tendenza manifesta, ad impiegare tre o quattro assistenti di medio livello per ogni ordinario, perché questo è molto più facile che istituire altri ordinari. Vengono aggiunti due o tre assistenti. Se si vogliono veramente tante forze capaci per ogni ordinario, si dovranno portare le relazioni numeriche, come le funzioni esercitate a una collaborazione su base collegiale. La seduta plenaria dell'Istituto di tutti gli attivi nell'ambito di ricerca e insegnamento di una materia deve ottenere diritto effettivo di co-determinazione per tutti i settori della programmazione dell'insegnamento, del personale e della ricerca incluso l'uso di fondi e manodopera dell'Istituto. Tutti i non-abilitati devono essere direttamente coordinati all'Istituto, non più alla cattedra. Lo scopo non è la burocratizzazione totale, ma al contrario si pone in modo da scuotere le fondamenta dell'università tedesca la domanda se lo *status* di impiegato può essere un bene per scienziati universitari di ogni specie, per la società che ha bisogno di tali scienziati. La tendenza all'irrigidimento delle strutture gerarchiche, alla burocratizzazione e alla pura assicurazione della carriera professionale è opposta al gioco libero della prova nella scienza.

In pochi tratti si cerca ora di delineare la situazione attuale alle università. A causa della brevità una certa indifferenziazione sarà inevitabile.

Nelle discussioni attuali la richiesta della « democratizzazione dell'università » gioca un ruolo primario. In questo contesto prima di tutto viene cercata la realizzazione di questi scopi:

1. Gli studenti cercano di far approvare il carattere pubblico di tutte le decisioni. La colpa principale del fatto che la riforma dell'università viene tirata per le lunghe la danno alla burocrazia, controllata soltanto internamente.

2. Gli studenti insistono su uno sviluppo dell'università e della società verso una democrazia diretta. Intendono questa come controllo permanente di tutti gli organi.

3. Per avere il necessario influsso negli organi decisivi, viene richiesta una partecipazione consistentemente più alta (p. es. 25%, 33%) per gli studenti.

Una delle cause di queste energiche richieste di vera condeterminazione e co-gestione si trova in quell'impulso umano, che costituisce la base emozionale per una coscienza critica. Con questo si intende un atteggiamento fondamentale attivo di fronte a pro-

blemi immediati: l'analisi razionale del dato si traduce spontaneamente e direttamente in agire pratico, il quale di nuovo viene riflesso criticamente.

Coerentemente con la richiesta di democratizzazione si chiede la politicizzazione di università e società. Il contenuto di tali richieste è più o meno il seguente:

1. Un presupposto importante per la « democratizzazione di università e società » è l'interesse politico di ampi strati di studenti. Siccome questo ora manca, deve essere suscitato per mezzo di azioni provocatorie sistematiche. « Politicizzazione » quindi come mezzo alla « democratizzazione ».

2. Deve essere resa cosciente la reciproca dipendenza di università e società (l'aspetto dell'università relativo alla politica o l'aspetto politico della università).

3. L'aspetto sociale della scienza deve essere elaborato (« dimensione politica della scienza »).

Già è stato detto che in misura crescente gli studenti passano dalle discussioni a provocazioni dirette. Il motivo per questo modo inconsueto di agire, si dice, è il fatto che i negoziati condotti finora con l'amministrazione dell'università sono generalmente rimasti senza risultati. Ci si serve in questo delle ormai note azioni di manifestini e delle dimostrazioni pubbliche, e di alcune forme di protesta efficaci, adoperate nel Movimento Pacifico dei Diritti Civili negli Stati Uniti (*teach in* = formazione di opinioni plebiscitarie come preparazione ad azioni concrete; *sit-in* = sciopero « seduto » davanti ad edifici pubblici, anche nelle strade; *go in* = invasione di dimostranti in certe manifestazioni, per proporre attraverso ampie e forzate discussioni i propri desideri).

Pur con tutta la provvisorietà di un giudizio, la gravità della situazione non deve essere minimizzata. Specialmente meritano attenzione gli aspetti seguenti:

1. La citazione frequente di certe parole (*democratizzazione - politicizzazione - coscienza critica - rilevanza politica e sociale della scienza - rapporto stretto di riforma di università e di società*) non dovrebbe condurre ad usarle come parole ad effetto. Non si deve dimenticare, che queste parole per lo più sono prese dalla lingua scientifica del sociologo e del politico e che non vengono interpretate bene senza il contesto relativo.

2) Gli sforzi di attirare studenti della scuola media superiore, operai e impiegati per gli scopi dichiarati degli universitari, non sono da sottovalutare. Speciale attenzione merita la risonanza che trovano le azioni studentesche e i programmi specialmente presso gli studenti dei corsi superiori. Analogamente a gruppi universitari studenteschi si formano anche gruppi di azione nella scuola.

Come conseguenza ne risulta, che tutti i responsabili dello Stato, della Società e della Chiesa devono occuparsi seriamente del linguaggio del contesto del movimento studentesco attuale di protesta. Si andrebbe del tutto fuori della realtà e della gravità del problema, se si considerasse questo movimento soltanto come una breve, passeggera protesta di una mino-

La situazione degli studenti della Germania orientale

ranza inquieta dalla mentalità rivoluzionaria, o come « tentativo comunista di disturbo, che viene diretto da lontano da pochi istigatori ».

3. La base scientifica delle attuali azioni studentesche di protesta è senza dubbio la teoria marxista della società nella sua forma sviluppata nell'Europa occidentale dopo la guerra. Il rappresentante più importante ne è Herbert Marcuse. E' il leader spirituale del prototipo dell'Università critica, della *Free University of Berkeley/USA*.

Questa forma di neo-marxismo, accettata all'inizio soltanto da una piccola élite intelligente, influisce però sempre più ampi strati del mondo studentesco. La sua forza attrattiva risiede nel fatto che sembra dare qualche risposta alle domande riguardo al futuro della società umana, al senso dell'impegno politico e alle strutture future di un ordine umano della società e della pace a misura mondiale (incluso il Terzo Mondo). Non si può negare, che questa forma di marxismo e ogni discussione con esso, rappresenta un momento importante per il superamento della nostra attuale situazione sociale e politica.

Merita speciale attenzione la questione se l'accettazione quasi non-riflessa del pensiero marxista non sia la motivazione più profonda del movimento di solidarietà. Senza dubbio in molti luoghi associazioni cattoliche cercano di entrare nella discussione. Ma finora si pone ancora la domanda, se si riuscirà ad offrire una alternativa politica, per avere successi a lunga scadenza.

III. A proposito della situazione attuale delle comunità cattoliche universitarie.

I mutamenti nell'ambito profano sociale hanno sempre esercitato un influsso sulle strutture corrispondenti della Chiesa, perché anche la Chiesa è una società. Gli sviluppi sopra descritti nelle università e nel mondo studentesco inducono a mutamenti nella vita e nelle strutture sociali delle comunità parrocchiali universitarie.

L'influsso delle « tendenze di democratizzazione » nelle università — mi limito ad alcuni punti — è già sensibile in alcune comunità parrocchiali universitarie. Gli studenti impegnati in questo settore richiedono una determinazione e corresponsabilità per l'intera vita della comunità (competenza allargata dei responsabili eletti che avranno il compito di rappresentare la comunità *ad intra* e *ad extra*; controllo del bilancio e condeterminazione nel finanziamento del programma del semestre; libertà per dichiarazioni pubbliche a nome della comunità; autoamministrazione dei pensionati cattolici; riconoscimento di diritto canonico alla comunità parrocchiale universitaria).

Da una parte, i laici sono coscienti della missione nel mondo, dall'altra non si vogliono lasciar limitare nella corresponsabilità per la vita della comunità a questo settore del servizio al mondo. In particolare, più o meno sono questi i desideri e le richieste:

a) Le formule teologiche del magistero ecclesiastico, anche le formule dommatiche, sono da sottoporre ad una discussione critica (nuovo illuminismo = *Aufklärung*).

b) Si vorrebbe poter influire per forma e contenuto nella predicazione, per farla diventare più autentica e vicina alla vita.

c) Il desiderio di una più attiva partecipazione per poter esprimere il carattere sociale dell'Eucarestia, si articola sia per la liturgia della Parola sia per la liturgia della Celebrazione eucaristica.

d) Ne risultano naturalmente molte richieste critiche riguardo alla autorità del magistero della Chiesa. Si tratta qui meno dell'esistenza del magistero ecclesiastico come tale, che delle forme concrete dell'esercizio dell'autorità ecclesiastica.

Senza dubbio la « politicizzazione » viene vista da non pochi studenti cattolici come mezzo alla « democratizzazione ». Tendenze « politicizzanti » sono state accettate spontaneamente anche così, perché gli studenti si sentivano chiamati dalla Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* a collaborare attivamente nel dare forma alla vita sociale. Certamente però la propria motivazione per l'azione politica delle comunità parrocchiali universitarie non è da cercare in questo. Piuttosto sempre di più si diffonde la persuasione che la speranza cristiana chiama alla critica della situazione sociale attuale, e che nel mondo scientifico-tecnico d'oggi l'amore del prossimo non si realizza senza azione politica.

Specialmente incoraggianti vengono considerati in questo contesto gli sforzi del Papa e per lo sviluppo. Gli studenti valutano l'atteggiamento del Papa univocamente come azione politica e vedono in esso un incoraggiamento ad assumersi anche loro stessi un impegno più grave per la società, il futuro e la pace nel mondo.

L'accento messo fortemente sull'amore del prossimo implica il pericolo della totale « orizzontalizzazione » della visione teologica e la rinuncia ad una pietà verso Dio. Per numerosi studenti cattolici nelle comunità parrocchiali universitarie l'azione « politica » è un segno caratteristico per una realizzata spiritualità del cristiano aperto al mondo.

Finalmente si deve notare che gli studenti cattolici a causa del loro impegno religiosamente motivato riguardo ai diritti delle minoranze, giungono alla convinzione di dover considerare la Chiesa come una minoranza, che deve esercitare una funzione critica nel mondo d'oggi di fronte a molti « poteri e forze ».

Quanto più studenti cattolici, come singoli o come gruppi, entrano nella discussione critica intorno alla riforma dell'università e della società, quanto più intensamente si occupano delle questioni della « democratizzazione » e della « politicizzazione », tanto più articolata sarà la nuova coscienza dell'appartenenza alla Chiesa e della corresponsabilità nella comunità, così che certamente non si inserirà senza attrito nelle strutture esistenti della Chiesa e nelle concezioni correnti dell'autorità. Sarà quindi importante per il futuro sviluppare le comunità parrocchiali universitarie in tale maniera, che non soltanto possano resistere a lotte future, ma anche dare contributi positivi ed importanti ai mutamenti nella Chiesa, nella società e nell'università.

Lo stato comunista si interessa molto dell'educazione dei giovani cittadini, perché giungano a possedere sia una cultura generale e conoscenza speciale sia una corrispondente formazione politica tali da essere in grado, dopo aver terminato gli studi, di conoscere e di vivere per il regime con tutta la loro personalità. In ciò si manifesta la pretesa di assoluta ingerenza dei poteri della *Zone* sul singolo cittadino. Sotto questo punto di vista è costruito tutto il sistema educativo della *Zone*.

Così dunque, ogni giovane cittadino della « SBZ » che desidera studiare, è costretto a lavorare per il regime quanto all'aspetto politico-sociale.

Le esigenze politiche verso gli studenti sono molto alte nelle università e nelle accademie: ma bisogna notare che a queste imposizioni è data molto maggior importanza negli istituti di scienze umanistiche che in quelli di scienze naturali e tecniche. Lezioni e seminari nella materia di marxismo-leninismo sono obbligatori per tutti, come anche spesso le organizzazioni « FDJ » che riguardano questi temi.

L'orientamento spirituale di uno studente dipende in gran parte dalle caratteristiche del suo istituto. Uno studente di scienze umanistiche, che è costretto ogni giorno a dare la sua opinione nel campo politico, esaminerà più intensamente il mondo e i suoi problemi che uno studioso di scienze naturali, che subisce una pressione politica molto inferiore. In generale si può dire che ogni studente della « SBZ » viene messo di fronte a problemi politici a causa della pretesa di assoluta ingerenza e della imposta settarietà, e su di essi, lo voglia o no, deve prendere posizione. Presso molti istituti però non gli è possibile fare apertamente e onestamente le domande che gli stanno a cuore. Ufficialmente si dichiara che chiunque abbia difficoltà ideologiche, debba portarle le conseguenze. Queste vanno dal rinvio a un anno di prova nel lavoro socialista, alla dematricolazione e fino alla reclusione.

In queste condizioni il comportamento degli studenti è molto diverso. Prima di tutto ciascuno è costretto a collaborare almeno apparentemente col marxismo-leninismo, con la « FDJ », con la « GST » e così via, per non mettere in pericolo la permanenza all'istituto e la futura professione.

E' raro il caso in cui uno studente, per non tradire la propria coscienza, rinunci liberamente allo studio e alla professione e si metta al lavoro in qualche azienda come semplice lavoratore. Gli studi hanno il significato, in fondo, di una « missione sociale del potere dei lavoratori e degli agricoltori ».

Soltanto una parte molto piccola degli studenti è persuasa dell'assoluta giustezza della politica della « SED ».

Almeno il 30-40% degli studenti è così interiormente lontano dal regime, da vivere in una « emigrazione interna ».

La parte dei politicamente indifferenti diminuisce continuamente dal tempo del muro di Berlino.

Ognuno incontra problemi così profondi che può sempre meno fuggire una decisione ed è costretto a prendere una posizione.

Come dimostra l'esperienza, i giovani subiscono un'evoluzione, che nella maggioranza dei casi li allontana in-

teriormente dal regime della « SED ». Molti però si rassegnano e si sottomettono al regime perché non vedono altra soluzione alla loro situazione.

Nell'interesse della propria professione può persino accadere che senza persuasione interna entrino in uno dei « partiti del blocco » o persino nella « SED » per essere lasciati in pace, per avere le spalle al sicuro, e per mantenere il proprio posto. Cercano di non dare nell'occhio e così sono costretti a dissimulare.

Il singolo cade così in un conflitto più o meno grande di coscienza secondo la sua natura psicologica. La « SBZ » ha un gran numero di suicidi e di divorzi. Nelle cliniche neurologiche c'è un gran numero di pazienti delle libere professioni. Anche abbastanza grande è il numero dei detenuti, dei quali quelli per motivi politici sono il 30%.

Molti studenti non sanno come orientarsi:

il mondo comunista li nausea, a causa dell'educazione marxista della scuola e dell'università non riescono ad avere grandi simpatie per l'occidente capitalista. Cercano perciò di tenersi lontano da tutto praticando un materialismo pratico per non dover pensare a niente. Un pensiero autonomo è pericoloso, e dire pensieri propri che non si rifanno a nessun organo del partito, significa la punizione di 10 anni di reclusione a causa di « sobillazione, diffamazione di stato, e propaganda pericolosa per lo stato ».

