

RICERCA

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIV - 31 Maggio 1968 - N. 10

L'editoriale propone alcune riflessioni in margine agli scontri tra studenti e polizia avvenuti a Piazza Cavour, a Roma, e al processo seguente.

Nel fondo, Giovanni Benzoni inizia un discorso sul rapporto tra movimento studentesco e operai in Italia.

A pag. 2, Fortino ci invita ad una meditazione sulla Pentecoste.

A pag. 3, la terza serie di note di A. Bosi su Newman. La seconda parte dello studio di d. L. Chiarinelli sul « modo di far teologia oggi » è a pag. 9.

A pag. 11, Mario Falcitore ricorda l'anniversario della instaurazione della « dittatura dei colonnelli » in Grecia.

La "forza," della legge

Prendiamo spunto dalla sentenza per i fatti di piazza Cavour a Roma, per fare qualche amara considerazione su quanto poco sia presente nella nostra coscienza un effettivo costume di vita democratico.

In primo luogo sul modo con cui si è svolto il processo che ha assunto, soprattutto nella requisitoria finale del pubblico ministero, il sapore non tanto della giustizia ma della vendetta di chi ha dalla sua la forza del potere.

Ci sono state nella requisitoria delle affermazioni veramente indicative della volontà di fare di questa una sentenza esemplare nei confronti del MS (forse sulla scia di altri desideri di esemplarità come per es. a Firenze!) soprattutto dove si dice « vi è talvolta negli avvenimenti un simbolismo il cui valore va oltre il significato intrinseco dei singoli avvenimenti. Una resistenza con una bottiglia, dirà la difesa? No questo è il processo per le centinaia di bottiglie che furono scagliate contro gli agenti dell'ordine, il processo delle barricate che sono state fatte, agli atti di violenza contro la polizia e i privati, il processo contro gli oltraggi, gli insulti, il vilipendio della polizia e della magistratura » (ma la responsabilità penale non è personale? vedi art. 27 della Costituzione), oppure dove si richiede « una pena che valga non solo come condanna retributiva ma come esempio di pena preventiva ».

Ma segno di disagio più grave in un processo in cui tutti i testimoni si sono in parte rivelati contraddittori (cosa che è ben spiegabile per la confusione in cui si erano svolti i fatti raccontati), è stata la assoluta irrilevanza fatta dei testimoni della difesa, presumendoli di parte, tanto che nei confronti dei 4 avvocati nella requisitoria del PM si dice:

« ...che 4 testimoni tutti avvocati hanno dato differenti versioni dei fatti ciò non significa che si tratta di testi inattendibili, ma solo che essi videro non con gli occhi ma con l'animo, che in quel momento era vicino ai dimostranti ».

Non si vuole qui discutere sull'opportunità o meno di quel processo (si dovrebbe affrontare lo spinoso problema dell'autonomia del potere giudiziario e dei suoi rapporti con l'esecutivo) o dei singoli capi d'accusa (la condanna però è stata solo per resistenza alla forza pubblica e non per furto di bottigliette, scagliate contro la polizia dai dimostranti) convinti come siamo che se si ritiene di infrangere la legge si deve anche pagare di persona, ma — come si diceva all'inizio — sui modi con cui si è svolto, e soprattutto fare alcune considerazioni su quanto sta a monte del processo per i fatti di Piazza Cavour.

E quello che sta a monte è, secondo me, il ritorno a un fascismo che più che concretarsi in istituzioni, si caratterizza in categorie mentali, che vanno dal desiderio di stroncare sul nascere la forza ideale di alcuni movimenti all'appello alla sacralità delle istituzioni dello stato, comodo vessillo dietro cui si nascondono tutti e tutto (vedi SIFAR). E con questo veniamo al terzo punto che secondo me è il più grave proprio per la passiva rassegnazione con cui un certo costume è accolto. Troppo insistente è stata in questi ultimi tempi, la voce che non solo sulle piazze, dove la pubblicità dà sempre una qualche garanzia e dove pure si può addurre la giustificazione dell'ordine pubblico, ma anche nei commissariati, negli interrogatori la polizia ha fatto uso della forza. Su tutti i giornali da Valle Giulia in poi si sono lette testimonianze di chi affermava di essere stato malmenato senza ragione. Eppure i responsabili della cosa pubblica che hanno più volte e giustamente ammonito chi con la violenza pretendeva il diritto di essere ascoltato (dal primo discorso di Taviani dopo Valle Giulia a tutti i comizi preelettorali)

(continua a pag. 11)

Un incontro necessario?

Tema dominante del movimento studentesco contestativo è quello di un rapporto organico del M.S. con il mondo operaio. Tema ricco di scelte ideologiche e politiche precise, ora più che mai affascinante per coloro che operano nella università. « Operai-studenti »: la necessità di un loro incontro è avvertita anche dai cattolici, socialmente sensibili: lo era nel passato e lo è ancor più oggi. Tuttavia ciò che va precisato, se non cambiato, è la prospettiva concettuale con cui si davano per risolti nella dinamica sociale i rapporti di classe, e i collegamenti tra classi e categorie sociali, sensibili e solidali agli aspetti più avvilenti della condizione operaia, i cattolici hanno quasi sempre impostato i problemi in termini di interclassismo, che al di là del nome può coprire le scelte più disparate: pochissime però scientificamente fondate, mentre la maggior parte risponde a criteri pratici più emozionali che politici, come ad esempio la generosità, l'immediata spontanea solidarietà, la compassione: sentimenti questi validissimi, ma che tradotti in termini politici hanno sempre dato origine ad un vago, quanto radicale, populismo. Dove pure l'aspetto conservativo e l'appello ad un passato ormai morto avevano un loro peso, basti pensare alla visione idilliaca della piccola proprietà contadina e delle aziende familiari a carattere artigianale: sbagli grossi di prospettiva — almeno nella verifica del processo storico che sta a dimo-

strare che non si è avuto né questo ritorno, né qualche cosa di diverso dai rapporti di forze richiesti dal tanto abborrito spirito borghese —, sbagli tuttavia che sono nati in nome e in forza di valori altissimi quali il rispetto e lo sviluppo dell'uomo (inteso come persona umana, nella duplice valenza personale e comunitaria).

Né va sottaciuto il costante richiamo alla dimensione propria del cristiano, che è quella della rivoluzione interiore (la metanoia, il continuo passaggio), vista, troppo spesso come esaustiva di ogni problematica sociale. Oggi del resto parrebbe che in molti cristiani fosse presente la tendenza opposta, la rivoluzione come espressione vera della propria adesione al Cristo, quasi che l'essere rivoluzionario equivallesse ad essere cristiano. Diversità e connessioni tra vita di santità e impegno sociale e politico esigono oggi una più chiara e purificata prospettiva: resta comunque che noi avvertiamo il peso, l'eredità che ci è data nel far parte del c.d. mondo cattolico, che ha espresso un c.d. pensiero cattolico; e resta pure una urgenza di chiarezza, di determinazione nelle scelte in cui i salti in avanti siano motivati non solo in termini puramente moralistici (1) ma in termini di concreto giudizio storico. Dato che molti sono i termini che sfuggono, le proposte necessariamente sono confuse e credo che queste considerazioni ne siano un esempio. Tuttavia è un cammino da

farsi, e se riusciamo a farlo assieme con largo dibattito non è detto che tutto resti come prima (2). In tale prospettiva — a mio avviso — si pone ancora più urgentemente il tema dell'incontro mondo operaio e M.S. così come i teorici marxisti lo vanno proponendo.

* * *

« L'università di massa ha svolto nei confronti degli studenti il ruolo che la fabbrica svolgeva nei confronti degli operai nella prima fase di sviluppo del capitalismo: nella università il disagio individuale si condensa in una consapevolezza collettiva, diventa coscienza critica e potenziale di lotta » (3). Nella misura in cui questo è stato avvertito dal M.S., si pone il problema di una continuità di lotta e di una perdurante capacità rivoluzionaria del movimento stesso.

Cioè il M.S. per non cadere in una chiusa prospettiva di carattere corporativo, deve qualificarsi solo in base a temi e problemi che si riferiscono ad « un contesto politico generale in cui, da una parte, lo scontro di classe non ha mai fatto ristagno negli ultimi anni, dall'altra le tradizioni di lotta del movimento operaio hanno costituito un tessuto profondo di antagonismi e di richieste rivoluzionarie, anche senza avere poi la possibilità o la capacità di soddisfarli » (4). In tal modo il M.S. diviene l'avanguardia rivoluzionaria di tut-

Giovanni Benzoni

(continua a pag. 12)

Gli universitari e gli operai francesi hanno iniziato, pur nelle aberrazioni volontarie e involontarie degli scontri con la polizia, un'azione di rinnovamento della distribuzione del potere che non sboccherà democraticamente se non si incanalerà in un discorso e in un'azione politica.

Il problema si pone soprattutto nel battere « sul tempo » — con una dimostrazione di maturità — e con il suo proprio strumento — il referendum — una istituzione ormai superata.



La Pentecoste continua

«Lo Spirito tutto riempie; fa sgorgare le profezie; ai ministri dà la perfezione, agli incolti insegna la sapienza; prende dei pescatori e ne fa i conoscitori di Dio; l'intera Chiesa costituisce nell'unità». Così la liturgia bizantina interpreta e riassume il mistero della Pentecoste. Né si può dire che questa interpretazione non sia radicata nella Scrittura. S. Pietro nel discorso di Pentecoste riporta il profeta Gioele che dice: «E avverrà, dice il Signore, che io negli ultimi giorni, spanderò del mio Spirito su ogni carne, e i vostri figli e le vostre figlie profeteranno e i vostri giovani avranno delle visioni, e i vostri vecchi avranno dei sogni. Sì, in quei giorni, sui miei servi e le mie serve, spanderò dello Spirito mio e profeteranno» (Atti 2, 17-18).

Secondo il racconto degli Atti la Pentecoste è un *avvenimento* e non soltanto una *visione*. Certo, le «lingue di fuoco» non sono che un'apparizione, un segno esterno: «*Apparvero*, distinte l'una dalle altre, delle lingue, come di fuoco» (Atti, 2, 3). In questa descrizione ritroviamo il *come*, già usato per descrivere l'apparizione dello Spirito nell'Epifania, *come* colomba (Mt. 3, 16; Mc. 1, 10; Lc. 3, 22; Gv. 1, 32), e per ogni altro segno esterno di questo avvenimento: «e d'un tratto si udì un tuono, *come* di vento impetuoso che soffiava e riempì tutta la casa...» (Atti 2, 2).

Non si tratta però di una visione effimera, vuota e inefficace; si tratta piuttosto della testimonianza esterna dell'avvenimento: «E tutti furono ripieni di Spirito Santo» (Atti 2, 4).

In tal modo realmente lo Spirito penetrò dove erano riuniti i discepoli e li «riempì» della sua presenza, «caparra» di vita eterna e «principio» di ogni santificazione. Realmente lo Spirito è venuto nel mondo.

1. Valore cosmico

Da quel momento lo Spirito è presente nel cosmo — *tutto riempie*, dice la Liturgia — non soltanto con i suoi doni ma con la sua persona ipostatica. E' questo elemento veramente nuovo intervenuto nella Pentecoste, che lo Spirito Santo stesso è disceso nel mondo. E' l'avvenimento più grande per la «restaurazione» del mondo, per il suo «rinnovamento», la «nuova creazione», e per la sua trasfigurazione finale. Si introduce nel mondo un dinamismo interno di inquietudine e speranza proteso verso «il cielo nuovo e la terra nuova» dell'Apocalisse (21, 1) e verso l'uomo «nuovo» del regno che sta per venire. Lo Spirito è diventato l'anima del mondo.

Questa discesa dello Spirito nel mondo è *definitiva*, non ha né ritorno né interruzione. Essa significa l'unio-

ne di Dio col mondo, attraverso la divinizzazione dell'uomo avvenuta con la riconciliazione dell'uomo con Dio diventato «partecipe della natura divina» (II Pet. 1, 4).

2. Valore ecclesiale

In tal modo la discesa dello Spirito porta a compimento l'incarnazione, cosicché incarnazione e Pentecoste non sono che due momenti dello stesso atto: la divinizzazione del creato. L'uomo riscopre la sua vera essenza — l'immagine e la somiglianza di Dio impressa nel suo essere — e il normale collegamento con il resto del creato a lui connesso da un intimo rapporto. Il peccato infatti aveva scavato un fossato tra l'uomo e le cose che gli erano sfuggite di mano. L'incarnazione di Cristo e la venuta dello Spirito ristabiliscono la misteriosa unità preesistente alla caduta. In questa ristabilita unione, sempre in via di progressiva purificazione e perfezionamento che richiede senza posa conversione e penitenza, si attende il ritorno glorioso di Cristo, quando Egli sarà tutto in tutto. Lo Spirito ormai pre-

sente nel cosmo opera la progressiva trasfigurazione delle sembianze di questo mondo che passa.

«E furono riempiti di Spirito Santo». Secondo i Sinottici e gli Atti, Cristo nella festa di Pentecoste ha dato il «battesimo di fuoco» promesso dal Battista (Mt. 3, 11; Mc. 1, 8; Lc. 3, 16).

Nasce così la Chiesa.

«Gesù con la sua morte sulla Croce, ha abbattuto i muri dell'inimicizia che separavano gli uomini da Dio e tra loro. Dio lo ha risuscitato dai morti e gli ha dato autorità e potere su tutta la creazione e la storia, affinché tutte le cose siano ricapitolate in lui. Col dono del suo Spirito Santo egli ha dato vita alla Chiesa, come promessa e primizia della nuova creazione». Questa affermazione del primo schema preparatorio per la prossima Assemblea generale del Consiglio Mondiale delle Chiese (Uppsala 4-19 luglio 1968) ci offre l'occasione per situare il popolo di Dio nel suo giusto posto in mezzo al mondo e all'umanità. La Chiesa per opera dello Spirito è *primizia* della nuova creazione, ma è anche *promessa*; è *già qualcosa*, ma non è *ancora* ciò a cui è chiamata dal Signore. Essa è al centro del creato ricon-

ciliato con Dio attraverso la morte di Cristo, al cui potere il mondo è sottoposto dopo la risurrezione, ma originariamente ed ora definitivamente votato alla trasfigurazione per opera dello Spirito.

La Chiesa così è escatologia iniziata e profezia; l'una e l'altra per l'azione del dono della Pentecoste perennemente presente nella sua vita, vita di metanoia, di santificazione, di divinizzazione.

D'altra parte, la Liturgia ce lo ricorda. Lo Spirito costituisce la Chiesa nell'unità diversificata.

I discepoli erano «tutti insieme nello stesso luogo», e il medesimo Spirito è sceso su tutti; sotto forma, però, di lingue di fuoco «distinte l'una dalle altre». Uno è lo Spirito e diversi i carismi; uno solo è il messaggio evangelico predicato dagli Apostoli «a tutte le nazioni che sono sotto il cielo», ma varie sono le lingue che lo trasmettono e ognuno lo sente nel proprio dialetto. Uno è la Chiesa e molti i popoli e varie le funzioni nel popolo di Dio.

L'unità e la cattolicità della Chiesa trovano nello Spirito la loro radice e la loro causa in una continua azione di rinnovamento che si esprime in forme sempre nuove, animate dalla forza del comandamento nuovo dell'amore.

3. Il dono della profezia

«Spanderò del mio Spirito e profeteranno», tutti, giovani e vecchi, servi e serve, «ogni carne». L'antico e il nuovo Israele sono costituiti come popolo profetico. La profezia del resto è quasi un ministero normale nella Chiesa primitiva.

Al Cristiani di Tessalonica Paolo raccomandava: «Non spegnete lo Spirito. Non disprezzate le profezie» (I Tess. 5, 19-20); quelli di Corinto invece li esorta: «Aspirate ai doni spirituali; ma specialmente a quello della profezia» perché «colui che profetizza *parla* agli uomini, li edifica, li esorta e li consola» (I Cor. 14, 1).

Secondo Paolo, «se tutti profetizzano», è il dono della profezia che, agli infedeli i quali capitano anche casualmente tra i cristiani, fa riconoscere: «che Dio è veramente in mezzo» a loro (I Cor. 14, 24-25).

D'altra parte è proprio la profezia che «*parla* agli uomini». La Chiesa infatti in tanto ha una missione, un contenuto e un linguaggio in mezzo agli uomini, in quanto «profetizza»; altrimenti è una istituzione come le altre con tutti i loro difetti.