La maggior parte degli studenti della Germania orientale ha stima del contatto personale e del dialogo con i colleghi dell'Ovest. Spesso sono molto meno bisognosi di aiuto materiale, di quello che si pensa all'Ovest.

Hanno fame invece d'informazione, che non possono ottenere dalle pubblicazioni dello Stato, ricercano libri politici, sociologici e teologici, che nell'Est sono introvabili.

Possibilità di contatti sono: incontri a Berlino-Est, nei paesi dell'Est, in occasione di manifestazioni come la Fiera di Lipsia, e la settimana della *Ostsee*. L'occasione di passare le vacanze insieme al Mar Nero, al « *Plattensee* » o nell'alto Tatra dovrebbe essere più sfruttata dall'Ovest. E' utile preparare certi temi insieme prima dell'incontro, per poter ben usare del tempo a disposizione e avere un colloquio costruttivo.

Gli studenti della Germania dell'Est vogliono essere informati da fonti immediate sugli ideali che muovono i colleghi dell'Ovest, vogliono essere informati in un dialogo personale, perché forse non ingiustamente, non si fidano dei propri giornali socialisti.

Inoltre sentono forte il desiderio di parlare con i visitatori occidentali anche dei propri problemi e delle proprie difficoltà. Nel colloquio personale possono essere scambiate informazioni preziose se c'è una sufficiente buona volontà, e inoltre aumenta la vicendevole comprensione.

Occorre giungere ad ogni costo a sfruttare al massimo le poche possibilità di contatto ancora rimaste, per contrapporsi al processo di distacco. Anzitutto è importante che gli studenti della Repubblica Federale abbiano un maggior interesse e una migliore informazione sul lavoro comune della Germania.

Lettera pastorale collettiva dei Vescovi d'Abruzzo per la Pasqua del 1968

La fede se non ha opere è per se stessa morta (Giacomo, 2, 17).

Ci è sembrato interessante ed utile sottoporre all'attenzione dei nostri lettori il testo di gran parte della Lettera Pastorale collettiva dei Vescovi d'Abruzzo per la Pasqua 1968, evidenziando in neretto i passi più stimolanti. Da ciascuno di essi, e in particolare dal § 10, in cui ci sentiamo, come giovani universitari, più esplicitamente chiamati in causa, abbiamo sentito la profonda aspirazione di questo episcopato regionale, a porsi in atteggiamento di vero ascolto dei segni dei tempi, e di servizio e disponibilità, che è povertà e libertà, vere ricchezze della Chiesa sotto l'azione dello Spirito: per questo — e non solo — ma per tutto ciò che queste affermazioni possono comportare, siamo grati ai nostri Vescovi, consapevoli e disponibili anche noi — per quanto riguarda le nostre responsabilità — nell'incontro ecclesiale sul piano della carità e del rinnovamento per sempre meglio corrispondere alla nostra fede.

6. — L'attuale momento di rinnovata riflessione e ricerca di una vita genuinamente ispirata al Vangelo ci rende tanto più attenti a riconoscere l'azione dello Spirito che « distribuisce a ciascuno i propri doni come piace a lui » (10), e che fa scaturire una sorprendente e consolante fioritura di testimonianze personali e comunitarie, le quali confortano e arricchiscono il Popolo di Dio, inducendolo a credere che veramente il Signore sceglie gli strumenti della sua grazia tra tutti gli uomini, sino a dotare alcuni di speciali carismi. « E questi carismi, straordinari o anche più semplici e comuni, siccome sono soprattutto adattati e utili alle necessità della Chiesa, si devono accogliere con gratitudine e consolazione. I doni straordinari però non si devono chiedere imprudentemente, né con presunzione si devono da essi sperare i frutti dei lavori apostolici; ma il giudizio sulla loro genuinità e sull'ordinato uso appartiene all'autorità ecclesiastica, alla quale spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e di ritenere ciò che è buono » (11).

Sulle orme dell'insegnamento conciliare, l'Episcopato italiano ricorda esplicitamente — a titolo di onore, ma anche di responsabilità per tutti — che « alla Chiesa tutta intera viene partecipata la dignità messianica di Cristo, in virtù della quale i cristiani ricevono un'interiore capacità a rappresentare e a prolungare in qualche maniera Gesù messia, nella sua triplice funzione magisterale, sacerdotale e regale » (12).

7. — Nella recente lettera collettiva i Vescovi d'Italia hanno voluto anche raccomandare la celebrazione del XIX centenario del martirio di Pietro e Paolo, memori delle indicazioni precise di Paolo VI: « Vi preghiamo di voler celebrare la memoria dei santi apostoli Pietro e Paolo, testimoni con la parola e col sangue della fede di Cristo, con una autentica e sincera professione della medesima fede. Una professione di fede vogliamo a Dio offrire, al cospetto dei santi Apostoli, individuale e collettiva, libera e cosciente, interiore ed esteriore, umile e franca. [...] Vogliamo ravvisare in questa ricorrenza la felice occasione che la Provvidenza appresta al Popolo di Dio per riprendere esatta coscienza della sua fede, per ravvivarla, per confermarla » (13).

La fede non può essere un artificio per giustificare l'ignoto o per consolare l'uomo del suo destino terrestre; nella nostra vita essa deve diventare piuttosto la formulazione concreta di una preghiera al Dio vivente, incarnatosi a nostra salvezza; una fede che, più che sistema in se stesso chiuso, è domanda radicale che sale come espressione della nostra esistenza quotidiana (14).

Non è quindi necessario riproporre in questa lettera i termini consueti del trattato *De Fide*, per quanto riguarda l'oggetto formale della fede, i motivi di credibilità, le verità rivelate, l'atto di fede, il credente. Ma è dovere primario dei pastori d'anime e dei catechisti ispirarsi allo studio dei testi conciliari per presentare integra la dottrina sulla fede, prendendo magari l'avvio dalla costituzione dogmatica *Dei Verbum*, che tanta luce di verità riflette sulla nostra vita e in cui è condensato l'insegnamento conciliare sulla divina rivelazione:

« A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede, con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente,

prestandogli il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da Lui. Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità. Affinché poi l'intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni » (15).

Giustamente san Paolo ripete che « al presente rimangono queste tre realtà: la fede, la speranza, la carità » (16). La vita cristiana ne è pienamente caratterizzata: non si sostiene senza l'una o l'altra. Ed è sul fondamento della fede che splende la speranza e trova alimento la carità:

« La fede è un dialogo in cui Dio stesso intavola il colloquio. Egli manifesta se stesso ed apre il cuore dell'uomo. Dio glorifica la sua verità, dando modo all'uomo di parteciparvi. Possiamo dunque descrivere la fede come una ricezione riconoscente e gioiosa della verità salvifica. Ora, nella coscienza del cristiano sta l'irrimovibile e certa convinzione che la verità è Cristo stesso. Di conseguenza, la fede è un grato consenso dato a Cristo, il quale riversa su di noi la sua condiscendenza redentrice, santificandoci nella verità » (17).

A questo punto non possiamo eludere la risposta ad un quesito che può imbarazzare taluni e scuotere altri: « A che servirebbe se uno dicesse di avere la fede, ma non avesse le opere? Potrebbe forse quella fede salvarlo? [...] La fede se non ha opere è per se stessa morta » (18).

E' su questa vita o su questa morte che noi ci interroghiamo in modo particolare. E vorremmo saper penetrare nell'anima del nostro popolo e sinceramente riconoscere quale sia la nostra situazione e sino a che punto ci si possa ritenere un popolo che crede davvero per virtù soprannaturale e vive ogni manifestazione della propria esistenza in piena coerenza con la fede che professa.

E' fuori dubbio che per lo più gli Abruzzesi danno testimonianza consolante di fede « individuale e collettiva, libera e cosciente, interiore ed esteriore, umile e franca ». Ma non dobbiamo nasconderci che alcune espressioni di una certa religiosità destano preoccupazione, perché non si accordano con la purezza della dottrina e con le tradizioni liturgiche autenticamente ortodosse.

Banco di prova diventa allora il modo di pensare e di operare, di giudicare gli avvenimenti quotidiani, di concepire e realizzare la comunità familiare; e poi i grandi temi della giustizia sociale, delle responsabilità comunitarie, della pace, rispetto a cui nessuno — oggi più che mai — può sentirsi estraneo o considerarsi dispensato dall'esercitare il proprio giudizio e dal dare la propria testimonianza:

« In una crisi spirituale dell'individuo, sono messe in discussione la verità e l'autenticità dell'identità della persona. Egli è messo a raffronto con la realtà e giudicato dalla sua capacità di mettersi in un valido e vitale rapporto con le esigenze della sua nuova situazione. Nelle crisi spirituali, sociali, storiche della civiltà e delle istituzioni religiose [...], lo sviluppo, la sopravvivenza ed anche la salvez-

za possono dipendere dalla capacità di sacrificare quanto è fittizio e non autentico nella costruzione della propria identità morale, religiosa o nazionale. Si deve allora iniziare un diverso lavoro creativo di ricostruzione e rinnovamento. Questo lavoro può essere portato a termine solo in un clima di fede, di speranza e di amore: questi devono essere presenti in una qualche forma anche se consistono soltanto in una istintiva fiducia nella validità e nell'importanza della scelta umana, in una decisione di rivestire la vita con una parvenza di significato, in un desiderio di trattare gli altri uomini come altri se stessi » (19).

Accade che, quasi per consolarci, facciamo spesso ricorso alle statistiche. Le quali sembrano essere tutte a nostro favore in questa regione. Potremmo così sentirci indotti a giustificare noi stessi, identificandoci senz'altro con la Chiesa e col suo divin Fondatore: « Dio ci preserva dal prender la difesa della nostra Chiesa! Noi ne comprometteremmo la dignità. Per noi non c'è che una pubblicità possibile: il nostro modo di vivere. Mediante la nostra vita, noi dobbiamo difendere la nostra Chiesa, che tutta intera è ciò che deve proclamare la sua verità: è vita; il profumo delle nostre virtù » (20).

Di fronte a tante difficoltà che ci assillano in quest'ora di riaperto colloquio con i fratelli allontanatisi dalla casa del Padre — che sono pur talora ansiosi di tornare a lui e comunque tuttora depositari di fermenti evangelici — non possiamo dimenticare una denuncia severa, ma invero legittima, delle gravi responsabilità dei credenti nei confronti dell'odierno diffondersi dell'ateismo e in rapporto alle esigenze tante volte insoddisfatte di giustizia e di liberazione umana: « Non è un controsenso, né un assurdo rimproverare ai cristiani nel mondo di essere venuti meno al compito di talune di queste rivoluzioni particolari richieste in questo o in quel tempo determinato — e più generalmente di essere dei peccatori —, e questo i cristiani ben lo sanno che tradiscono sempre, più o meno, il cristianesimo. Soprattutto non è un controsenso rimproverare a troppi che, nei tempi moderni rendevano a Dio, nel quale essi credevano di credere, dei doveri di pura forma, di essere stati in realtà degli ateisti pratici » (21).

8. — Già altra volta ci siamo diffusamente soffermati sul problema della catechesi (22) e non sarà mai abbastanza ricordato ai sacerdoti e ai fedeli la gravità di questo dovere. Esso fu ribadito — sulla scorta della costante tradizione della Chiesa — dal Concilio di Trento in termini che conservano attualità e vigore: « Se nell'insegnare qualsiasi insegnamento è quanto mai importante seguire un metodo piuttosto che un altro, dobbiamo riconoscere che nell'istruire il popolo cristiano il metodo ha il massimo valore. Bisogna tener conto dell'età, dell'intelligenza, delle abitudini e della condizione degli uditori; in modo che chi esercita l'ufficio d'insegnante si faccia tutto a tutti per guadagnare a Cristo, per comportarsi da ministro e dispensatore fedele, e meritare, come servo buono e fedele, di venire innalzato a grande autorità » (23).

Dietro impulso dato da specialisti, sorretti a loro volta e approvati dai Vescovi, iniziative molteplici sono sorte in questi ultimi anni; alcune altre sono state felicemente introdotte e sperimentate nella nostra stessa regione.

E' pertanto naturale che vengano incoraggiati quanti si applicano agli studi teologici; diffondono pubblicazioni, sostengono corsi di aggiornamento dottrinale e incontri di ricerca e riflessione comune ad ogni livello — specialmente nell'ambito e con l'ausilio delle molteplici associazioni di Azione Cattolica —, ope-

rando così efficacemente in seno alla comunità ecclesiale per una migliore conoscenza e per una più piena adesione alla Parola rivelata.

Suole di teologia per laici, letture bibliche, intonazione liturgico-ascetica della direzione spirituale, ci ricondurranno sempre più a riscoprire le pure sorgenti della tradizione apostolica e della patologia greca e latina, riuscendo così a meglio comprendere il filone aureo e l'autentico valore di riti, costumi, preghiere e devozioni che siano in armonia perfetta con la divina rivelazione.

Non bastano più visioni approssimative, né possiamo procedere quasi per inerzia, secondo schemi ormai consunti, che erroneamente riteniamo obbliganti ad ogni costo, mentre dovremmo renderli suscettibili di aggiornamento coraggioso e sapiente.

Alla naturale esigenza dell'uomo a squarciare i veli del mistero ed a spezzare i condizionamenti dell'ignoranza, deve rispondere sempre più adeguatamente la nostra onesta disponibilità ad aiutare i nostri simili. Iddio farà il resto. Che, nonostante tutto, sia presente nell'intimo del cuore umano il bisogno di Dio, della sua verità, della sua giustizia, del suo perdono, della redenzione operata dal Figlio suo; che ci sia esigenza largamente diffusa del riconoscimento di una legge morale oggettiva dai confini invalicabili, è fuori discussione.

D'altra parte, « la norma della fede è quella legge che viene insegnata in strettissima connessione con l'annuncio del Vangelo, e che è essa stessa messaggio evangelico. Questa legge non distrugge il dovere morale, ma gli comunica invece il suo dinamismo. Solo allorché la morale diviene la più limpida espressione dell'alleanza beatifica col Signore, il cristiano giunge a sentire nel suo cuore e ad esclamare: "Signore, la tua legge è la mia delizia (Salmi, 118, 70)" » (24).