Il mondo e chi non può ancora credere, questo attendono da noi cristiani, che siamo profeti ed artefici del Regno. Il Signore ci ha chiesto di essere suoi «testimoni» a Gerusalemme, in Samaria e in tutto il resto del

mondo. In definitiva, cosa sia questa testimonianza ce lo spiega l'Apocalisse: «La testimonianza di Gesù è lo spirito di profezia» (XIX, 10). Questa testimonianza poi è da compiersi in un contesto reale, a Gerusalemme dov'è stato crocifisso il Signore, in Samaria, in terra avversaria ai Giudei, nel resto del mondo tra le difficoltà dell'ignoto e dell'avventura. Questa testimonianza è da renderla profeticamente anche nel cuore dei problemi del nostro tempo là dove pure noi siamo compromessi.

La profezia è il dono fondamentale e generale della Pentecoste, di quella pentecoste che continua nello spazio e nel tempo.

Ma spegnere lo Spirito è una tentazione sempre presente. Perché lo Spirito è scomodo, non è mai definitivamente organizzabile, non è imprigionabile in un sistema, in un codice, in una tradizione. Perché è libero, soffia dove vuole e non si sa dove venga né dove vada; è fonte di libertà.

Quando Mosè (Numeri cap. 11) si tolse parte dello Spirito che era su di lui e lo pose su 70 anziani d'Israele, Giosué, il servo di Mosè, è inquieto per questa estensione del carisma profetico e gli dice: «Mosè, signor mio, impediscili».

Tanti altri «servi» di Mosè avanzano lo stesso tentativo.

Ma Mosè è profeta, uomo di Dio, e perciò non tiene ad un suo «interesse», ad un «prestigio» proprio, ad una «società» ben strutturata da conservare; egli ha in cura soltanto dei pellegrini in terra straniera, il popolo di Dio, da condurre alla terra promessa. Mosè non teme. «Sei geloso per me? - Egli risponde - Fosse profeta l'intero popolo del Signore! Jahvé faccia discendere su tutti il suo Spirito».

E lo Spirito è disceso su tutti. E la pentecoste si ripete per ogni cristiano. Anche la tentazione, però, di spegnere lo Spirito permane. Essa è presente prima di tutto in ciascuno di noi: quando ci adagiamo sulla nostra fede considerata come un complesso di verità ben sistemate ma che non trasforma più la nostra vita; quando ci convinciamo che la nostra fede consista nel perpetuare delle tradizioni ormai sterili anche se ieri sono state veicoli di vita evangelica.

D'altra parte la tentazione di spegnere lo Spirito, di annientare la Pentecoste, è anche presente ed operante in tanti troppo zelanti «servi» di Mosè i quali sono gelosi che «i giovani abbiano delle visioni e i vecchi dei sogni».

Ma lo Spirito è sempre imprevedibile. E d'improvviso si sente un tuono, come di vento impetuoso che soffiava e riempiva la casa. La Pentecoste si rinnova.

Eleuterio F. Fortino

DIBATTITO SUL CRISTIANESIMO - NOVITA'

Hans Urs Von Balthasar

Chi è il cristiano?

«Chi è il cristiano? Uno che impegna la propria vita per i fratelli, perché egli stesso è debitore della vita al crocifisso. Ma che cosa può dare seriamente ai fratelli? Non soltanto cose visibili; il suo dono — ciò che è stato dato a lui stesso — affonda nelle cose invisibili di Dio».

Pag. 136

L. 800

Editrice Queriniana - 25100 Brescia
VIA PIAMARTA, 6 - CCP 17/11481

MEDITAZIONI TEOLOGICHE - V EDIZIONE

Hans Urs Von Balthasar

Cordula ovverossia il caso serio

L'autore, uno dei teologi più colti del nostro tempo, vuole qui mascherare l'ambiguità di ciò che oggi è ritenuto necessario. Una riflessione straordinariamente lucida e vivace sulle tendenze e i pericoli, gli entusiasmi e le debolezze del cristianesimo contemporaneo.

Pag. 148

L. 1.000

Editrice Queriniana - 25100 Brescia
VIA PIAMARTA, 6 - CCP 17/11481

L'unità della educazione liberale: discussione con l'utilitarismo

Terza serie di note su Newman. Le prime due sono state pubblicate su i nn. 7 e 8-9 di Ricerca.

Mentre nel discorso V, che abbiamo esaminato, Newman fronteggiava lo scetticismo dei « pensatori cauti e pratici » sulla validità di una formazione intellettuale di tipo liberale sostenendo che tale formazione non ha bisogno di essere « utile » per essere valida, nel discorso VII (*Il sapere considerato in relazione alla perizia professionale*) egli si pone sul terreno stesso di questi pensatori. Egli vuole cioè dimostrare che la formazione da lui propugnata è più autenticamente utile di quella che di solito si indica con questo nome, cioè della formazione specializzata di tipo professionale; non beninteso nel senso che possa soppiantarla, ma nel senso che le fornisce il necessario presupposto, senza il quale non è possibile il possesso e l'uso umano e razionale della perizia professionale (1).

Ripartiamo per esteso alcuni passi dell'apertura di questo discorso, anche perché riassumono il cammino sinora percorso.

« Ho insistito nei miei due discorsi precedenti, anzitutto sulla coltivazione dell'intelletto, descrivendola come un fine che può essere ragionevolmente perseguito per i suoi propri meriti; e, in seguito, sulla natura di questa coltivazione, o ciò in cui tale coltivazione consiste. La verità, di ogni genere, è l'oggetto proprio dell'intelletto: la sua coltivazione dunque consiste nel disporlo ad afferrare e a contemplare la verità » (*Idea of a University*, VII, pag. 170).

La formazione intellettuale si realizza attraverso un continuo allenamento, che consente allo spirito di coordinare sempre meglio le proprie facoltà, concentrando sugli elementi più importanti e significativi per la comprensione delle cose.

« Questo esercizio, attraverso il quale l'intelligenza, invece di essere modellata e sacrificata in vista di qualche scopo particolare od accidentale, di qualche specifico commercio o professione, o studio o scienza, è disciplinata in vista di se stessa, per la percezione del suo oggetto proprio, è chiamato educazione liberale » (ivi, pag. 171). Tale è, come si è detto, il primo e fondamentale scopo dell'Università.

Questo è precisamente ciò che contestano i pensatori ai quali Newman ha più volte alluso. Essi « sostengono che la formazione dovrebbe venire limitata a qualche fine particolare e ristretto, e tradursi in una qualche determinata realizzazione, che possa essere pesata e misurata. Essi argomentano come se ogni cosa, ogni persona, avesse il suo prezzo; e che, là dove c'è stato un grande investimento, hanno il diritto di attendersi un proporzionato profitto. Questo è ciò che essi chiamano rendere la formazione e l'istruzione "utile" e "utilità" diviene la loro parola d'ordine » (ivi, p. 171).

Valutando su questo metro l'educazione liberale, i risultati paiono deludenti: essa non insegna a migliorare i sistemi di produzione, non porta a nuove scoperte in medicina, in geologia.

Certo, il problema dell'utilità individuale e soprattutto sociale dell'educazione universitaria, esiste e non può es-

sere ignorato; e trovargli una soluzione è tanto più urgente in quanto Newman avverte che la sfiducia per l'educazione liberale è profondamente radicata nella tradizione culturale inglese.

Egli riporta ad esempio alcuni passi dei *Pensieri sulla Educazione* del Locke, nei quali il grande filosofo, sottolineando la necessità di una preparazione professionale specifica, pare mettere in secondo piano le esigenze di una formazione generale.

Ma assai più che a Locke, in questo discorso Newman si riferisce ad una controversia su questi problemi svoltasi nel corso degli anni 1808-1811, tra alcuni rappresentanti dell'Università di Oxford e alcuni scrittori della *Edinburgh Review*.

Per comprendere meglio il significato di questa discussione sarà bene premettere qualche breve richiamo storico.

Nei primi anni del sec. XIX, Oxford si stava destando da un sonno quasi plurisecolare. Parlando di sonno non si intende dire che questa antica università avesse perso nei due secoli precedenti ogni peso nella vita culturale del paese; al contrario, era stata assai importante, ma non tanto propriamente come Università, quanto semplicemente come luogo di incontro e di confronto tra i giovani delle classi dirigenti.

Era venuta meno quasi interamente la coscienza dello scopo dell'educazione universitaria; si era rilassata oltre ogni dire la disciplina e la serietà del costume accademico; questo a cominciare dai professori, molti dei quali avevano rinunciato da tempo all'idea di svolgere una vera attività didattica.

La rinascita di Oxford, all'inizio del sec. XIX, consistette anzitutto in una rinnovata presa di coscienza della funzione dell'educazione universitaria, che, da parte dei più attivi ed illuminati promotori della riforma, veniva concepita in senso umanistico e « liberale ». Questo indirizzo non poteva però piacere a quanti, come il gruppo che gravitava attorno alla scozzese *Edinburgh Review*, ispiravano il loro pensiero alla tradizione empiristica inglese, ed erano influenzati in un modo o nell'altro dal contemporaneo movimento utilitarista, tra i cui rappresentanti più autorevoli vanno ricordati, oltre al Bentham, James Mill e anche il figlio John Stuart, per quanto riguarda la sua produzione giovanile.

Le critiche degli edinburghesi sono spesso taglienti: « Quando un'Università ha fatto cose inutili per lungo tempo, dapprima (le) appare degradante farne di utili. Un corso di lezioni di economia politica sarebbe scoraggiato, in Oxford, probabilmente disprezzato, probabilmente non permesso » (ivi, p. 178).

A queste critiche risposero

vivamente diversi esponenti della riforma oxoniana, tra i quali Newman cita il Copleston e il Davison. Egli, scrivendo a diverse decine di anni dai fatti, tende a cogliere, al di là delle contingenze storiche e delle trovate polemiche, gli elementi essenziali della discussione.

Una prima osservazione è che il disaccordo non è sempre profondo come la vivacità della polemica potrebbe far supporre. Infatti, in primo luogo gli scozzesi spesso parlano di utilità in senso non individualistico né materiale, la identificano cioè coll'avanzamento della scienza; in secondo luogo essi, pur criticando l'educazione prevalentemente classica fornita da Oxford, lo fanno appunto, anche se inconsapevolmente, dal punto di vista di una visione liberale dell'educazione (la letteratura classica fornirebbe, secondo loro, una formazione unilaterale, eserciterebbe cioè l'immaginazione e il gusto estetico, a danno delle facoltà propriamente logiche,

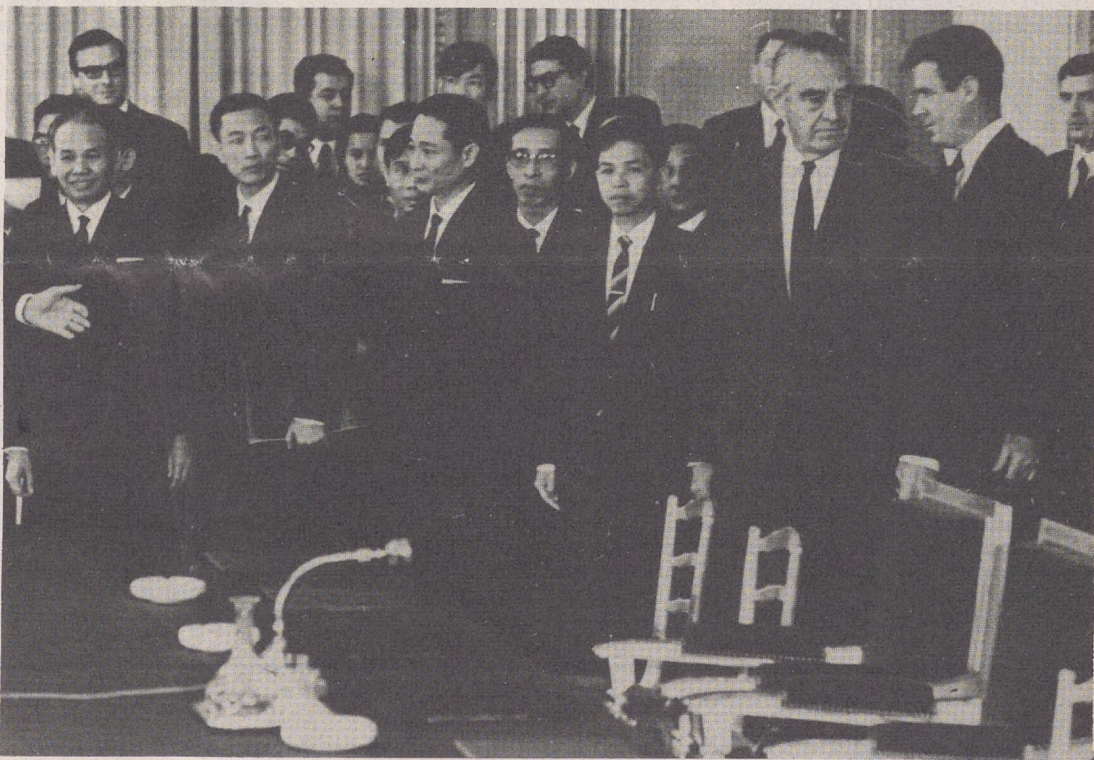
lo stesso modo che, per la salute del corpo, che è senza dubbio qualcosa di desiderabile, non dobbiamo aspettare, per dichiararla utile, di essere in grado di evidenziare un determinato prodotto del quale si possa attribuire ad essa la causa, così, per la coltivazione della intelligenza, Newman nega che « dobbiamo essere capaci di individuare, prima di avere diritto a chiamarla utile, qualche arte, o negozio, o professione, o commercio, o lavoro, che ne risulti, e sia il suo effettivo ed esauriente fine » (ivi, p. 181).

Inoltre — prosegue Newman — come la salute dovrebbe precedere il lavoro fisico, e come un uomo sano è in grado di fare ciò che un uomo non sano non può fare... analogamente la coltivazione generale dello spirito è il migliore sussidio allo studio professionale e scientifico, e gli uomini colti sono in grado di fare cose che gli ignoranti non possono fare; e l'uomo che ha imparato a pensare e a ragionare, a paragonare, distinguere ed analizzare, che ha perfezionato il

quella del professionista: non naturalmente in ordine temporale, ma gerarchico.

Si noti — ed è questa una notazione assai importante — che se Newman contrappone la formazione della persona ad una immediata utilità sociale, questo non può essere inteso in senso individualistico. Al contrario, la vera formazione intellettuale dell'individuo coincide con la formazione del cittadino, dell'individuo sociale. « C'è un dovere che ci lega alla società umana in quanto tale, alla posizione alla quale noi apparteniamo, alla sfera nella quale ci muoviamo, agli individui con i quali intratteremo diversi rapporti, e che successivamente incontriamo nella vita; e quella educazione filosofica o liberale, come l'ho chiamata, che è la funzione propria di un'Università, se rifiuta il posto preminente agli interessi professionali, non fa che subordinarli alla formazione del cittadino, e, mentre serve ai più ampi interessi della filantropia, prepara anche al felice espletamento di quelle attività puramente personali, che a prima vista essa sembra scoraggiare » (ivi, p. 183).

Alcuni spunti interessanti sono ricavabili dalle testimonianze che Newman riporta



Proseguono a Parigi, col contagocce gli incontri preliminari sul Vietnam. Le tradizionali lentezze della diplomazia sono certo irritanti di fronte all'ansia di pace, nel mondo. Eppure il negoziato è, oggi, l'unico modo umano per uscire da una situazione insostenibile.

e dello spirito di ricerca). Vero è però che talora ad « utile » viene dato un significato più corrente, che è anche quello adoperato dal Locke: intendendo « non ciò che è semplicemente buono, ma ciò che tende al bene, o è lo strumento del bene » (ivi, p. 180).

Il Newman si propone di dimostrare che l'educazione liberale è utile anche proprio in questo senso: infatti « per quanto ciò che è utile non sia sempre buono, ciò che è buono è sempre utile... Il bene non è solo buono, ma fecondo di bene... il bene è prolifico » (ivi, p. 180).

Ciò non vuol dire naturalmente che l'educazione liberale come tale sia anche formazione professionale; ma al-

proprio gusto, formato il proprio giudizio, e affinato la propria capacità di visione mentale, non sarà certo subito un giurista (...) o un medico (...), ingegnere, chimico, geologo o esperto di antichità, ma la sua intelligenza verrà messa in una situazione nella quale egli potrà far propria qualsiasi delle scienze o vocazioni alle quali mi sono riferito, con una disinvoltura, una eleganza, una versatilità ed un successo, al quale un altro è estraneo. In questo senso dunque (...) la coltivazione dello spirito è autenticamente utile (ivi, p. 181-2).