Resterà memorabile una catechesi televisiva del card. Pierre Veuillot: « Ho dubitato mai di Dio? Veramente non lo credo. Ma ho conosciuto come tutti ore difficili. La morte di mio fratello, trentenne, è stata un duro colpo per me. Ma nel crudo della mia sofferenza ho compreso che mio fratello viveva in Dio per sempre. E quando dovetti impegnarmi definitivamente per essere prete e rinunciare a fondare una mia famiglia, ebbi come una vertigine; tutta la mia vita doveva costruirsi sulla fede » (25). E' questo costruire la vita sulla fede, assecondando l'azione reale e misteriosa nella grazia — che è poi l'invito stesso di Dio — che mette l'uomo in condizione di restare fedele all'amore, di restaurare la giustizia profanata, di tendere necessariamente alla perfezione, per quanto raggiungibile in questo mondo. Il card. Veuillot, che concluse il suo servizio apostolico all'età di 55 anni, guardava alla sua immensa città di Parigi con occhio illuminato dalla speranza:

« E' davvero evidente che molti uomini rifiutano l'esistenza di Dio? La mia esperienza personale mi fa credere che, nonostante apparenze contrarie, il problema di Dio resta nel cuore dell'uomo. Sì, l'ateismo esiste; può fondarsi su difficoltà intellettuali reali, le une a motivo di una formazione positivista, le altre di problemi metafisici e, anzi tutto, quello del male. Quando la Chiesa afferma che Dio può essere conosciuto dall'intelletto umano non dice affatto che l'apprensione sia facile. La ricerca intellettuale, poi, non può essere separata dalle esigenze della vita perché se Dio esiste la sua presenza non sconvolge soltanto le nostre idee: essa si ripercuote su tutto il nostro comportamento. L'uomo moderno ha la passione dell'autonomia, sia sul piano del pensiero che su quello dell'esistenza. La fede in Dio cozza contro questa passione perché sottolinea una radicale dipen-

denza. Non dimentichiamo che i cristiani chiamano Dio loro padre» (26).

9. — Quando il Signore ammonisce: « Fate penitenza e credete nella buona novella » (27) ci invita esplicitamente a « cambiare modo di pensare », a metterci cioè in atteggiamento di disponibilità, di riforma interiore, di capacità a rivedere — se necessario anche radicalmente — schemi mentali, abitudini, tradizioni.

Mentre le diverse società umane sono sottoposte a rapidissimi processi di trasformazione in tutti i loro aspetti e il mondo intero rimane teatro di ingiustizie inaudite e di contrasti violenti, alimentati dalla sopraffazione del più forte sul più debole, del più ricco sul più povero, la parola di Gesù ci ricorda che il tempo della salvezza è venuto, rianimando così il nostro fervore e alimentando in noi la sete di giustizia e la tendenza inesaurita verso una maggiore perfezione personale e comunitaria: « Il tempo [previsto dai profeti] è compiuto e il regno di Dio è qui » (28).

E' necessario, d'altra parte, riassuefarsi allo studio, al raccoglimento, alla preghiera, alla meditazione, alla contemplazione, all'esame di coscienza. Non sono pratiche da lasciar andare in disuso; non hanno fatto il loro tempo: sono naturali esigenze dello spirito.

In realtà, l'insofferenza che taluno ha forse un tempo dimostrato — e tuttora manifesta — verso di esse trovava e trova a volte una comprensibile origine nella scissione, che troppo spesso i cristiani hanno operato, tra studio e vita, tra contemplazione e azione, tra fede e opere, tra preghiera ed esperienza esistenziale. Si tratta davvero, invece, di polarità e dimensioni che devono sempre essere compresenti nella esistenza personale di ciascuno, così che sia resa fedele testimonianza alla Parola di Dio ed al manifestarsi del Signore, che opera i suoi prodigi proprio servendosi di questi mezzi: « I ciechi vedono, gli storpi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risuscitano, il Vangelo è annunciato ai poveri » (29).

Molti di noi sono stati toccati dalla grazia e riportati alla casa paterna attraverso questi segni; altri nostri fratelli lo saranno nell'avvenire: Dio voglia in questa stessa imminente Pasqua di resurrezione!

Ma occorre implorare la divina presenza e compiere, da parte nostra, ogni sforzo per riuscire a cooperare efficacemente col Signore, alimentando la nostra lampada con l'olio delle opere di ascesi spirituale e di misericordia.

Allora ci accadrà di ritrovare la parola, la vista, l'udito, l'energia fisica e morale. E Gesù stesso ci introdurrà nel nuovo cammino assegnato alla vocazione propria di ciascuno, che si risolve per tutti in una presenza vitale nel mondo: « Vattene a casa tua dai tuoi e annunzia ad essi quanto il Signore ha fatto per te ed ebbe pietà di te » (30).

Non si diviene apostoli e profeti prima di essere stati alla scuola di Gesù Cristo senza avere coltivato e amato i caratteri della rinuncia cristiana, della abnegazione, del silenzio. Ogni altra esigenza, ogni altra aspirazione non può trovare autentico compimento se prima l'anima non è stata intimamente pervasa da queste basilari virtù: « Solamente il santo in mezzo al trambusto degli affari, e malgrado il contatto abituale col mondo, sa conservare il suo spirito interiore e dirigere ognuna i suoi pensieri e le sue intenzioni a Dio. In lui ogni dispendio di attività esteriore è talmente soprannaturalizzato ed infiammato di carità, che non solo non porta alcuna diminuzione di forze, ma causa necessariamente un aumento di grazia » (31).

Senza la preghiera, la vita interiore, l'intensa unione con Dio tutto minaccia di crollare come castello di carta: « La vigilanza, l'autentica comprensione dei disegni salvifici di Dio e dei segni dei tempi, sono possibili unicamente quando si

è animati da un vero spirito d'orazione. Solo allorché in ogni ora gravida di decisioni sapremo inginocchiarsi in umile preghiera davanti a Dio, potremo dirci vigili e sapienti in maniera genuinamente cristiana. L'autenticità della pietà sacramentale e della vita di preghiera si manifesta nella vigilanza. La vigilanza sta appunto in rapporto alla legge della grazia. Ora, la grazia non si oppone alla vita, ma è precisamente la guida interiore che ci rende sensibili ed aperti verso il richiamo dell'ora, verso la necessità del prossimo. La vigilanza si esprime in primo luogo nella riconoscenza. La riconoscenza, a sua volta, conduce ad una umile obbedienza agli impulsi dei doni di grazia elargiti da Dio e ai richiami dell'ora » (32).

La nostra fede vuol essere alimentata, custodita, rafforzata per potersi manifestare efficacemente nelle opere di apostolato, di assistenza, di carità, di giustizia, di pace: in una aderenza piena ai reali bisogni dell'uomo, che è testimonianza efficace della presenza stessa di Dio.

« Chi non vuole ascoltare prima Dio, non ha nulla da dire al mondo. Si "affatterà per molte cose", come fanno tanti sacerdoti e laici oggi, fino allo svenimento e all'esaurimento, trascurando l'unica cosa necessaria; anzi, dirà parecchie bugie a se stesso, per dimenticare o giustificare questa trascuranza. [...] Possiamo avvicinarci a Dio solo se, al di là di tutti i nostri propri problemi, rimane in noi spazio libero per ciò che la sua volontà ha di inatteso. [...] Soltanto in questa disposizione di assoluta risolutezza ad obbedire innanzi tutto, il cristiano può rivendicare la parola "amore" per la sua vita e la sua azione » (33).

10. — Ancora una volta, dunque, desideriamo far riecheggiare, più forte che mai, nelle nostre comunità la parola ammonitrice di san Giacomo: « La fede se non ha opere è per se stessa morta » (34).

Che fede è la nostra? La risposta vuol essere sincera. Se aderiamo alla verità rivelata, tutto deve gradualmente mutare in noi. Non possiamo restare gli stessi sia che crediamo che Cristo è risorto, sia che ce ne disinteressiamo; non possiamo restare gli stessi sia che mangiamo il Corpo del Signore, sia che ce ne asteniamo.

Paolo VI nell'Ecclesiam suam ci ricorda il radicale cambiamento interiore che il battesimo deve operare nelle nostre anime, nella nostra vita: « Essere cristiani, l'aver ricevuto il santo battesimo, non dev'essere considerato come cosa indifferente o trascurabile; ma deve marcare profondamente e felicemente la coscienza d'ogni battezzato; deve essere davvero considerato da lui, come lo fu dai cristiani antichi, un' "illuminazione", che facendo cadere su di lui il raggio vivificante della verità divina, gli apre il cielo, gli rischiarla la vita terrena, lo abilita a camminare come figlio della luce verso la visione di Dio, fonte d'eterna beatitudine » (35).

Certamente può costituire difficoltà al nostro aderire a Cristo, ed operare in conformità col Vangelo, la disordinata immersione nelle realtà terrestri.

L'uomo sembra accecato dalle luci che lui stesso ha acceso; assordato dai rumori delle macchine che lo inorgoliscono; condizionato da eccessiva brama e fretta di benessere mal inteso, mal distribuito, mal posseduto.

Il cristiano stesso si trova sempre più disorientato di fronte alla complessità e alle difficoltà dell'odierno impegno temporale. « In realtà noi stiamo imparando che siamo come gli altri uomini, che non siamo un genere particolare di esseri privilegiati, che la nostra fede non ci esime dal fronteggiare le misteriose realtà del mondo con le stesse limitazioni che hanno tutti gli altri, e con la stessa possibilità di errore umano. La nostra vocazione cristiana non ci rende superiori agli altri uomini, non ci dà diritto di giudicare tutti e di decidere tutto per tutti. Non abbiamo le risposte per ogni problema sociale, e tutti i conflitti non sono stati precedentemente decisi in nostro favore. Il nostro compito è quello di lottare insieme con tutti gli altri e di collaborare con essi nelle difficoltà, compito in

cui si può non riuscire, di cercare una soluzione ai problemi comuni, che sono completamente nuovi ed estranei a tutti noi » (36).

D'altra parte siamo concordi nel denunciare i mali che ci opprimono a causa di egoismi non superati, di ingiustizie non riparate.

Di questa denuncia — non certo solo da oggi, anche se con accentuazioni diverse, a seconda delle varie situazioni e dei differenti problemi — si sono fatti particolarmente interpreti i giovani. Per quanto si debbano talora riscontrare intemperanze inutili — e spesso dannose alla stessa causa per cui essi combattono —, è necessario tuttavia riconoscere molto spesso nella protesta giovanile, che scuote tutto il tessuto della società, un impressionante fondo di sincerità e di onestà, un'autentica ansia di giustizia e di pace. Ed anche la radicalità con cui vengono alcune volte espresse le aspirazioni personali e sociali dei giovani, se da una parte rischia talora di esercitarsi in modo indiscriminato, dall'altra mette anche sintomaticamente e drammaticamente in evidenza le gravi carenze delle generazioni precedenti e le profonde e non più tollerabili sfortune, che la società contemporanea nasconde sotto un velo di uguaglianza meramente formale. Per questo — al di là degli aspetti contraddittori ed anche negativi — è compito urgente del Popolo di Dio saper riconoscere, anche attraverso gli elementi più significativi e valdi della protesta giovanile, quei « segni dei tempi » che consentono di interpretare correttamente il senso della storia e di rendere una testimonianza più adeguata alle caratteristiche dei tempi nuovi, che già fin d'ora, attraverso tanti sintomi emergenti, si possono prefigurare e caratterizzare.

Bisogna rinnovarsi, per poter rinnovare gli uomini e le strutture; bisogna pur saper morire per dare la vita (37); bisogna restare ancorati ai grandi valori della vita per riuscire a riconoscere Dio nei nostri simili e per amarli di un amore di amicizia, che vuol spezzare le barriere della solitudine di ciascuno; per poter attuare una più equa distribuzione dei beni economici e culturali; per assumere comunitariamente la responsabilità della crescita di tutta la società civile; per sentirsi pienamente partecipi di una vita ecclesiale, che non può non riflettersi beneficamente anche sulle realtà temporali, santificandole e fecondandole dall'interno secondo il loro proprio ordine e metodo.

11. — E' sicuro che il cristiano, in quanto tale, ha la vocazione del profeta che anticipa i tempi: « Dovevano e devono esserci dei profeti, se i credenti in Gesù pretendono di vivere nella nuova alleanza ed essere testimoni della fine dei tempi già arrivata » (38). Proprio a questo titolo, noi che denunciamo fenomeni di inconcepibile incoscienza, di stupefacente leggerezza nel trattare gli ordinamenti della famiglia, della scuola, della pubblica amministrazione, di paurosa corsa alla ricchezza, di ostentata fiducia nella scaltrezza che riesce a piegare nobili resistenze e a corrompere le coscienze, abbiamo d'altro canto il dovere di riconoscere la presenza nel mondo di un rinnovato spirito di povertà, quale dai tempi di Francesco d'Assisi non riscuoteva consensi così ampi e tali da dar origine a nuove comunità. « Beati i poveri in spirito perché ad essi appartiene il regno dei cieli » (39).

Questa povertà, d'altra parte, non è « una virtù facoltativa tra altre, ma la componente necessaria di qualunque autentico comportamento di vita cristiana; senza di essa non si dà cristianesimo né sequela di Cristo. Non a caso la "povertà nello spirito" è la prima fra le beatitudini; essa è per così dire la testata delle beatitudini che Dio assegna all'uomo. [...] Essa è la madre del triplice mistero di fede, speranza e carità. E' la soglia dell'autentico divenire umano dell'uomo. In essa soltanto l'uomo arriva a Dio, come in essa soltanto Dio si avvicina agli uomini. Essa è il punto in cui il cielo e la terra si rovesciano, il misterioso luogo di incontro fra Dio e l'uomo, il punto più vicino del mistero infinito alla nostra contingenza » (40).

Isprandosi al più genuino insegnamento evangelico (41) e riecheggiando il profetico annuncio di papa Giovanni, che « in faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri » (42) illuminato dalla testimonianza dei « Petits Frères » di Charles de Foucauld (43), il Concilio ha rimesso in piena evidenza il valore della povertà cristiana (44) riscoprendone l'intimo e profondo legame con la dimensione di servizio (45), fino a rendere sempre più diffusa l'esigenza di una completa conoscenza di questa dimensione vitale (46).

D'altra parte, il rapidissimo incremento demografico a livello mondiale e le crescenti necessità dei popoli del così detto « Terzo Mondo » suscitano gravissimi problemi, che sollecitano innanzitutto ciascun uomo alla volontaria rinuncia al superfluo e alla decisione di misurare il necessario a se stesso sul metro della indigenza altrui. La stessa risposta — pur valida e quanto mai urgente — in termini di testimonianza personale non potrà tuttavia mai contribuire efficacemente a risolvere i gravissimi problemi di giustizia sociale all'interno di singole regioni, di interi paesi e, sul piano mondiale, tra società « sviluppate » e società « sottosviluppate », finché — secondo l'insegnamento della Populorum progressio di Paolo VI — non saranno poste in atto trasformazioni radicali e profonde, che intacchino sostanzialmente i meccanismi di sfruttamento in atto, che fino ad oggi conducono, anziché verso effettive soluzioni operative, ad un progressivo accentuarsi dei divari economici, sociali e culturali.