Con ciò viene rifiutato il « sofisma » di quanti ritengono un lusso ogni fatica spesa per un'educazione non strettamente professionale. Prima la formazione dell'uomo, poi

con una certa ampiezza, di due difensori del sistema educativo di Oxford: il Copleston e il Davison.

La specializzazione e la società - formicaio

Mentre il secondo insiste, come Newman, sulla utilità dell'educazione liberale ai fini professionali e civili (« un uomo che è stato esercitato a pensare su di un solo argomento [...], non sarà mai un buon giudice neppure in questo » [ivi, p. 186]) il primo (che era rettore del Collegio di Oriel, nel quale Newman fu ammesso come *fellow* poco più che ventenne, e che va annoverato tra i suoi maestri) si sofferma sui problemi della specializzazione con notazioni che val la pena di riferire, anche se di passaggio.

La moderna organizzazione della società, che è il segreto del progresso, comporta se-

condo Copleston una razionale divisione del lavoro e quindi la specializzazione: «Non vi possono essere dubbi che ogni tecnica è spinta innanzi dal limitare chi la professa a quel solo studio. Ma per quanto la tecnica stessa sia fatta progredire da questa concentrazione dello spirito al suo servizio, l'individuo che è confinato ad essa retrocede. Il vantaggio della comunità è quasi inversamente proporzionale al suo» (ivi, p. 184).

Questo naturalmente vale in una prospettiva limitata, perché in una prospettiva più ampia, la società, che è appunto fatta di individui, non potrà certo non risentire della sclerotizzazione spirituale dei suoi componenti: si profila qui lo spettro della società-formicaio, che, per noi, uomini del ventesimo secolo, non è più una pura prospettiva, ma in certa misura oggetto di attuale esperienza. In questo quadro, la cultura liberale compie secondo Copleston una funzione di correttivo, di antidoto, assolutamente insostituibile: essa permette di «recuperare», in una organica visione del mondo, le specifiche, settoriali prospettive professionali, che altrimenti diverrebbero altrettanti elementi di chiusura e di deformazione.

La discussione sulla specializzazione dunque coinvolge, ben al di là della questione dell'Università, tutta una visione dell'uomo e della società (poiché di essa è in ultima analisi espressione anche l'educazione universitaria).

Giustamente A.D. Culler, acuto e documentatissimo commentatore dell'*Idea of a University*, osserva che la vera questione in gioco (specie se ci si riferisce all'utilitarismo benthamiano) è di vedere quale sia il bene sommo, il fine ultimo dell'uomo: «Bentham lo identificava con la felicità, ma Newman (lasciando da parte la risposta religiosa) lo identificava con il pieno sviluppo della natura propria dell'uomo».

Newman porrebbe di fronte allo studente la visione di un tipo umano ideale, come perfezione di tutte le virtù intellettuali, e gli chiederebbe di usare questo tipo come un modello in base al quale correggere e disciplinare la sua propria natura. Bentham, d'altro canto, non gli porreb-

be dinanzi nulla, o piuttosto gli mostrerebbe la sua immagine nello specchio e gli direbbe di modellarsi su ciò che già era. Ciò che gli piaceva era ciò che egli dovrebbe perseguire, e poiché egli non poteva gradire nulla che non fosse una funzione della sua propria natura, egli perseguirebbe null'altro che se stesso» (2).

Non è difficile immaginare quali conseguenze sociali, e, in particolare, educative, potessero discendere da una tale impostazione. Dato che il fine della società è la massima felicità del maggior numero, il problema sociale fondamentale è di far coincidere l'interesse dell'individuo con quello della comunità, cioè di inserire il singolo nel corpo sociale nel modo più indolore per il primo e più redditizio per la seconda. In tal modo la società viene trasformata in una specie di efficiente formicaio nel quale l'individuo beneficia dei vantaggi derivanti dal lavoro comune, ma più che altro indirettamente: gli abitanti dell'utopia benthamiana, proprio come in fondo quelli della contemporanea società del benessere, «dovevano essere felici come consumatori piuttosto che come lavoratori, perché nel secondo ruolo il loro intero essere era sacrificato all'espletamento di un qualche compito specializzato. Essi erano semplicemente ingranaggi in una grande macchina politica e tecnologica, e se assumevano una certa forma nel compimento dei loro doveri, anche una forma non riconoscibile come umana, questo era del tutto prevedibile, e rientrava anche nell'interesse dell'efficienza» (ivi, p. 244).

L'utilitarismo benthamiano, come le sue riedizioni contemporanee, trae la sua forza di suggestione proprio dalla sua sconcertante semplicità: mentre i pensatori in genere si erano proposti di riformare la società riformando, cioè migliorando, gli uomini, Bentham scavalcava l'ostacolo occupandosi direttamente della struttura della società, dalla cui trasformazione sarebbe poi dovuto derivare il miglioramento degli individui. Ma quale miglioramento? Molto felicemente il Culler si richiama a *Brave New World*, un famoso e non dimenticato romanzo di Aldous Huxley (3). Lo «splendido mondo nuovo» è non solo un

mondo perfettamente efficiente, ma anche un mondo di gente pienamente soddisfatta: ma tale soddisfazione viene raggiunta solo a prezzo della perdita dell'umanità. E' troppo tragicamente vicina a noi per farci ridere, la figura dello scimmiesco inserviente di ascensore descritta da Huxley; si tratta di un idiota che è stato, come tanti altri, deliberatamente voluto e «costruito» in funzione di quel lavoro a cominciare dal suo concepimento (avvenuto in una apposita incubatrice), perché solo un idiota — si pensa — può essere pienamente felice e soddisfatto di manovrare per tutta la vita un ascensore.

derno avrebbe un estremo bisogno di meditare.

Tale è in sostanza anche la filosofia di Newman stesso, per il quale il fine proprio dell'educazione è la perfezione della natura umana: non tanto la trasformazione del mondo, quanto anzitutto la trasformazione dell'uomo, e del mondo, attraverso l'uomo. «E' una conversione, una esaltazione dell'individuo — precisa il Culler — da ciò che è a ciò che vorrebbe essere, e se questa trasformazione è accompagnata dal dolore (e ogni sapere comporta questo, secondo Aristotele) si tratta di un dolore che noi soffriamo volentieri per amore della qualità che nella sofferen-

do ha offerto il Vaticano come sede dei prenegoziati tra Hanoi e Washington ecc...: è il rischio che un equivoco profondo, per cui il Papa è visto non solo come Capo della Chiesa, ma anche come Capo di Stato, è il rischio continuo della confusione tra religione e politica che può essere alimentato, mi sembra, dall'attuale struttura statale del Vaticano (con corpo diplomatico...).

E' un discorso complesso, che pone molti proble-



L'affluenza dei poveri a Washington continua, pur nelle difficoltà organizzative materiali e spirituali: da una parte l'approvvigionamento e la costruzione della «Resurrection City», dall'altra la non omogeneità delle intenzioni dei gruppi e la debole «leadership» del rev. Abernathy. Ci chiediamo se questa marcia non debba concludersi irrimediabilmente con piccole irrisolte «concessioni» governative o con un'ennesima deludente manifestazione di violenza.

In questo contrasto mi pare che assuma un ricco ed attuale significato la celeberrima frase nella quale J.S. Mill (precoce seguace di Bentham, del quale il padre James era il discepolo più illustre) esprime il suo superamento dell'utilitarismo: «E' meglio essere un essere umano scontento che un maiale soddisfatto; meglio essere Socrate scontento che uno sciocco soddisfatto» (4). In questa frase, che può averci irritato, sui banchi del liceo, per la sua sola apparente ovvietà, si esprime una precisa e tutt'altro che ovvia scelta, anzi tutta una dolente ma virile filosofia, sulla quale l'uomo mo-

za raggiungiamo» (Culler, op. cit., p. 226).

Alberto Bosi

(1) Occorre inoltre ricordare che nell'Università di Dublino l'età media delle matricole si aggirava attorno ai 16 anni, per cui nella formazione universitaria rientrava anche quella preparazione più generale che per noi costituisce il compito della scuola pre-universitaria.

(2) A.D. CULLER, *The Imperial Intellect*, Yale U.P., 1965, p. 223.