Firmatari della Lettera sono i Vescovi: Mons. Capovilla, Mons. Perantoni, Mons. Stella, Mons. Faluccci, Mons. Marcante, Mons. Carinci, Mons. Valerii, Mons. Iannucci, Mons. Conigli, Mons. Battistelli, Mons. Amadio, Mons. Santoro.

- (10) I Corinti, 12, 11.
- (11) Lumen Gentium, n. 12.
- (12) Magistero e teologia nella Chiesa, n. 3.
- (13) A. A. S., LIX, 1967, 200.
- (14) Cfr. B.M.H. DECHESNE, Domanda senza risposta: l'ateismo del credente, in AA. VV., Dibattito sull'ateismo, Brescia, Queriniana, 1967, p. 180.
- (15) Dei Verbum, n. 5.
- (16) I Corinti, 13, 13.
- (17) B. HÄRING, La predicazione della morale dopo il Concilio, Roma, Ediz. Paoline, 1966, p. 156.
- (18) Giacomo, 2, 14 e 17.
- (19) THOMAS MERTON, Fede e violenza, Brescia, Morcelliana, 1965, pp. 13-14.
- (20) N. GOGOL, Lettres spirituelles et familiales, Paris, Grasset, 1957, p. 51.
- (21) G. MARITAIN, Il significato dell'ateismo contemporaneo, Brescia, Morcelliana, 1966, p. 45.
- (22) Lettera collettiva dell'Episcopato Abruzzese, 30 nov. 1967, in Bollettino Diocesano di Chieti e Vasto, vol. XI (nov.-dic. 1967), n. 5, pp. 330 ss.
- (23) Catechismo del Concilio di Trento, Roma, Ediz. Paoline, 1961, p. 13.
- (24) B. HÄRING, op. cit., pp. 138-139.
- (25) La Croix, 17 febbraio 1968.
- (26) Ibidem.
- (27) Marco, 1, 15.
- (28) Marco, 1, 15.
- (29) Matteo, 11, 5-6.
- (30) Marco, 5, 19.
- (31) G.B. CHAUTARD, L'anima di ogni apostolato, Roma, Ediz. Paoline, 1962.
- (32) B. HÄRING, op. cit., p. 171.
- (33) H.V. VON BALTHASAR, Chi è il cristiano? Brescia, Queriniana, 1966, pp. 82-84.
- (34) Giacomo, 2, 17.
- (35) Ecclesiam suam, Tip. Poliglotta Vaticana, p. 33.
- (36) T. MERTON, op. cit., pp. 27-28.
- (37) Cfr. Giovanni, 12, 24.
- (38) N. LOHFINK, I profeti ieri e oggi, Brescia, Queriniana, 1967, pp. 83-84.
- (39) Matteo, 5, 3.
- (40) E.B. METZ, Povertà nello spirito, Brescia, Queriniana, 1966, p. 30.
- (41) J.M. GONZALEZ-RUIZ, Povertà evangelica e promozione umana, Assisi Cittadella, 1967.
- (42) « Ecclesia Christi lumen gentium », in Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, vol. IV, Tip. Poliglotta Vaticana, p. 524.
- (43) R. VOILLAUME, Come loro, Roma, Ediz. Paoline, 1961.
- (44) P. GAUTHIER, La Chiesa dei poveri e il Concilio, Firenze, Vallecchi, 1965.
- (45) Y.M. CONGAR, Servizio e povertà nella Chiesa, Torino, Borla, 1964.
- (46) AA.VV., La povertà, Roma, Ave, 1966.

Il fine proprio della educazione universitaria: la formazione intellettuale

Il fine proprio o specifico della educazione universitaria è per Newman, come si è già accennato, la formazione o « coltivazione » dell'intelletto. Nel discorso VI (*Il sapere visto in relazione all'apprendimento*) egli, cercando di definire l'essenza di tale formazione, la chiama volta per volta « perfezione o virtù dell'intelletto », « espansione dello spirito », « illuminazione », « sapere filosofico » o anche semplicemente « filosofia ».

La terminologia è oscillante, ma l'idea centrale è chiara: ciò che preme a Newman in questo discorso è sottolineare che la formazione di cui si parla non implica un puro apprendimento, ma un consapevole dominio e come una digestione del sapere da parte della mente. Essa deve essere in grado di ricondurre continuamente i dati più diversi ed apparentemente privi di rapporto, all'unità di un disegno coerente: dove

tutto, il guadagno di questa filosofia, della quale ho dato una tale descrizione, e dalla quale mi riprometto tali vantaggi » (ivi, p. 129). Ecco avanzata, nei termini più diretti e quasi commerciali, la questione della validità o meglio dell'utilità della formazione intellettuale: questione che se oggi, in un diverso contesto storico, e con una diversa visione del ruolo della cultura nella società, ci pare per taluni aspetti superata, era senza dubbio viva e scottante in un tempo nel quale il progresso senza precedenti delle scienze e delle tecniche, da un lato, e, dall'altro, il rifiorire della antica tradizione empiristica ed utilitaristica inglese, sotto forma di positivismo, tendeva a rendere anche gli uomini di cultura sempre più scettici sul valore di una formazione intellettuale non immediatamente finalizzata ad uno sbocco professionale, ad una realizzazione tangibile.

voglia significare il Newman con essa.

« Mi si chiede quale sia il fine di una educazione universitaria, e del sapere liberale o filosofico che io ritengo essa dispensi: io rispondo che da quanto ho detto si vede già a sufficienza che essa possiede un fine assai tangibile, reale, e bastevole, per quanto tale fine non possa essere disgiunto da quello stesso sapere. Il sapere può essere fine a se stesso. La natura dello spirito umano è tale che ogni genere di sapere, se è veramente tale, porta in sé la propria ricompensa. E se ciò è vero di ogni sapere, è vero anche di quella speciale filosofia, che ho fatto consistere in una visione comprensiva della verità in tutte le sue branche, delle relazioni di una scienza con l'altra, della portata che esse hanno l'una rispetto all'altra, e del loro valore relativo » (ivi, p. 130).

Con ciò, precisa Newman,

za, se con questo termine si indica la perfezione delle facoltà intellettive, prima di valere come elemento di promozione della virtù o di miglioramento delle condizioni materiali di esistenza, vale per ciò che è in sé; come l'intelligenza si iscrive nella natura o struttura dell'uomo, così la sua perfezione è un aspetto della perfezione, della piena realizzazione di tale

dere il meglio possibile le cose quali sono realmente. La connessione inscindibile dei due aspetti è affermata ad esempio là dove si dice che il sapere filosofico o liberale è buono « sia perché garantisce all'intelletto la vista delle cose quali sono, o della verità, in opposizione alla fantasia, congettura, o teoria; sia perché presuppone ed implica la perfezione delle sue diverse facoltà » (ivi, p. 219).

In altri termini: il processo della formazione intellettuale non può avvenire nel vuoto della soggettività popolata di rappresentazioni, ma si realizza nel processo attraverso il quale soggetto ed oggetto, per parlare scolasticamente, giungono ad *adequare* nella apprensione della verità.

Il sapere disinteressato o liberale nell'ideale della Paideia

Per chiarire il significato della sua tesi, che doveva apparire, come egli stesso ammette, alquanto « strana » a spiriti influenzati da una tradizione empiristica ed utilitaristica, Newman si richiama spesso a pensatori dell'antichità classica. Questa circostanza, da un lato si spiega ricordando (come si avrà occasione di illustrare più ampiamente in seguito) che la cultura classica, la letteratura e la filosofia greca e latina, costituivano una delle componenti principali dell'ambiente culturale e accademico della Oxford in cui per tanto tempo Newman aveva vissuto ed insegnato. Ma non si tratta di un puro prestito,

● E' passato più di un anno da quando i carri armati del gen. Patakos occuparono Atene. Da allora gli arresti, i processi per reati politici, le deportazioni, la soppressione di associazioni sindacali, culturali, dei partiti politici. A coloro che oggi in Italia celebrano il 25 aprile, la situazione greca ricorda la grave attualità di un impegno permanente.

natura: allo stesso modo che l'avere una buona vista o una buona salute sono considerate cose buone e desiderabili di per sé, anche indipendentemente dai vantaggi che possono derivarne. Si noti che la coltivazione dello spirito non è per Newman concepibile come una pura acquisizione di abilità intellettuali, indifferente alla verità o falsità dei contenuti appresi; essa è per sua natura indissolubile dalla percezione della verità, allo stesso modo che la perfezione della vista non è anzitutto una perfezione anatomica, ma funzionale, consiste cioè nel farci ve-



tendere alla « chiara, calma, accurata visione e comprensione di tutte le cose, nei limiti nei quali lo spirito finito è in grado di abbracciarle » (*Idea of a University*, VI, pag. 160).

In questa continua tensione verso l'unità organica del sapere consiste secondo Newman l'essenza del filosofare, ed in tal senso l'educazione universitaria non può non essere profondamente filosofica (1).

Solo in una tale educazione potrà verificarsi un vero « ampliamento dello spirito »: « vero ampliamento dello spirito è solo la capacità di considerare molte cose assieme come un tutto, di comprendere il loro rispettivo valore, e di determinare la loro mutua dipendenza » (ivi, p. 158).

Già all'inizio del discorso V il Newman, dopo aver anticipato brevemente la sua visione della formazione intellettuale, affronta una questione che gli fornirà lo spunto per svolgere, in questo stesso discorso e poi nel discorso VII, che esamineremo più avanti, alcune delle sue tesi fondamentali. « Pensatori cauti e pratici mi chiederanno, suppongo, quale sia, dopo

Il presente studio, pur nella consapevolezza della mutata problematica, intende seguire le varie fasi del discorso newmaniano sulla utilità del sapere, nella convinzione che esso possa fornire ancora oggi molti validi spunti per una discussione, soprattutto a proposito della funzione sociale della cultura e della cultura universitaria in particolare.

Il nostro esame si riferirà essenzialmente al discorso V e VII: (al contenuto del VI si è già brevemente accennato). Entrambi trattano del problema della validità della formazione intellettuale: mentre però nel discorso VII la discussione su tale problema viene da Newman accettata in termini di vera e propria utilità, nel discorso V, che si esaminerà per primo, si sostiene che essa è un fine degno di essere perseguito, anche indipendentemente da ogni prospettiva di vantaggio od utilità; questo è il concetto espresso in forma assai netta e quasi polemica dal titolo: « *Il sapere, fine a se stesso* ». Certo, questa è una espressione che si presta facilmente ad essere fraintesa: ma vediamo meglio cosa

non si è ancora fissato il posto del sapere in una gerarchia dei valori: si è solo voluto sottolineare che esso non è necessariamente qualcosa di puramente strumentale. D'altronde non si è voluto certo affermare che l'attività conoscitiva rimanga per così dire in un compartimento stagno, senza influenzare potentemente l'insieme della vita umana: « Certo sono assai lontano dal negare che dal suo (del sapere) possesso, ulteriori vantaggi derivino a noi, e si riversino sugli altri, oltre e al di là di ciò che esso è in se stesso; ma nella sua acquisizione, è un immediato bisogno della nostra natura che noi soddisfiamo; e, poiché la nostra natura, a differenza di quella delle creature inferiori, non raggiunge subito la propria perfezione, ma dipende, in vista di questa, da certi aiuti e strumenti esterni, il sapere, essendo uno tra i principali di questi, è valido per ciò che la sua stessa presenza in noi compie per noi come abito, anche senza essere volto ad alcun ulteriore oggetto, e senza servire a nessun fine immediato » (ivi, p. 131).

In altre parole, la sapien-

Corsi di Esercizi spirituali

presso la Foresteria di Camaldoli

Per gli Ordinandi

Giugno 21-28 - Corso di Esercizi Spirituali (P. E. Bargellini, camaldolese)

Per i Sacerdoti

Giugno 16-22 - Corso di Esercizi Spirituali (P. C. Vuilleumier, camaldolese)

Giugno 30 - Luglio 6 - Corso di Esercizi Spirituali (P. A. Giabbani, camaldolese)

Luglio 7-13 - Corso di Esercizi Spirituali (Don G. Oggioni, del Seminario di Venegono)

Settembre 1-7 - Corso di Esercizi Spirituali (Don S. Maggiolini, dell'Università Cattolica di Milano)

Settembre 15-22 - Corso di Esercizi Spirituali (P. B. Calati, camaldolese)

Settembre 29 - Ottobre 5 - Corso di Esercizi Spirituali (P. G. Donati, camaldolese)

Settembre 23-28 - QUATTROGGIORNI DI AGGIORNAMENTO LITURGICO

Moderatore: Don Salvatore Marsili, Preside del Pontificio Istituto Liturgico di S. Anselmo - Roma.

(Riflessioni teologiche e pastorali sul mistero di Cristo nella vita della Chiesa: la riforma liturgica e i suoi problemi)

Per informazioni, rivolgersi alla Foresteria di Camaldoli.

che resti estraneo al suo pensiero: in realtà, il nocciolo del discorso newmaniano sull'educazione è ispirato all'ideale classico della *paideia*, ove con questo termine si indichi non solo e non tanto una preparazione alla cultura, quanto piuttosto l'ideale stesso di una armonica e completa formazione spirituale (è in questo ideale che lo Jager, nella celebre opera che s'intitola appunto *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, ha ravvisato l'essenza più profonda della civiltà ellenica).

Ma l'armonia della *paideia*, proprio perché è qualcosa di vivo, di dinamico, è armonia di tensioni, armonia di opposti; talvolta anche, armonia parziale. In particolare interessa qui sottolineare la tensione, sottesa a tanta parte del pensiero classico, tra vita contemplativa o teoretica e vita attiva o pratica.

Essa risulta ad esempio particolarmente avvertibile nell'etica aristotelica, che la esprime sotto forma di polarità tra le virtù etiche e dialettiche, che rappresentano rispettivamente la perfezione dell'ambito pratico e di quello intellettuale. Tra i due aspetti della perfezione umana, Aristotele instaura un delicato equilibrio. Da un lato, la felicità, che è il vero bene dell'uomo, s'identifica colla perfezione dell'attività propria dell'uomo, e questa è il pensiero. Perciò «la ragione è il divino in noi, è la vera essenza dell'uomo: solo la pura attività della ragione può corrispondere perfettamente alla natura dell'uomo, ed essa soltanto può dargli una soddisfazione illimitata, e sollevare la sua natura oltre i confini dell'umanità, fino alla divinità» (2).

Così, l'attività della ricerca filosofica è perfettamente disinteressata: «Noi non cerchiamo il sapere in vista di un altro vantaggio» dichiara Aristotele nella *Metafisica* (982B) dopo aver ricordato che la filosofia trae origine dalla «meraviglia» e quindi dal puro e semplice bisogno di sfuggire all'ignoranza. Ma l'uomo non è puro pensiero: all'attività teoretica segue dunque «l'attività morale, che rappresenta quindi il secondo elemento essenziale della felicità; mentre però ciò che è agente nel pensiero è l'elemento divino dell'uomo, che può essere detto sovrano, la virtù etica va invece considerata il bene profondamente umano» (3).

Lasciando da parte la controversa questione, se per Aristotele l'ideale di vita umana sia puramente teoretico, oppure misto, quello che importa è notare che nel suo

pensiero, come in gran parte del pensiero classico, persiste pur nella ricerca di un ideale unitario ed armonico di umanità, una tensione reale e non sempre pacifica tra i due aspetti, contemplativo ed attivo, di tale ideale; pensiero ed azione, anche se concretamente indisgiungibili, hanno ciascuno un carattere ed un valore loro proprio.

Sostanzialmente identica è la tensione che si ritrova in molti altri pensatori dell'antichità: ad esempio in Cicerone, al quale non per caso Newman si riferisce ripetutamente in queste pagine. Anche il grande oratore, cercando, a differenza di Catone il Vecchio, una sintesi tra i valori della tradizione romana, essenzialmente pratica, realizzatrice, e quelli della sapienza greca, vive drammaticamente il contrasto tra vita attiva, dedicata al servizio della società, e vita contemplativa, dedicata allo studio e alla serena riflessione, o, per usare le sue espressioni, tra *negotium* e *otium*. Infatti, se da un lato è vero che il contrasto pare risolto dalla subordinazione del pensiero all'attività civilmente impegnata, i cui fini sono a loro volta rivelati dal pensiero stesso, è anche vero che questa composizione è solo parziale; in alcuni passi, come quelli del *De Officiis* citati da Newman sempre nel discorso V, Cicerone mette piuttosto in rilievo il carattere assolutamente disinteressato, o se si vuole la splendida inutilità, dell'attività teoretica, e sente il bisogno di mettere in guardia dalla tentazione di sacrificare ad essa le più pressanti cure della cosa pubblica.

Un aspetto dell'ideale di *paideia* (o, con Cicerone, *humanitas*) sul quale Newman richiama particolarmente l'attenzione, è infatti il suo carattere liberale.

Per illustrare il significato di questo aggettivo egli si richiama al passo della *Rhetorica* (I, 5) in cui Aristotele distingue due tipi di possessi: «Dei possessi, sono utili quelli che portano frutto; liberali, quelli destinati alla fruizione». Applicando questa distinzione alle attività umane in generale, si potrà dire dunque che sono liberali quelle che vengono viste e volute di per sé, cioè come fine; non liberali (o, come si potrebbe dire, «servili») sono quelle che sono viste e volute essenzialmente in funzione di altro, cioè come mezzo o strumento per raggiungere fini diversi.

Si noti in primo luogo che questa distinzione non corrisponde a quella tra attività manuali ed intellettuali; la

caccia alla volpe, osserva Newman, è infatti, secondo la definizione, più liberale della chirurgia; in secondo luogo, essa non implica un giudizio di valore; sarebbe infatti assurdo mettere sullo stesso piano il valore e la dignità delle due attività sopra menzionate.

Parlando di sapere, si potrà dunque dire che «è liberale il sapere che non tende ad altro al di fuori di se stesso, è indipendente dalle conseguenze, non attende complimenti, rifiuta di essere informato (per così dire) da un qualsivoglia fine, o assorbito in una qualsiasi arte, per presentarsi convenientemente alla nostra considerazione. Le occupazioni più ordinarie posseggono questo carattere specifico, se sono autosufficienti e complete; le più elevate lo perdono quando ser-

neare la distinzione tra il pragmatismo e l'utilitarismo propriamente detto, del quale parleremo in seguito; il primo, collocandosi ad un livello di maggiore approfondimento filosofico, merita anche di essere menzionato ad un punto diverso del discorso). Il Dewey, ad esempio, mette in crisi la distinzione tra attività a carattere «strumentale» e attività a carattere «finale», affermando che in realtà ciò che è fine di un'azione può essere a sua volta considerato come mezzo di qualche altra azione, e, reciprocamente, ciò che è mezzo viene anche esperito immediatamente, come un fine.

Inoltre, a proposito dell'attività conoscitiva, egli sottolinea, in polemica con la tradizione classica, il suo carattere strumentale, di passag-

giato, il sapere non è per Newman un compartimento stagno; l'attività conoscitiva è in concreto indisgiungibile dalle altre attività umane; la teoria del sapere come fine a se stesso non può dunque valere come una descrizione esauriente neppure del momento conoscitivo, ma ha bisogno di essere integrata e ridimensionata in un discorso globale sull'uomo concreto. In secondo luogo, il punto di vista pragmatistico tende ad identificare due questioni che sembra invece di dovere tenere rigorosamente distinte: quella della destinazione della conoscenza, e quella della sua validità.

Se è vero infatti, che conoscenza ed azione sono concretamente indisgiungibili, non sembra che la descrizione dei rapporti della prima colla seconda risponda al problema della validità di questa: a tale scopo è necessario considerare anzitutto un altro fattore, la sua verità (sia che la si intenda come semplice corrispondenza all'oggetto, sia come potere disvelante dell'essere).

Non è, beninteso, che l'utilità del sapere non costituisca un importantissimo elemento di giudizio, ma essa non risponde alla questione sopra accennata, più di quanto la questione della validità di un'opera d'arte sia risolta dal sapere se questa possa essere utilizzata per sostenere un'architettura o un qualche altro elemento architettonico.

In conclusione, si può dire che la teoria newmaniana del sapere come fine a se stesso è legata ad alcune premesse generali di grande significato filosofico: la validità propria di un discorso si identifica con la sua verità; tale verità è l'oggetto proprio della mente, come la luce è l'oggetto dell'occhio; dunque l'attività conoscitiva possiede una intrinseca finalizzazione alla verità, e su questo fatto si fonda il suo autonomo valore, come pure, in ultima analisi, l'autonomia e il carattere liberale della formazione universitaria.

Alberto Bosi



La tragica guerra fra Nigeria e Biafra è giunta finalmente in modo abbastanza massiccio sulle pagine di giornali e riviste, dopo essere stata oggetto di accorate denunce da parte di altissime autorità morali. La sensibilizzazione dell'opinione pubblica è certamente una forte spinta per la composizione del conflitto: vi è stata un'offerta di mediazione da parte di Yomo Kenyatta, ed ora a Londra si stanno iniziando i negoziati fra i rappresentanti dei governi della Nigeria e del Biafra.

vono a qualcosa al di là di se stesse» (*Idea of a University*, V, 134).

Spunti per una discussione

Si è già detto come questo studio non voglia rimanere puramente storico-espositivo, ma intenda offrire e sviluppare spunti di discussione. A questo fine, si può cominciare col riferirsi ad un punto di vista lontanissimo da quello newmaniano: quello pragmatistico (conviene sottoli-

gio tra un subire e un conseguente reagire: il sapere è essenzialmente regola d'azione. In questa prospettiva non ha più alcun senso parlare del sapere come «fine a se stesso», perché la validità di una idea consiste nella sua possibile applicazione. Certo, questo discorso contiene importanti elementi di verità, che converrebbe esplicitare: ma una analisi approfondita ci porterebbe troppo lontano. Ci limiteremo a due brevi osservazioni.

In primo luogo, come si è

NOTE

(1) Il termine «filosofia» non è in genere usato da Newman in senso tecnico; filosofica è ogni attività conoscitiva, nella misura in cui tende all'unità.

Inoltre nell'università da lui progettata, la filosofia, più che formare l'oggetto di corsi specifici, doveva imprregnare l'ambiente, ed essere assorbita attraverso la pratica dell'interdisciplinarietà.

(2) E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* - vol. VI, p. 9.

(3) *Ibidem*, p. 10-12.

GIORNALE DI TEOLOGIA

n. 17 - HEINRICH FRIES

CRISTIANESIMO E CHIESA AL VAGLIO DELLA CRITICA ODIERNA

Il professor Heinrich Fries della Facoltà teologica dell'Università di Monaco di Baviera, discute in questo volume le principali critiche che la saggiistica contemporanea rivolge al Cristianesimo e alla Chiesa. Il volume costituisce una puntualizzazione critica di opere, alcune delle quali hanno ottenuto recentemente vasta diffusione anche in Italia.

Pagine 248 L. 1.600

EDITRICE QUERINIANA 25100 BRESCIA

Via Piamarta, 6 - C.C.P. 17/11481

n. 18 - THOMAS W. OGLETREE

LA CONTROVERSA SULLA MORTE DI DIO

La teologia degli anni sessanta in America assume la denominazione paradossale di «teologia della morte di Dio», o «teologia radicale». Essa ha i suoi principali rappresentanti in Hamilton, van Buren e Altizer.

L'Autore del volume, che ha avuto larga accoglienza in America per la puntualità dell'informazione, analizza lo sfondo e il formarsi di questa «teologia radicale» e le ragioni dell'influsso che essa ha avuto.

Pagine 156 L. 1.100

Al di là dei controquaresimali

I

Il primo giudizio formulato su questi gesti di dissenso è stato generalmente negativo. Reazione spontanea, con cui può certamente concordare anche il successivo momento di riflessione: certe forme e certi metodi sembrano poco consoni allo spirito ecclesiale, risentendo piuttosto di una dura esperienza politica fatta più di scontri che di dialogo e rivelando, d'altra parte, un'ispirazione neoilluministica deteriorata che conduce dall'acquisizione lucidissima di principi e valori ad una loro applicazione integralista che non tiene conto delle istituzioni, delle leggi proprie dei vari ambiti, delle conseguenze prevedibili ecc.

La storia però ci consiglia a non fermarci qui con la condanna globale e superficiale di queste iniziative. La storia — penso — in particolare della Chiesa e dei cattolici italiani dal secolo scorso ad oggi. Certamente l'acquisizione di metodologie lusinghiere per l'efficacia immediata ma radicalmente incompatibili con una visione cristiana, l'accettazione acritica di novità e di promesse affascinanti hanno pesato in ben triste misura nella Chiesa: e sarebbe stata vantaggiosa per tutti una presa di posizione più chiara e generale — non mancarono i vescovi Dalla Costa e Montalbetti, i movimenti della Fuci e dei Laureati cattolici, ma furono casi isolati — sui miti di moda dello «spazio vitale», del «posto al sole», della patria e della nazione guerriera giustificativi delle avventure coloniali, o un giudizio autorevole su una pastorale meno fiduciosa nella formazione delle coscienze che nella moralità pubblica garantita nel primo Ottocento dal braccio secolare dell'*ancien régime* e nel ventennio dall'ordine autoritariamente imposto dallo Stato fascista. Le condanne quindi talora sono necessarie ed auspicabili.

Ma d'altra parte è noto come a volte certe intuizioni, certe proposte — rivelatesi poi validissime — di spiriti nobili e disinteressati, di cristiani autentici e di santi siano state respinte da uomini di Chiesa miopi o ciechi; e anche questo è un errore da non ripetere e un rischio da

non correre. Certo di fronte a chiusure grette e incomprensibili resta esemplare per tutti lo spirito ecclesiale di un Rosmini e di un Newman, di un De Lubac ed anche di un Mazzolari: il silenzio loro e di tanti altri fu immensamente più nobile e più «cristiano» di rotture e proteste. E più fecondo, come il grano che muore: «quando l'uomo che sogna una grande opera religiosa è un grande sensitivo — scriveva padre Clerissac negli anni dolorosi del modernismo — spesso l'accarezza come frutto della sua arte personale... Ora le opere di Dio e della Chiesa sono frutti di ragione e di saggezza; e, di più, non bisogna che le si possa attribuire al capriccio e nemmeno al genio d'un artista umano. Dio dunque fa all'artista l'onore di presentire e d'annunciare l'opera, ma riserva alla sua Chiesa il compierla, spesso per mezzo di strumenti più umili».

Ma una cosa è la lentezza inevitabile nello sviluppo della coscienza ecclesiale, un'altra è il recupero redentivo di resistenze ingiustificate e un'altra ancora la responsabilità dei miopi e dei ciechi: non dobbiamo perpetuarne la discendenza.

Più spesso poi è accaduto nella storia che idee e valori nuovi, perché proposti in forme discutibili o in contesti inaccettabili ovvero promossi da persone non serene e portate invece a facili eccessi siano stati rifiutati anche da spiriti aperti e non siano penetrati nella coscienza e nella vita della Chiesa: è stato il dramma di tante tensioni positive germinate nelle correnti riformiste dell'Ottocento, nel cattolicesimo liberale, nella prima democrazia cristiana, nel modernismo. Anche in quei casi sembra sia venuta meno una sana criticità sul piano razionale, sembra sia mancato il «discernimento degli spiriti» indispensabile quando ci si muove nella Chiesa: criticità e discernimento che, se non fossero stati di pochissimi ma di larghe sfere o almeno di consistenti élites, sarebbero riusciti a spezzare l'involucro fastidioso, ad ascoltare voci e parole autenticamente cristiane al di là delle stonature.

II

Come servirci oggi di questo ammonimento della nostra storia: ecco il problema.

Controquaresimali, controgiornate, contraddittori...: sono atti folli? ma, in tal caso, che siano dovuti semplicemente a strane congiunzioni di stelle e pianeti o che abbiano cause più profonde? Possono infatti essere episodi morbosi del tutto superficiali o rivelare invece una malattia dell'organismo: anzi a volte capita proprio così, che il male intacca le parti più deboli, più «squilibrate» dell'organismo...

Forse si può propendere per l'ipotesi più grave.

Nella nostra vita ecclesiale qualcosa non va. Il Concilio ha sottolineato con forza la vocazione del laico che non è solo di «impegno nel secolo» ma di partecipazione attiva all'interno stesso della Chiesa, alla sua vita di grazia e alla sua azione pastorale: si sono trovati i modi per attuare questa partecipazione «adulta» dei battezzati, lontana egualmente dalla passività eterodiretta e dalla contrapposizione arrogante? Pare di no.

E pare che non esistano ancora canali facili e articolati per una libera e serena comunicazione di spiriti che consenta una cittadinanza non sistematicamente sospettata anche alle eventuali stonature: possono ben essere corrette appunto da una partecipazione corale alla preghiera, alla riflessione teologica, alla fatica pastorale.

Dalla cronaca un po' amara di queste settimane viene dunque l'invito a muoverci verso il superamento di queste ed altre disfunzioni ecclesiali o — forse meglio — verso lo sviluppo di nuove funzioni di cui soprattutto il Concilio ci ha fatto avvertire l'esigenza.

Ma non sarebbe da trascurare un impegno anche nella microstoria toccata dai recenti episodi.