(3) Traduzione italiana: Il mondo nuovo, Mondadori, 1933.

(4) J.S. MILL, *Dissertations and discussions*, Boston, 1865-75, I, p. 358-9.

mi, questo di una Chiesa che mantiene ancora una struttura di questo tipo; per questo mentre vorremmo solo accennarlo adesso perché sia tenuto presente in una valutazione dei fatti e di tutti i rischi di strumentalizzazione che questi fatti comportano (rischio, per es., che il saluto amico del Papa a un popolo, venga automaticamente interpretato dai capi di stato come un riconoscimento dell'operato di un governo, come un avallo, da parte della Chiesa cattolica, determinate soluzioni politiche), ci riproponiamo poi di affrontare a fondo questo problema su «Ricerca».

Il Papa è Padre di tutta la Chiesa cattolica, anche di quei cattolici che si impegnano nelle situazioni storiche, di quei cattolici che possono avere le posizioni più diverse anche in quanto cattolici, e per queste posizioni essere anche colpiti; appunto perché Padre l'ansia e l'amore per questi figli lo guideranno nelle sue prese di posizione (e speriamo che sappia essere così chiaro da non poter essere strumentalizzato: in fondo era questa la esigenza dei gruppi cattolici «Camilo Torres» che chiedevano al Papa di non andare in America Latina per non avallare con la sua presenza posizioni politiche).

E' certo, per questo slancio di amore che il Papa va in America; ma è pure per un uguale amore, e perché la Chiesa possa essere sempre più autentica e vera, che ci sentiamo di far nostra la richiesta di quei Padri Conciliari che chiedevano alla Chiesa (e al Papa) di essere povera al punto di abbandonare queste strutture che possono renderla equivoca, ed essere così più santa. (p.z.)

Rischio di equivoci

Tutti i giornali del 9 maggio annunciavano: «il Papa in Colombia», dando grande risalto al fatto e riportando abbastanza per esteso il discorso con cui il Papa il giorno prima aveva annunciato questo suo nuovo viaggio. Due sono i motivi che il Papa adduce per questo viaggio: il Congresso Eucaristico che si terrà a Bogotá in agosto, e il primo sinodo post-conciliare dei Vescovi latino-americani che sarà fatto a Medellin subito dopo il congresso eucaristico. Dopo aver spiegato questi due motivi e il senso di una sua presenza a questi avvenimenti il Papa concludeva: «E ci interessa che questa affermazione religiosa si celebri in quella America Latina che ci è cara; per la sua professione cattolica, per la grande schiera dei suoi Vescovi, per il risveglio della carità sociale che anima i

buoni cattolici di quel continente, per i bisogni spirituali di quelle popolazioni, per i mirabili sforzi pastorali oggi colà operanti, per le folle di poveri, di umile gente, che attendono una nuova provvida giustizia civile, per la pace e la prosperità cristiana di quell'immenso mondo latino americano al quale va fin d'ora il nostro saluto e la nostra benedizione».

Ci pare molto bello che il Papa si preoccupi di questa parte di mondo, di questi cattolici dell'America Latina, che oggi sono tra coloro che hanno più bisogno di essere aiutati e sostenuti nella rapida evoluzione, quando addirittura non rivoluzione, che ha investito il loro paese, per trasformarlo in paese economicamente sviluppato e dove libertà, giustizia e democrazia siano veramente alla base di ogni governo politico. Due ci paiono essere i pericoli di questa iniziativa del Papa: li vorremmo far presenti non per amore di una critica sterile e inutile, ma per una ansia di sempre maggiore

autenticità che deve essere in noi cattolici, e soprattutto perché crediamo al dovere di far presenti le nostre preoccupazioni in un autentico amore ecclesiale, e perché speriamo che manifestando prima le nostre perplessità potremo non dover assumerci poi la responsabilità di criticare fatti avvenuti e che non abbiamo aiutato a costruire: crediamo infatti che sia meglio una critica costruttiva all'interno della stessa Comunione ecclesiale che ci unisce, piuttosto che una critica vera, ma amara, che proviene dall'esterno della Chiesa.

Due, dicevo, sono i pericoli: per il primo prendo spunto da una frase di un articolo di S. Trasatti, che appariva nei quotidiani del 9 maggio, al fianco di quello con l'annuncio del Papa: «Si pensi che già da parecchie settimane sono stati intrapresi i lavori per sistemare la sede della nunziatura che dovrà ospitare il Papa, e che tutto il complesso delle iniziative spirituali e materiali finora realizzate ha avuto come

obiettivo centrale quello di accogliere l'eccellente ospite...».

Veramente, c'è il rischio che il centro della manifestazione non sia più la fede nel Mistero Eucaristico, come diceva lo stesso Papa, ma sia piuttosto la presenza del Santo Padre; così pure c'è il pericolo che per il suo arrivo ven-



gano stanziare somme forti, date anche dal Governo, (vedi la risistemazione della nunziatura, ecc...) senza tener conto della reale situazione del popolo, dello stato di povertà che richiederebbe, caso mai, un altro tipo di uso di quelle stesse somme.

Non credo che il Papa decidendo di andare si aspettasse grandi iniziative per accoglierlo, ma credo volesse onorare insieme a quel popolo Cristo presente nell'Eucarestia, e per stare «insieme al popolo» non sono necessarie nunziature rimodernate...; il Papa conosce la situazione economica dell'America Latina, e credo che vorrebbe essere accolto con affetto, come Padre, dal popolo, e non come «ospite di riguardo»: in questa maniera penso vada inteso anche l'invito che gli è stato rivolto dalle popolazioni locali. Tutto questo, anche lo spirito di povertà, che ha un senso per noi cattolici che vediamo nel Papa il capo spirituale, il Padre, già non funziona più se il tipo di accoglienza è stato stabilito (insieme al governo colombiano) tenendo presente che Paolo VI è un Capo di stato Estero, la Città del Vaticano.

E' questa la seconda perplessità di cui si voleva parlare e che abbiamo provato già quando il Papa è andato in Portogallo, quan-

14-19

19-24

25-30

luglio 1968

OGNI TURNO: 5 lezioni generali, la mattina poi gruppi di studio e discussione.

La Scrittura nella vita della Chiesa

Il tema delle Settimane di teologia di quest'anno a Camaldoli è una « introduzione » alla lettura e alla comprensione della Scrittura.

« La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa ».

Si vorrebbe aiutare i fucini a « capire la Bibbia ». E' una richiesta molto avvertita oggi, secondo anche precise esigenze affiorate al termine delle nostre settimane a Camaldoli l'anno scorso, sollecitato dal Concilio (cfr « Dei Verbum » c. VI) di attingere dalla Scrittura il nutrimento della nostra vita cristiana. C'è da fare una attenta riflessione sul valore della Scrittura come « edificante » la Chiesa e il cristiano, quasi un recupero della Scrittura come il libro della nostra preghiera, ed anche da superare gli ostacoli che la rendono spesso difficile, derivanti forse da un tipo di mentalità ma anche da difficoltà interpretative o ermeneutiche.

MAESTRI: fin d'ora è assicurata la presenza di: Mons. Bartolletti, Mons. Cipriani, Don Mannucci, Don Barbaglio, Padre Martini, Don Montagnini, Padre Giabbani, Padre Calati, Padre Gribomont.

Traccia di itinerario per le elezioni

1. Che cosa vuol dire « capire la Bibbia »? - Le nostre vicinanza e le nostre distanze dalla Bibbia - Il fatto che non pochi si sentano ancora, malgrado i loro sforzi, abbastanza distanti dalla Bibbia, costituisce soltanto un problema linguistico-culturale, o anche un problema teologico? Il fatto che parecchi si sentano assai vicini ad essa è solo in relazione con la loro psicologia? C'è una vicinanza alla Bibbia non autentica? C'è un iter metodologico sicuro per arrivare a sentire la Bibbia? Che cosa è il problema ermeneutico in genere (tener conto dei suoi rapporti con lo strutturalismo), e come esso si pone acutamente per noi in particolare rispetto ai libri biblici (cfr. smitizzazione; teologia della morte di Dio).
2. « Mediante il Vangelo io vi ho generato ». - La parola di Dio genera la Chiesa e il cristiano. La chiesa primitiva che nasce dalla parola di Dio, vedi testi di Paolo o dagli Atti.
3. Il « compimento » della parola divina nella vita della Chiesa (Dei Verbum n. 8). La parola di Dio che ha un giorno generato la chiesa si attualizza in essa anche oggi più profondamente, operando nella vita dei credenti in una incessante tendenza alla pienezza della verità (Dei Verbum, ib.). Qual è la funzione della Scrittura in questo processo nel quale si attua la vita del credente.
Da questa espressione deve risultare come la Bibbia è il nutrimento e la regola di tutta intera la vita religiosa del cristiano di oggi.
4. « Omnis Scriptura divina, unus Liber est, et ille unus liber Christus est ». E' Cristo senso ultimo del messaggio biblico. Mostrare con esempi tratti da qualche brano del Vecchio e Nuovo Testamento come la Scrittura diventi nutrimento del credente quando se ne è colto questo significato definitivo.
5. Conclusione.