Una partecipazione responsabile dei laici all'annuncio e all'interpretazione della Parola di Dio si potrebbe realizzare innanzitutto nella preparazione comunitaria della omelia pronunciata poi dal sacerdote nella Messa o in altri momenti liturgici. Ciò tra l'altro renderebbe i preti più consapevoli della loro responsabilità non solo verso il Vescovo, da cui hanno ricevuto il mandato di predicare, ma verso il popolo di Dio di cui possono così avvertire meglio la dignità da rispetta-

re, le esigenze, la mentalità, i carismi: che è responsabilità più piena nei confronti dello Spirito Santo.

Ma sempre all'interno della liturgia celebrata però in ambienti ristretti ed omogenei sostenuti da una autentica religiosità, si potrebbe fare qualcosa di più: chiunque dopo l'ascolto della Sacra Scrittura avesse qualcosa da dire ai fratelli, potrebbe pur farlo. «Quando vi radunate — scrive infatti S. Paolo — ci può essere fra voi chi ha da proferire un cantico, chi ha un ammaestramento da dare, chi una rivelazione da comunicare, chi ha da esprimersi col dono della lingua, chi ha un'interpretazione da fare». Naturalmente però — aggiunge — «tutto si compia in modo da edificare... Dio non è un Dio di disordine ma di pace» (I Cor. XIV, 26-33).

Per quanto riguarda poi la catechesi nulla di per sé si opporrebbe alla introduzione di forme dialogiche nelle chiese, salvo ovviamente il rispetto, la serietà, le ragioni di opportunità...

E ad altre iniziative ancora si potrebbe certo dare libero corso: non c'è nulla di più inventivo della carità. E' pure necessario che sia una costante preoccupazione anche per l'aspetto giuridico che inevitabilmente tante innovazioni possibili toccano.

Ma questo è il punto: dalla carità vera esse dovrebbero germinare e nella carità tradursi concretamente per evitare la sciagura che nella Chiesa oggi si ripeta qualcosa di analogo a quanto accadde nei secoli XVII e XVIII: infinite, appassionate «controverse sulla grazia condotte senza grazia».

Nessuno — e la parola recente dell'arcivescovo di Trento dovrebbe farsi preghiera di ciascun membro della Chiesa — «abbia ad estraniarci dalla propria carità».

Ed «è bene — raccomanda San Paolo — non fare cosa alcuna in cui tuo fratello trovi motivo di caduta, si scandalizzi, diventi più debole... Noi che siamo forti dobbiamo sopportare le debolezze di coloro che sono deboli» (Rom. XIV, 21; XV, 1).

Con il più confidente rispetto da parte di tutti per i liberi carismi di ciascuno ma nella «docilità» verso chi — per volere di Cristo — detiene nella Chiesa il carisma permanente del sacerdozio, del magistero, della direzione gerarchica.

Bruno Bertoli

Corsi linguistici organizzati nel 1968 dal Centro Europeo Sperimentale della Gioventù

Il corso accelerato d'inglese parlato per animatori di gioventù si svolgerà all'Ealing Technical College in Ealing-Londres, dal 14 luglio al 17 agosto 1968.

Il corso accelerato di francese parlato per animatori di gioventù si svolgerà a Strasbourg dal 1° settembre al 15 ottobre 1968.

Informazioni generali relative ai due corsi di lingue:

Il costo del viaggio (carrozza di I classe, senza supplemento o aereo di classe turistica per i partecipanti provenienti da Cipro, dalla Grecia, dall'Islanda, dall'Irlanda, da Malta e dalla Turchia, linea più diretta) così come le spese di soggiorno saranno presi a carico dagli organizzatori. Un diritto d'iscrizione di 400 Franchi francesi sarà demandato ai partecipanti o alle loro organizzazioni.

Vi sono due condizioni essenziali a cui devono adempiere i partecipanti:

- a) non avere praticamente alcuna conoscenza della lingua che sarà loro assegnata;
- b) assistere alla durata totale del corso.

Chi è interessato ai corsi scriva a Pietro Basso — via della Conciliazione, 4/d — 00193 ROMA.

1° PELLEGRINAGGIO CATTOLICO ITALIANO AL SANTUARIO DEL BAMBINO GESU' DI PRAGA

Chiunque desideri partecipare al Pellegrinaggio — di cui è Presidente S. Em.za il Card. Beran Arciv. di Praga, e Segretario Generale il Dott. Giuseppe Belli — può richiedere informazioni presso la Sede del Comitato organizzatore, Viale Mazzini n. 25 - ROMA - Tel. 319052 - 358454.

Atti dei Convegni di Pastorale

Gli Atti dei Convegni di Pastorale svoltisi a Roma nel luglio e nel dicembre 1967 sono in vendita a L. 400 il volume presso la Segreteria Centrale FUCI, via della Conciliazione, 4-d - 00193 - ROMA.

I problemi che restano

Premessa

Ci sono, nella vita del singolo e in quella dei popoli, dei momenti in cui, con drammaticità ed inevitabilità, si estrinsecano tensioni già esistenti allo stato diffuso in una esplosione che assume il livido aspetto della violenza senza speranza: così quando il 5 aprile a Memphis Luther King veniva assassinato, il gesto fanatico dell'uccisore suscitava la riflessione sul più grave problema interno da cui la società americana è scossa: il colore della sua pelle.

Il problema razziale impone una riflessione, dunque, e non solo come indagine sociologica di un aspetto della società americana, ma anche come questione morale e religiosa. Comprendere oggettivamente lo status di negro negli Stati Uniti significa ripercorrere la sua storia di schiavitù e di sfruttamento, di frustrazione e di inferiorità; penetrare nel suo «io» significa rendersi conto della lenta evoluzione verso un'autocoscienza, del sorgere di un orgoglio di casta, di una identificazione con se stessi sconosciuta ai «Sambo» o ai «Jim Crown» del Sud.

La schiavitù fisica non spiega da sola il «deprimente senso di nullità» che ha afflitto i negri: gli Slavi camminano a testa alta pur portando nella radice del loro nome il segno di un destino passato, come gli Ebrei ricordano nei loro Salmi la schiavitù ai Faraoni d'Egitto. Per i negri statunitensi la schiavitù non si è identificata solo con ceppi e morte fisica: gli americani del Sud dell'Unione, scriveva Tocqueville nel 1837, scoprirono, per conservare il loro potere, metodi che influivano maggiormente sulla psiche, usarono il dispotismo e la violenza contro l'intelletto; gli antichi prendevano ogni misura per impedire che lo schiavo spezzasse le sue catene, i sudisti adottavano delle misure per privarlo persino del suo desiderio di libertà (1).

L'esodo al nord

La proclamazione dell'emancipazione e l'intera politica di Lincoln liberarono gli schiavi, ma ignorarono i negri (Wendell Phillips); questi erano completamente impreparati alla società dei bianchi, senza legami familiari, necessariamente irresponsabili. Iniziando la loro odissea nera, cominciarono a fuggire dalle piantagioni di cotone ed emigrarono verso le città industriali del nord. Man mano che l'emigrazione aumentava all'inizio del '900, i bianchi del nord erano contagiati dalla stessa paura negra già esistente nel sud, e lo spettro del fanatismo smascherato del Ku Klux Klan si affacciava anche negli Stati settentrionali, agendo per una sempre più profonda segregazione razziale.

Gli effetti della depressione economica sulla popolazione negra furono terribili: il reddito di una famiglia di colore del nord, nel 1935, si aggirava al di sotto della metà di quello delle famiglie bianche, nel sud era ancora più basso. La ripresa economica, dovuta anche alla superproduzione che la seconda guerra mondiale richiedeva, non influì sul reddito basso ed irregolare dei negri, i quali continuarono a vivere alla giornata, senza sicurezza futura, senza ambizioni, costituendo quello che

Gunnar Myrdal chiamò «An american dilemma».

La realtà dei ghetti di Harlem, di Watts, di Philadelphia, Los Angeles, Detroit si andava rinforzando ed era sintomatico dell'abisso sempre più profondo che divideva i negri dai bianchi, costituiva il focolaio delle frustrazioni e del soffocamento che sarebbero scoppiati nelle violente estati calde. Passare la vita in condizioni miserevoli, pattugliati dalla polizia «portatrice della violenza nelle case e nelle menti», in un conflitto di classi che si acuisce, all'interno della stessa comunità negra, via via che l'integrazione produce incolmabili distanze di privilegio, in una povertà economica e culturale che aumenta progressivamente rispetto alla situazione dei bianchi, producendo una dissoluzione sociale sempre più grave.

La via giuridica e la nascita dei leaders

La soluzione giuridica, realizzatrice di quel principio di democrazia e di libertà di cui gli Stati Uniti usano fregiarsi, ha visto impegnata in un primo momento la Corte Suprema, successivamente il Congresso federale (anche sotto le pressioni presidenziali). Dal principio «separate but equals» con cui si assicuravano ai negri servizi uguali, ma separati da quelli bianchi (2), la Corte Suprema passò, dal 1954 in poi, ad abolire la segregazione razziale nelle scuole, nei mezzi pubblici di trasporto, dando in tal modo l'avvio all'orientamento legislativo favorevole ad una integrazione totale di bianchi e negri e ad un riconoscimento dei diritti civili di questi ultimi da parte del Congresso.

Gli impegni programmatici di Kennedy e Johnson si sono posti come direttrici nell'azione per una simile soluzione del problema razziale: ma il modo «ufficiale» di affrontare la complessa realtà dei rapporti tra negri e bianchi, dimostra sempre più le lacune di fondo di un sistema asimmetrico quale quello nord-americano, all'avanguardia del progresso scientifico ma non di quello morale ed umano. Infatti la via giuridica non ha portato a miglioramenti nella situazione dei negri, che continuano a vivere di prospettive frustra-

te al nascere e di speranze deluse.

Cessa, però, progressivamente il passivo aspettare concessioni da parte della società bianca. Anche i negri, dai tempi dell'Associazione Nazionale per la promozione della gente di colore (N.A.A.C.P.) in poi, hanno trovato dei leaders, espressione della coscienza di organizzarsi e lottare per la conquista di una vera libertà e di una dignità morale e civile, in una società che li consideri prima di tutto uomini. E' in questa prospettiva di consapevolezza e di tensione che si pone, sin dal 1955, Martin Luther King: l'episodio di boicottaggio dei mezzi pubblici di trasporto, in Montgomery, dicembre 1955, dà l'avvio ad una rivoluzione non violenta, che nei nove anni successivi si rafforzerà, ottenendo l'approvazione, nel luglio 1964, dell'Omnibus Civil Rights Bill da parte del Congresso federale.

Ma proprio la soluzione giuridica, che avrebbe dovuto portare alla fine della segregazione, non ha risolto alcun problema negro: questo perché il problema negro non è semplice problema di integrazione e segregazione, ma è molto più vasto e complesso.

Durante i fatti del luglio 1967, a Detroit, un giornalista domandò ad uno dei ne-

giusta: la violenza semplicemente è», dice Stokely Carmichael, dello Student Non Violent Coordinating Committee (3), ponendo — con il suo movimento — questo interrogativo di fuoco: forse che la violenza degli oppressi è diversa dalla violenza degli oppressori? forse che non è generata da questa?

Tutta questa frangia del movimento rivoluzionario risente dello spirito di casta che è generato dallo status di negro. Tale spirito di casta tende a formare uno spirito di classe, ed a coincidere con esso. Il negro ha una posizione ereditata con il colore della sua pelle, ha un reddito che è metà di quello dei bianchi, non ha possibilità di istruirsi e di ottenere qualifiche, vive in miseri alloggi. Ma è proprio la dialettica esistente tra casta e classe che fa rifiutare l'interpretazione di tale movimento come puro movimento comunista.

Il fallimento della soluzione giuridica ha esasperato il negro, lo ha fatto sentire ancora più solo, ha completamente distrutto in lui il mito della natura migliore del bianco per riproporre il dogma della sua totale ed irreversibile malvagità contro cui solo una violenza cruenta e feroce può costituire salvezza. Tra i negri c'è chi non considera più come risolutivi le lunghe marce, i sit-in, i mezzi di resistenza non-violenta in genere, e contrappone alla trasformazione di «questa incerta elegia cosmica nel vivente salmo della fra-

il problema è a livello di coscienza, e deve essere ugualmente sentito da bianchi e da negri. E' una rivoluzione interiore che deve operarsi: in questa prospettiva il cristianesimo si pone come un credo illuminante che può operare in dimensione totale. «La crisi razziale americana offre al cristiano una occasione di affrontare la realtà su se stesso e di riacquistare la sua fedeltà alla verità cristiana, non soltanto nelle fedeltà istituzionali e nelle ortodossie dottrinali (in cui nessuno si è preoccupato di accusarlo di mancare), ma nel rinnegare un'eresia più fondamentale: la perdita di quel sentimento cristiano che vede Cristo in ogni altro uomo e lo tratta come Cristo. Poiché, San Giovanni disse: «Da questo abbiamo conosciuto la carità di Dio: perché egli ha dato la sua vita per noi e così noi dobbiamo dare la nostra vita per i fratelli. Ora se uno avrà dei beni di questo mondo e vedendo il suo fratello nella necessità gli chiuderà il proprio cuore, come la carità di Dio dimora in lui? Figliuoli miei, non amiamo a parole e con la lingua, ma con l'opera e con la verità» (1 Gv. 3, 16-18) (4).

Ma la scelta cui le coscienze sono chiamate non è esclusivamente interiore e segreta, è pubblica e politica: è la scelta tra la negazione del nuovo e la riaffermazione del familiare ad essa connessa, ed il rischio creativo di soluzioni nuove che la giustizia esige (5).

... contro la povertà

Il centro del problema negro non è più solo a livello di coscienza, ma coincide con il problema stesso della povertà e reclama, insieme al risveglio delle coscienze, un impegno finanziario ed una mobilitazione totale da parte del governo federale. Il rapporto Kerner della Commissione d'inchiesta nominata da Johnson dopo i fatti dell'estate 1967 sottolinea la necessità di tale intervento per evitare «la tragedia della continua polarizzazione della comunità americana verso due entità distinte, con la completa distruzione dei valori democratici».

Già nel 1967 un rapporto del Ministero del Lavoro notava come le condizioni dei negri andassero progressivamente peggiorando; i dati della relazione Kerner confermano tale quadro: il 20% dei negri vive nei ghetti e negli slums in condizioni di totale squalore, il reddito medio dei negri è inferiore del 40% circa a quello dei bianchi, la disoccupazione dei negri è — in qualsiasi settore — superiore del 100% a quella dei bianchi, mancano infine, tra i negri, i lavoratori qualificati.

I problemi più urgenti da affrontare sono quelli della disoccupazione e degli alloggi: la maggior parte dei due milioni di disoccupati e dei dieci milioni di sottoccupati è data da negri; per eliminare la piaga dei ghetti servono oggi cinque milioni di unità residenziali. C'è da chiedersi se non è impossibile un tale sforzo per una nazione che, con un incremento di reddito oscillante tra gli undici e i quattordici milioni di dollari, impegna in uno sforzo bellico rivelantesi sempre più inutile e disastroso centinaia di milioni di dollari (6). Se fosse impossibile, dice il rapporto Kerner, non si porrebbe fine alla distruzione ed alla violenza né nelle strade dei ghetti né nell'animo della gente.

Carmela De Caro



NOTE

(1) M.L. KING, in *Why we can't wait*, descrive con acutezza (p. 28 ss.) gli sforzi dei bianchi, dopo l'eliminazione della schiavitù fisica, al fine di mantenere i negri «al loro posto». Sono interessanti, anche, le note che egli ha (p. 65 ss.) sulla figura del negro sottomesso, convinto della propria inferiorità.

(2) Tale principio veniva a sostituire l'altro, barbarico, fissato dalla stessa Corte nella decisione *Dred Scott* dell'anno 1857, per cui il negro non ha diritti che il bianco sia obbligato a rispettare.

(3) E' singolare, e forse sintomatico, che Carmichael sia rappresentante di un «Comitato non violento» e che tale comitato, un tempo in stretta collaborazione con la Southern Christian Leadership Conference di King, sia oggi assai lontano da questa.

(4) T. MERTON, *Fede e violenza*, p. 28-29.

(5) Ibid., p. 14-15.

(6) Qui, al di là della stessa guerra nel Vietnam, che pure è un fatto macroscopico, andrebbe chiamata in causa tutta la politica di armamenti, di corsa alle armi che, ad onta delle speranze, domina ancora tutte le grandi potenze del mondo.

gri che aveva partecipato alla rivolta: «Pensa lei che questa sia la via migliore per ottenere l'integrazione?». Il negro rispose: «L'integrazione non è ciò che noi vogliamo. Noi stiamo combattendo per far sapere a tutti che black is beautiful, puoi capire mio caro?». «Il nero è bello»; in questa affermazione può vedersi concretizzata la rivoluzione violenta dei negri. Prende così l'avvio il «black power».

«Black is beautiful»

I negri si sono visti negare una identità ed una storia, ora alcuni di essi rivivono fino all'estremismo intollerante — contro «l'orco lusitano bianco» — la loro tradizione, il loro folklore, le loro istituzioni. Chiedono, pretendono di avere il diritto di controllare se stessi, intendono sovvertire con metodi distruttivi l'ordine sociale americano per risolvere i problemi della casta negra. «La violenza non è né giusta né in-

tellanza tramite l'amore» cara a King, gli slogans violenti del «black power»: brucia, ragazzo, brucia.

Attivare le coscienze...

Può mai la violenza dare soluzione ad esigenze di fondo e — realizzando il sovvertimento dell'ordine costituito — permettere ai negri di occupare il loro giusto posto nella società nord-americana? o non è piuttosto — tale violenza — l'avvio di una catena di morte, di amarezza e disperazione che significa rinvio per la soluzione di una problematica tanto più scottante quanto più urgente? Quando Rap Brown minaccia di «incendiare l'America», il suo è un programma di morte, non di vita, un razzismo alla rovescia che fa dimenticare «il comune tesoro di speranza e di orizzonti che è nella parola americano (R. Kennedy).

Il fallimento della soluzione giuridica ha mostrato che

Testimone della fede

La stampa «benpensante» lo ha presentato quasi come un professore di metodologia, una specie di abile prestigiatore o psicanalista che addormenta le inquietudini per dedizione all'ordine costituito: e, come sempre, ha abbondato di lacrime indolori e di copiose gratifiche; ha esecrato il «gesto infame» del folle omicida, che ha tolto di mezzo il più obbediente e paziente negro degli Stati Uniti, il «moderato», il «non violento», per fortuna non hanno osato dire il «governativo», il tutore dell'ordine costituito, il poeta del regime, ma non hanno mancato di andare vicino a simili frivolezze.

Non hanno compreso nulla di Luther King se lo hanno creduto un loro alleato: egli è morto in lotta (ed a causa della lotta) contro l'attuale sistema di discriminazione e di segregazione vigente negli Stati Uniti. Si tratta di un coraggioso lottatore, non di un tranquillo borghese. Le tappe pubbliche della sua vita sono state: *Montgomery*, dal 5 dicembre 1955 al 13 novembre 1956, undici mesi di lotta contro la segregazione negli autobus, conclusasi con una sentenza della Corte Suprema che ritenne incostituzionale tale segregazione (1); *Mississippi*, 1962: lotta contro l'ostruzionismo dei bianchi all'ammissione di James Meredith all'università di Oxford, conclusasi con l'ammissione dello studente nero e la sua laurea; *Birmingham*, autunno 1962 - maggio 1963: lotta frontale contro la segregazione nella città più segregata, conclusasi con la firma di un accordo (10 maggio) in cui erano accolti tutti i punti rivendicati: vi fissati dai leaders negri; *Vashington*, 28 agosto 1963: marcia per il lavoro e la libertà, duecentocinquanta mila tra bianchi e neri, di cui molti di giovane età (nel gennaio 1964 il Congresso approva la legge sui diritti civili: era questo appunto un obiettivo di quella marcia) (2); *Selma - Montgomery*, marzo 1965: marcia per la integrazione, quindicimila bianchi e neri; *Memphis*, marzo-aprile 1968: millesettecento spazzini neri sono in sciopero, perché non hanno adeguato trattamento economico e non possono unirsi in organismo sindacale, King accorre a lottare e muore, dopo circa dieci giorni dalla sua morte gli spazzini si vedono riconosciuti e protette dalla legge le loro pretese. Otto attentati, oltre quello fatale, ventisei imprigionamenti: si trattava di un oppositore e di un trasgressore, e non di un legittimista.

Il Maestro e gli amici

Ma lasciamo i fantasmi, per chiederci perché mai sono queste le tappe pubbliche della vita di King, e non altre. A causa del suo Maestro, anzitutto. Il Cristo, da cui trae tutto ciò che è materia della sua vita: la forza di amare, la disposizione a soffrire fino al coraggio di morire, la fede nella presenza decisiva del Padre, la comunione dottrina-vita (3). Nessuno dei cd. «non-credenti»

ha potuto prescindere dal ricordarsi che egli è un cristiano, ciò che risulta di ammonimento: come il Cristo, i cristiani - di - Cristo (non quelli-della-Chiesa, né quelli-del-mondo) sono città sul monte.

«Spesso noi non abbiamo né zelo per il Cristo né gusto del suo Regno... Gesù è un antico simbolo a cui facciamo l'onore di chiamarlo Cristo, e tuttavia la sua signoria non è né affermata né riconosciuta nella nostra vita priva di sostanza... Dobbiamo impegnarci di nuovo per la causa del Cristo, dobbiamo ritrovare lo spirito della Chiesa primitiva... Cristo deve ancora una volta essere messo sul trono nella nostra vita». Con tono e coerenza paolina egli muove all'assalto del mondo armato del rivoluzionario Vangelo di Gesù Cristo. Il Maestro è guida e dono nella sua passione: «il Calvario è un telescopio attraverso il quale noi guardiamo nell'immensa prospettiva dell'eternità, e vediamo l'amore di Dio irrompere nel tempo... unendo- vi al Cristo ed ai vostri fratelli attraverso l'amore, voi vi abilitate per immatricolarvi nell'università della vita eterna».

La sua vita e la sua riflessione appaiono fortemente cristocentriche: non per nulla il suo più caro «amico» è Paolo. Non si può fare a meno di adoperare questo linguaggio allegorico quando si pensa al suo «coraggio di essere» per Cristo, quando si pensa alla sua concezione del male, alla sua certezza che il nostro Dio è capace, che non si tratta di un Dio «debole e incompetente». Il Dio capace di sostenere l'immensa estensione dell'universo fisico, il Dio capace di soggiogare le potenze del male e di vincere i mali della storia, il Dio capace di darci risorse interiori per affrontare le prove e le difficoltà della vita: questa è la presentazione paolina di Dio in Cristo.

Ancora: Giovanni dona a Luther King la certezza pratica del Dio-Amore, che affida agli uomini la sua stessa vita perché anch'essi do-

nino la propria per gli altri fratelli. «L'amore disarmato è la forza più potente in tutto il mondo»: qui, anche grazie a Giovanni, il «quella che rimane è la carità» di S. Paolo (1 Cor. 13, 13), è tradotto in «ciò che rimane oggi, ciò che sopravanza oggi di ieri, ciò che ci conforta del futuro nel tempo presente è solo l'amore». Tutto ciò non si ritroverà solo alla fine dei tempi, ma già oggi è l'unica sostanza che rimane.

Per essere fedeli interpreti del pensiero-azione di King bisognerebbe soffermarsi assai più a lungo, e più in profondità, sul significato che per la sua vita, nelle sue opzioni hanno avuto il Cristo e quelli che del Cristo sono stati interpreti e trasparenza concreta. *Luther King non si può capire né spiegare senza Cristo*.

«...io sono convinto, più di quanto lo sia mai stato prima, che essa (la croce) è la potenza di Dio per la salvezza individuale e sociale». Se si tien conto di queste promesse, va ridimensionata la stessa primogenitura di Gandhi su Luther King. Gandhi appare un esempio di carne che conforta e conferma una convinzione spirituale-pratica, che si è progressivamente riconfermata per via, sino al «io sono per la non violenza in modo assoluto» dell'ultimo messaggio. Come Gandhi non si può spiegare senza il rimando a qualcuno che lo riempie, così è miope sostenere che Luther King è contenuto in Gandhi.

I fratelli negri

Nondimeno, il Cristo per King non è solo il Gesù storico e nazareno, ma anche il Cristo che parla attraverso i fratelli, quel Cristo che si chiama «spirituale», ma che è tanto storico e d'esperienza. Il Cristo che si presenta nelle parole e nei gesti dei suoi fedeli, il Cristo che si incarna nei sofferenti perché oppressi.

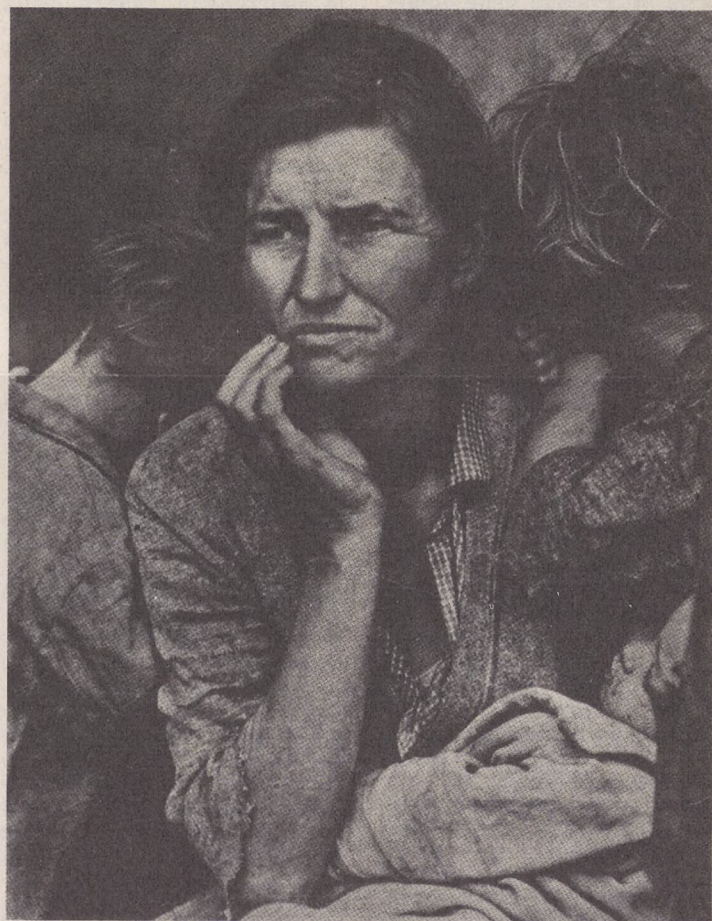
Così: *Luther King non si comprende senza i negri*, senza l'asservimento econo-

mico e sociale di questi, senza la loro soggezione psicologica, senza la segregazione (questa «cugina non troppo lontana della schiavitù» e gemella della discriminazione), senza la degradazione umiliante dei bianchi razzisti. In una parola: senza la condizione degli Stati Uniti degli anni '50 e '60; e quindi, come piace tanto ai comunisti, senza il fallimento del programma sulla grande società e la guerra del Vietnam. I «buoni figli della Chiesa», i pii fanno richiamo, a proposito e soprattutto a sproposito, alla capacità di sopportare, chiamandola «pazienza», non mancarono di dirlo a King che protestava in Alabama contro il razzismo. Con la consueta serenità egli risponde, il 16 Aprile 1963 dalla prigione di Birmingham: «...Per anni ho sentito la parola «Aspetta». Risuona nell'orecchio di ogni negro con penetrante familiarità. Questo «Aspetta» ha quasi sempre voluto dire «mai»... Abbiamo aspettato per più di trecentoquaranta anni i nostri diritti, che Dio ci ha dati e la stessa Costituzione garantisce... Quando hai visto masnade imbestialite linciare tua madre e tuo padre a libito, o trascinare a capriccio tuo fratello o tua sorella; quando hai veduto

spettare che «la grossa pietra d'inciampo dei negri nella loro conquista della libertà non sono il Consiglio dei cittadini bianchi o il Ku Klux Klan, ma i bianchi moderati, più devoti dell'«ordine» che della giustizia...», quelli che intendono fissare loro il tempo e i modi della libertà degli altri.

Una Chiesa misera

E' necessario dire che la azione di King non si spiega senza la miseria della Chiesa negli Stati Uniti. Senza l'abituale asservimento di questa allo status quo psicologico - economico - politico. Non ne tollera il silenzio, prima ancora di denunciarne la complicità. Si vergogna che essa funga da fanalino di coda della Corte Suprema, e non da coscienza della società, illudendosi di poter dare il pane spirituale a chi non può che desiderare quello di farina. Una chiesa che si divide in bianca e nera. Questa chiesa fredda e astorica che non rammenta che «il Vangelo cristiano è una strada a doppia corsia: da una parte, esso cerca di mutare le anime degli uomini e in tal modo unirli a Dio, dall'altra, cerca di mutare le condizioni ambientali degli uomini, cosicché



poliziotti pieni di odio insultare, tormentare e perfino uccidere i tuoi fratelli e sorelle negri; quando vedi la gran maggioranza dei tuoi negri oppressa in una soffocante gabbia di povertà proprio nel mezzo di una società opulenta;... quando sei umiliato giorno dopo giorno dagli odiosi cartelli che dicono «bianchi» e «negri»; quando il tuo primo nome diventa «nigger», il tuo secondo «boy» (qualunque sia la tua età) e il tuo cognome diventa «John» e a tua moglie e a tua madre non ci si rivolge mai rispettosamente dicendo «Signora»... allora capirai perché ci sembra difficile aspettare. Viene un momento in cui la coppa della sopportazione trabocca, e gli uomini non sono più disposti ad essere cacciati in un abisso di disperazione». E continuava spiegando perché la sua fiducia nei bianchi moderati scemava giorno dopo giorno al punto di so-

l'anima, una volta mutata, possa avere una possibilità» (4). E' pacifico che King dice questo per amore-alla-Chiesa, perché la vuole più di Cristo, non come detrattore che la vuole sepolta; ma sa che per fare più cristiana la Chiesa è necessaria anche la denuncia, la opposizione, la critica impietosa, e non indugia. Anzi, la miseria delle chiese d'America sembra una spina nella sua carne, come il Cristo è la sua forza; come una nuova condizione dei negri è il suo obiettivo.