Bibliografia utile

- ALONSO-SCHÖKEL L., *La parola ispirata*, Brescia 1967.
BEA A., *La parola di Dio* (Commento alla Costituzione Dei Verbum), 1967.
BENOIT P., *Rivelazione e Ispirazione*, Brescia 1966.
BEUMER J., *Die katolische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II*, Stuttgarter Bibelstudien, 20, Stuttgart 1966.
BOUYER C., *Parole, Eglise et Sacraments dans le protestantisme et le catholicisme*, Parigi, 1960; ID., *Introduction à la vie spirituelle*, Parigi, 1960, pp. 27-57.
CHARLIER C., *La lettura cristiana della Bibbia*, Roma, 1955.
La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione, LDC, Torino 1967.
DACQUINO P. - MAGRASSI M. - MORGANTI M. - ecc., *La Parola di Dio nell'assemblea liturgica*, Brescia, 1966.
DANIELOU J., *Bible et Liturgie*, La théologie biblique des Sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise, Parigi, 1951; trad. italiana ed. Vita e Pensiero; ID., *Sacraments et histoire du salut*, in « Parole de Dieu et Liturgie », Parigi, 1958, 51-69.
GRELOT, *Introduzione alla Bibbia*, ed. Paoline, 1966.
JOUNEL P., *La Bible dans la liturgie*, in « Parole de Dieu et liturgie », Parigi, 1958, 17-49.
JOEST, MUSSNER, VÖGTLE, ecc., *Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?*, Regensburg, 1966.
MONTAGNINI F., *La Bibbia, oggi*, Brescia, 1966.
RAHNER K., *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Brescia 1967.
ROBINSON J.M. - FUCHS E., *La nuova ermeneutica*, Paideia-Brescia, 1967.
SCHEKLE, *La parola di Dio*, Brescia, 1967.
SCHLIER: alcuni saggi importanti nelle sue due raccolte di studi (specialmente ne *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1966) riguardano il tema della parola di Dio.
SEMMELROTH O., *Wirkendes Wort*, Friburgo 1962.
VORGRIMMER H., *Esegesi e Dogmatica*, Roma 1967.

FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

La Scrittura nella vita della Chiesa

(Giovanni 1, 10-14) La Parola era nel mondo, e il mondo fu creato per mezzo di Lei, ma il mondo non la conobbe. Venne in casa propria e i suoi non la ricevettero. Ma a quanti l'accolsero dette il potere di divenire figli di Dio, ai credenti nel suo Nome, i quali, non dal sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono nati. E la Parola è divenuta carne, ed abitò fra noi, piena di grazia e di verità.

Siate dunque esecutori della parola e non ascoltatori soltanto, ingannando voi stessi. Perché se uno è ascoltatore della parola e non esecutore, costui è simile ad un uomo che si guarda allo specchio: appena si è guardato, parte e subito dimentica com'era. Ma colui che terrà fisso lo sguardo nella legge perfetta della libertà e in essa avrà perseverato non come un ascoltatore dimentico, ma da reale esecutore, egli, nell' eseguirla, sarà felice. (Giacomo 1, 22-25).

**Camaldoli
1968**

Settimane di Teologia per universitari

14-19 19-24 25-30 luglio

Per informazioni rivolgersi: Segreteria FUCI - Via della Conciliazione 4d - 00193 Roma

estate fucina

VALTOURNANCHE (Aosta) 1.600 m.

La casa ospita al 1° agosto al 30 settembre.

PRENOTAZIONI: direzione casa alpina FUCI, Via Serra 5 - 16122 GENOVA.

COLLEGAMENTO: autobus con Chatillon e Aosta.

QUOTA giornaliera L. 2.200.

Valtournanche



LA MADONNINA (Santu Lussurgiu - Sardegna) 900 m.

APERTURA: 16 luglio - 15 agosto.

PRENOTAZIONE: Giovanni Cabras, Via Torino, 35 - 07100 Sassari.

EQUIPAGGIAMENTO: portare lenzuola, federa, asciugamano, tovagliolo.

VIAGGIO: da Olbia a Portofino in treno fino a Macomer, poi in pulmann per Cuglieri (fermata a La Madonnina - Rifugio).

QUOTA giornaliera L. 1.500.

BARCENISIO (Torino) 1.500 m.

La casa è aperta dal 15 luglio al 30 agosto.

PER PRENOTAZIONI fino al 5 luglio indirizzare a: Maria Teresa Cifatte, via Alghero 1/17 Genova; Magda Gambaro, via A. Crocco 12 Genova; Mara Vecchi, Via Sottoripa 1, Tortona. Dopo il 5 luglio indirizzare a casa alpina FUCI, Susa per Barcenisio - TORINO.

PORTARE: lenzuola, federa, asciugamani, tovagliolo, sacco da montagna e giacca a vento.

COLLEGAMENTI: stazione ferroviaria Susa (deviazione a Bussolone sulla linea Torino-Parigi) da Susa a Bari (Km. 14): corriera Susa Moncenisio - 2 corse giornaliere alle ore 9,00 e alle 14,50; di fronte alla stazione ferroviaria servizio di taxi.

QUOTA giornaliera L. 2.200.

S. MARTINO DI CASTROZZA (Trento) 1.500 m.

Apertura: 23 luglio 15 agosto.

PRENOTAZIONE: fino al 23 luglio alla F.U.C.I. via Calepina 14 - Trento; dopo direzione Casa alpina « Vittorio Pisoni » S. Martino di Castrozza (Trento).

EQUIPAGGIAMENTO: portare lenzuola, federa, asciugamano, tovagliolo.

VIAGGIO: in treno fino ad Ora (linea per il Brennero).

Autobus da Ora a Predazzo di qui pulmann per passo Rolle - S. Martino: richiedere fermata all'altezza della Casa alpina Vittorio Pisoni che dista da S. Martino circa 15 minuti.

QUOTA giornaliera Lire 2.200.

COGNE (Aosta) 1.500 m.

La casa ospita dal 1° luglio al 30 settembre.

PRENOTAZIONI: signorina Vera Molino - piazza Luccoli, 2/7; 16123 GENOVA.

COLLEGAMENTO autobus con Aosta.

QUOTA giornaliera L. 2.200.

Cogne



ALBA DI CANAZEI (Trentino) 1.600 m.

La casa è aperta dal 12 agosto al 30 settembre.

PRENOTAZIONI: indirizzare alla signorina Rosanna Evangelisti, vicolo s. Benedetto, 8, 35100 PADOVA.

COLLEGAMENTI: autobus Trento-Bolzano.

QUOTA giornaliera L. 2.200.

Alba ai Canazei



MEIDA (Trentino) 1.500 m.

La casa è messa a disposizione dei gruppi che la desiderano (capienza 45 posti) per permanenze di almeno una settimana nei mesi di agosto e settembre.

PER LE PRENOTAZIONI e accordi rivolgersi a Egidio Luna - Case alpine FUCI - V. Conciliazione 4/d - 00193 ROMA.

avvertenze generali

Gli universitari che desiderano passare un periodo di vacanza nelle case alpine e si trovassero in difficoltà finanziarie possono fare richiesta all'Ufficio Assistenza - FUCI - Via Conciliazione 4/d 00193 ROMA, con lettera di accompagnamento dell'Assistente, per poter ottenere una quota gratuita di lire 500 giornaliere per ogni periodo passato in una delle case alpine.

Con la prenotazione definitiva, che deve pervenire non oltre il 15 luglio deve essere inviata (mediante vaglia postale o assegno circolare) la somma di lire 3.000 a persona, come anticipo sulla quota di soggiorno, a eccezione di lire 1.000 che verranno trattenute per diritti di segreteria.