Azione non violenta di massa (con precisi obiettivi politici)

Abbiamo elencato in inizio le tappe pubbliche più importanti della vita di Martin Luther King, ed abbiamo tentato di renderci conto del perché erano state queste e non altre. Interessa ora chia-

NOTE

(1) Di questi avvenimenti King parla in *Stride toward freedom* (Marcia verso la libertà), che non è stato possibile consultare direttamente.

(2) Cfr. M.L. KING, *Why we can't wait* (Perché non possiamo attendere), Ed. The New American Library (costa solo L. 600): si narra, con ricchezza di particolari, della lotta in Birmingham, ma vi sono contenute osservazioni sulla rivoluzione negra in generale, sulla marcia su Washington e su un programma complessivo di intervento sul problema negro.

(3) Cfr. La forza di amare, Ed. SEI, che è la raccolta di una serie di meditazioni dal ricchissimo contenuto teologico e spirituale. Una buona parte delle citazioni contenute in questo articolo è tratta da questo libro, le rimanenti da *Why we can't wait*. Si omette di indicare le singole pagine per non appesantire il testo, e nella speranza che molti possano accertare di persona, leggendo direttamente.

(4) Sul comportamento della Chiesa negli Stati Uniti dinanzi al problema razziale, cfr. anche T. MERTON, *Fede e violenza*, Ed. Morcelliana, in particolare pp. 3-29; P. ARRUPE, *Il Regno*, n. 4, 15 febbraio 1968, p. 60.

(5) Tale affermazione — data la mancanza di fonti dirette — è forse un po' azzardata.

(6) Cfr. Antiche come le montagne, di M. GANDHI, Ed. Comunità, in cui vi è appunto un capitolo intitolato «Mezzi e fini».

(7) MALCOM X, Autobiografia, Einaudi.

(8) Mi baso su quanto, di tale rapporto, è stato pubblicato in un numero di aprile '68 da L'Espresso.

(9) Cfr., in questo senso, *Why we can't wait*, p. XI.

(10) Ibid., p. 37, si legge: «La tradizione religiosa dei negri ha mostrato loro che la resistenza non violenta dei primi cristiani è stata una offensiva morale di tale straripante potere da far crollare l'impero romano. La storia americana ha insegnato loro che la non violenza, nelle forme dei boicottaggi e delle proteste, ha confuso la monarchia britannica e gettato le basi per la liberazione delle colonie dall'ingiusta dominazione. In questo secolo la etica non violenta di Mahatma Gandhi e dei suoi seguaci ha messo la museruola ai fucili dell'impero britannico in India ed ha sottratto al colonialismo, liberandoli, più di trecentocinquanta milioni di uomini».

Testimone della fede

rire il significato dell'opera-pensiero di King.

Azione (organizzazione) politica di massa, con mezzi non violenti. E' una espressione che va spiegata. Anzi tutto: non si tratta di semplice non-violenza, meno che mai di sopportazione individuale, sibbene di lotta collettiva, unitaria, di massa. Tale azione non è qualunquista, ma ha dei precisi obiettivi: cancellare l'asservimento economico, sociale, psicologico della gente negra, espellere il razzismo dalla società americana. (L'ultimo capitolo di «Why we can't wait» («The days to come») è forse l'espressione più completa del programma politico kingiano: educazione, politica della espansione delle opportunità di lavoro, un «social-work apparatus», un «Bill of Rights for the Disadvantaged»).

Integrazione, libertà, lavoro, diritti civili, non solo per i negri, ma anche per i bianchi poveri. In parte anche, ma solo negli ultimi tempi, opposizione alla guerra in Vietnam (stranamente King non dimostrò di comprendere a fondo lo stretto legame sussistente, tanto a livello psicologico che a livello economico, tra la guerra americana in Vietnam ed il fallimento totale delle riforme economiche-assistenziali-educative-sociali, denominate programma per la «grande società») (5). Ma non si tratta solo di cancellare e di distruggere, King ne è consapevole, si tratta di costruire una società realmente «interpersonale ed intergruppa-le», e per questo obiettivo la strada passa attraverso il dissenso, ma non si ferma a questo in compiaciuta adorazione. Le qualità di leader politico emergono nel momento in cui egli riesce a tener conto delle tante forze con cui bisogna fare i conti: la grettezza e gli interessi dei bianchi razzisti, il paternalismo conservatore dei moderati, la tentazione sempre più urgente della violenza («ovunque il tempo sta giungendo al suo termine»), la superficialità della America bianca, l'acquiescenza alla situazione di quei negri che hanno posizioni individuali discrete. In questo groviglio di sentieri, King idea traccia batte la sua via.

Forza ideale-pratica per idearla percorrerla e vincere è la non-violenza, o — col

termine positivo — l'amore, poiché nella prospettiva kingiana (ma perché esitiamo a dire: «evangelica»?) l'amore e la non-violenza sono la stessa cosa.

We shall overcome

Bisogna sottolineare fortemente questo: non si tratta di una scelta di ripiegamento, ma di una scelta-per-la-vittoria. We shall overcome, noi vinceremo: un canto che riflette — oltretutto — un programma — una certezza interiore, spirituale ed intellettuale. «L'amore è il potere più duraturo che vi sia al mondo», inesauribile forza creatrice, «il più potente strumento umano disponibile nell'umana ricerca della pace e della sicurezza». Tanto per chi è oppresso, tanto nei confronti di chi è oppressore. Infatti «l'azione non violenta ha un'influenza sui cuori e sulle anime di coloro che sono impegnati in essa: dà loro un nuovo rispetto di se stessi; suscita risorse di forza e di coraggio che essi non sapevano di possedere...». Ma c'è di più ancora: «...l'amore è l'unica forza capace di trasformare un nemico in amico. Noi non ci liberiamo mai di un nemico rispondendo all'odio con l'odio: ci libereremo di un nemico liberandoci dell'inimicizia». Non ha poteri costruttivi l'odio, né la durezza, né la violenza possono solo automoltiplicarsi «in una spirale discendente di distruzione». King sfida con questo ogni accusa, di utopismo e di tradimento, di moderatismo («non vi sarà soluzione permanente del problema razziale finché gli oppressi non sviluppino la capacità di amare i loro nemici... Pur aborrendo la segregazione, dovremo amare i segregazionisti...»). La scelta del metodo non violento, si dirà. No, assai di più, al punto che non pare possibile, come in Gandhi, distinguere mezzi da fini, tanto questi sono compenetrati (6). Le distinzioni abituali non tengono: o prendere o lasciare, tutto.

Ma non facciamo oleografie: se così si può dire, in King si trova prima la de-

nunzia e la necessità della lotta per la giustizia, e dopo l'obiettivo della riconciliazione. Se si cerca la pacificazione come tranquillità dell'ordine costituito, si proverà delusione avvicinandosi a King, la cui vita-dottrina è tutta una ribellione ideale-pratica all'ordine economico-psicologico-culturale esistente. Questo riconciliatore è stato un trasgressore, uno che ha fatto della disubbidienza civile un'arma pericolosissima assai più delle sommosse e dei saccheggi di Harleem, di Newark, di Watts. Questo pacifico non ha esitato a chiamare esercito il suo movimento e lo ha fornito delle armi più micidiali: la fede e la convinzione di avere ragione, la determinazione e la sincerità, la disciplina della non violenza. Si tratta di un esercito «che giura obbedienza a Dio, la cui strategia ed intelligenza è tutta nei semplici dettati della coscienza».

E' un esercito dalla forza inesauribile (come le stesse ultime circostanze stanno a testimoniare), perché mai l'amore può tollerare l'oppressione, anzi è esso la forza che, mettendoli in mobilitazione permanente, non farà fermare i negri, perché non li farà risolvere nella semplice, violenza fisica o nella acquiescenza rinunciataria. King ha invitato ed insegnato a rimanere lontano da entrambe, in una perseveranza che ha per tutti qualcosa di stupefacente, e molto di pericoloso per l'ordine costituito.

I poveri di ogni colore

Un'altra intuizione — non meno politica che spirituale — è quella dell'unità nella lotta tra bianchi e negri poveri. King ha progettato per il 2 maggio di quest'anno una marcia dei poveri su Washington per la emancipazione economica. Una marcia per bianchi e negri, come tali erano state le marce di Washington dell'agosto 1963 e di Selma del marzo 1965. Per nessuna ragione strate-

gica né ideologica egli avrebbe proclamato il razzismo nero, o parlato di Dio negro o lottato per uno stato negro. Ha sempre parlato di fratelli bianchi, includendovi anche gli sfruttatori e i razzisti, ed ha spiegato che — anche su un semplice piano strategico — i negri negli Stati Uniti non possono fare senza i bianchi di sincere intenzioni e sono in condizioni analoghe a molti bianchi oppressi. Concorrono qui ragioni «di principio» (tutti siamo fratelli) con intuizioni pratiche sulla situazione americana (non solo i negri vivono in condizioni inaccettabili). Va ricordato ancora che la sua proposta di un «Bill of Rights for the Disadvantaged» non faceva distinzioni di colore della pelle.

Rimane ammonitrice, a riguardo, la stessa evoluzione di pensiero di Malcolm X, il quale, nel suo ultimo discorso, prima di morire anch'egli assassinato da un bianco, disse: «Verrà il giorno in cui i bianchi che ne hanno veramente abbastanza — non parlo di quei bianchi che si atteggiavano a liberali e non lo sono affatto — sapranno stabilire un corretto tipo di rapporto con i negri che ne hanno abbastanza: allora avremo un'azione coordinata e vi saranno grandi cambiamenti» (7). Giustamente si è detto che questo potrebbe essere l'epitafio della tomba di Luther King: soprattutto perché non viene da un suo discepolo.

I dubbi sull'efficacia

Il dubbio più grande circa l'azione-pensiero di King è che esso sia efficace, dia frutti, serva a cambiare le cose. Circa un anno fa Nathan Wright, commentando la politica di integrazione graduale, ne rilevava il completo fallimento, notando che la segregazione nelle scuole del nord era aumentata negli ultimi anni, così come nel settore edilizio, così come era aumentata la differenza tra il reddito medio dei negri e quello dei bianchi ed è cresciuta la distanza tra i negri poveri ed i loro leaders; notando ancora che l'incapacità di concentrare tutti gli

sforzi nella ricerca di soluzioni di fondo dei problemi sociali più urgenti ha reso più imminente il pericolo di conflitti sociali e che inoltre i professionisti negri si sono lasciati facilmente integrare nel sistema. Nell'ultimo suo appello da Memphis lo stesso King aveva adoperato espressioni simili: «dopo decenni di crescente prosperità nazionale la miseria negra è rimasta uguale, anzi è aumentata». In questo senso pare sia anche, per certi versi, il rapporto della Commissione d'inchiesta sulla questione negra nominata da Johnson il 28 luglio 1967 (8).

Va rilevato che ciò che denunciano Wright e la commissione Kerner è ciò che altre volte lo stesso King ha denunciato, e cioè il modo in cui si è attuata una certa politica «integrazionista», che in realtà non tendeva che ad «integrare» certe spinte con promesse contenute in leggi costantemente smentite dalla realtà (9). Non si può in nessun modo compromettere con tale politica tutta l'azione di King. Per valutare questa, come pure è necessario, servono altri criteri.

Quanto ai frutti quantitativi, ho cercato di enumerarli in inizio accanto ad ogni intervento massiccio di King e della sua Southern Christian Leadership Conference. Circa quelli non strettamente misurabili, la fiducia nel potere che ha sulla storia l'azione non-violenta per la giustizia (10), sostiene un dato che emerge dalla uccisione stessa di King: la violenza fisica usata contro di lui ha rivelato la propria forza auto-distruttrice nel momento in cui — colpendo — ha fatto esplodere tutta la ricchezza di pensiero-azione che era contenuta in King, l'ha fatta, io credo, moltiplicare, l'ha mostrata a tanti che non l'avevano sinora considerata, l'ha rinforzata in coloro che già l'amavano. Insomma, nel momento stesso in cui si metteva in atto, la violenza fisica celebrava la propria impotenza, e — di contro — si manifestava l'amore salvifico di chi dà la vita per i propri fratelli.

Tuttavia la vita e la morte di Luther King stanno ad ammonire che è necessaria la dedizione totale perché l'amore si spargi e mostri le proprie inconfutabili ragioni.

Pietro Basso

editoriale

(continua da pag. 1)

la quiete agricola, né lo stakanovismo volontaristico, né umane-simi d'evasione, né eroi «nature» come nei romanzi di fantascienza. Il giudizio sull'America, oggi (e domani l'impegno per la costruzione della nostra società) ci impone di saper separare ciò che è progresso della scienza dalla orientazione neocapitalista ed imperialista che gli si è sovrapposta. Non è cosa facile come molti credono; anzi, è storicamente difficile. Come distinguere, ad esempio, la guerra nel Vietnam dalle «leggi» dell'industria, dai calcolatori del Pentagono, dall'arroganza degli strumenti d'informazione, dall'esigenza della specializzazione, dall'irresponsabilità politica dei «tecnici»? Ma non possiamo neppure ridurci a combattere la scienza od a contestare la «razionalizzazione» — che

è almeno necessaria — per illusione di globalità, o per pigrizia mentale. Quel che è certo è che non si può «tornare indietro» né cedere alle frequenti e comprensibili tentazioni d'irrazionalità, di evasione, di violenza. Quel che è possibile, e necessario, è ritrovare con impegno un discorso di «nuove frontiere», di fini civili degni di essere proposti e vissuti. E' urgente la difesa e l'incremento deciso, con strumenti razionali, di quegli spiragli che consentono di definire «aperta», capace di rinnovarsi costruendo, la società americana.

I fatti di queste settimane confermano, forse, l'esistenza e l'efficacia, ma anche la precarietà e i rischi di questi spiragli. Ciò interessa e impegna tutti a saper giudicare criticamente avvenimenti e strutture, e a saper scegliere fatto per fatto, luogo per luogo, con autonomia e responsabilità. Senza lasciarsi trascinare da ammirazioni o da condanne insensate. (a.b.)