Le case alpine sono particolarmente adatte, oltre che per permanenze individuali anche per permanenze di gruppi, data la disponibilità di locali per riunioni, seminari, cicli di conferenze etc. Per tali attività le case si concedono secondo le richieste, (in particolar modo per il mese di settembre).

Le prenotazioni dovranno pervenire presso la sede centrale: Egidio Luna, Case alpine, V. Conciliazione 4/d 00193 ROMA non oltre il 10 giugno per i gruppi che vorranno usufruire delle case per il mese di luglio e non oltre il 10 agosto per i gruppi che ne vorranno usufruire per il mese di settembre.

a Roma

per coloro che vorranno passare dei periodi di permanenza a Roma, il COLLEGIO FUCI « I. RIGHETTI » offre la sua ospitalità nei mesi di luglio agosto settembre.

Pernottamento e prima colazione	L. 1.000
Pensione completa	» 2.200
Mezza pensione	» 1.500

Per le prenotazioni indirizzare a: EGIDIO LUNA, Via Tomassetti 12, 00161 ROMA.

Alla ricerca di "un modo", di far Teologia

(2) NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Le indicazioni per un nuovo porsi del discorso teologico, come emergono dalla vita stessa della Chiesa contemporanea, sono quanto mai feconde e meritano una attenzione particolare, proprio ai fini di un rinnovamento metodologico.

Tuttavia ci sono anche non pochi stimoli provenienti dal mondo culturale d'oggi, dalle correnti di pensiero, verso le quali un autentico « ascolto del mondo » dovrà mostrare tutta la sua sensibilità critica e la sua capacità di accoglimento leale.

E', infatti, fuor di ogni dubbio che la fede cristiana si è trovata dinanzi alla necessità sempre ricorrente di dover esprimere il suo messaggio in un modo nuovo, « a causa di cambiamenti profondamente radicati e di grande portata nel modo in cui l'uomo guarda il mondo e se stesso » (1).

E l'autenticità della fede nel tempo (e della riflessione teologica) è strettamente legata a questi mutamenti di contesto culturale e di linguaggio: le eresie sono sorte e possono sorgere o per rifiuto della essenziale continuità storica del messaggio rivelato come anche per attaccamento ad una formula vecchia, pigramente ripetuta (2).

Ciò vale particolarmente oggi quando si avverte la profonda differenza tra il contesto culturale in cui è nata una certa teologia e il contesto attuale. Per questo, nella riscoperta del reciproco aiuto Chiesa-mondo, il Concilio afferma che è dovere « soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, capire, interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della Parola di Dio, perché la Verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta » (3).

In merito, e solo a titolo esemplificativo, ricordiamo qualche aspetto del pensiero contemporaneo, capace, a nostro avviso, di sollecitare una certa riproposizione del discorso teologico.

1) L'atteggiamento critico

E' oggi, più che mai, diffusa l'esigenza di giudizi ben calibrati che consentano di passare dalla pura « ingenuità » dell'accoglimento alla consapevolezza riflessa propria dello spirito. Ed ecco che l'esercizio del pensiero si fa interiorizzazione, maturazione nella scoperta di valori, diventa giustificazione di comportamenti. Di qui la criticità radicale, la problematicità pura che caratterizza gran parte della filosofia contemporanea (4). E, per un verso o per l'altro, si va alla ricerca di un metro di giudizio, di una motivazione che salvi il conoscere stesso dai rischi sempre fascinosi dell'idea « chiara e distinta » cartesiana come dal kantiano « volo della colomba » ove non c'è aria.

Ebbene, questo atteggiamento, pur con i limiti che comporta, può esser detto « connaturale » alla esperienza cristiana tutta intera, sempre in « crisi », sempre

cioè in tensione, sempre in confronto dialettico tra la realizzazione e l'ideale, tra il tempo e l'eterno, tra il provvisorio e il definitivo (5).

E forse proprio questo clima culturale ci ha aiutato e ci stimola a riscoprire la « dinamica del provvisorio », la « pluralità e la relatività delle culture », fattori così fondamentali per un corretto discorso teologico. E questo stesso clima oggi spinge a quella « conversione » perenne della Chiesa che mira ad essere ogni giorno più fedele e simile a Cristo, che la vuole sposa senza macchia e che la abilita al servizio degli uomini di ogni tempo e di ogni luogo.

Il che non è « disimpegno » dal pensiero, ma disponibilità sempre aperta alle categorie del tempo nella più piena fedeltà alla Parola eterna.

Contemporaneamente ci pare che questo atteggiamento critico possa aiutarci a capire, a ben porre e a cercar soluzione per quel così complesso problema teologico, oggi tanto dibattuto, della « demitizzazione » (6).

Tra la tentazione di vanificare ogni forma espressiva in una « teologia senza Dio », così vicina al positivismo logico di Wittgenstein (7), e quella di istallarsi nella luminosità di una metafisica sacra, addomesticatrice del Trascendente e nella quale l'Essere si fa cosa (8), è urgente lo sforzo continuo di « un'azione penelopea » (9) che è tensione tra il mistero ineffabile di Dio e la ineliminabile dimensione itinerante della fede.

Un serio discorso teologico, un modo corretto di far teologia va collocato proprio tra questi due poli: quello di una fedeltà piena al mistero e alla Parola di Dio e quello di una incessante mediazione culturale e linguistica.

E' questa « la critica nata dalla fede, sorta dal cuore della Chiesa per il bene della Chiesa. Si tratta di una critica fatta con perfetta conoscenza delle cose e della scala metrica con cui vanno giudicate, di una critica impegnata, mossa da partecipazione interiore, che non si sottrae né si esime dalle proprie responsabilità » (10).

2) Il senso dell'essere e della persona

E' indubbio che la preoccupazione del senso dell'essere, per non ridurlo ad « oggetto », e quella della coscienza, per non declassarla a « cosa », costituiscono un dato essenziale del pensiero filosofico contemporaneo. L'aver perduto tali valori o l'averli dimenticati è il rimprovero che soprattutto M. Heidegger (11) muove alla speculazione greca e medievale.

Per operare il recupero e scoprire la verità (alētheia) occorre lasciar disvelare (alanthanein) l'essere. Esso si rivelerà e sempre in prima persona (come « esserci »); si rivelerà come progetto, continuamente trascendente; e si rivelerà come essere nel mondo, in un rapporto essenziale che è un « prendersi cura » del mondo. Tuttavia all'essere non è naturale solo il disvelarsi: gli è anche proprio il nascondersi. Esso si vela mentre si « rivela »: la luce che diffonde lo fascia e lo ricopre. La verità così non è un dato: è

conquista che impegna tutto l'uomo.

E in questa direzione la riflessione heideggeriana ci offre un'altra indicazione fondamentale: quella che intende la conoscenza come « un modo dell'esserci », un suo esistenziale e che, perciò, non può ridursi ad un mero rapporto estrinseco. Il pensare non ha così nulla dell'asciuttezza e rigidità che di solito gli diamo, noi malati di razionalismo: esso racchiude in sé il calore del sentimento, la gioia del riconoscimento, la tensione del progetto.

Parallelamente il « mondo » non va visto come una somma di cose ma come un tessuto di azioni.

Anche da questi elementi accenni è facile costatare quanto certe matrici culturali d'oggi possano dire alla metodologia della ricerca teologica e quale aiuto possano dare per guardarsi da certi pericoli.

Contro i pericoli, per es., di una oggettivizzazione « colonializzante » (si vedano certi manuali di teologia « sacramentaria »!) siamo richiamati alla dimensione personalizzante.

Il che significa, nello specifico campo teologico, riscoperta della trasparenza nel messaggio e della significatività nell'evento salvifico (cfr. S.C., 21); significa recupero dell'aspetto antropologico nel discorso teologico, perché è l'uomo centro e vertice delle cose create e per-

ché è all'uomo che Dio rivolge il suo appello di salvezza (cfr. G.S., 12); significa sforzo di « situare » il messaggio divino nel dinamismo della storia e del mondo (cfr. G.S., 4); significa reinterpretare, in maniera più piena, la conoscenza teologica come « un modo d'essere della fede », che da essa parte, in essa palpita e da essa assume il dinamismo che la orienta alla visione beatifica, in un atteggiamento che impegna tutto l'uomo (cfr. D.V., 5) e che, però, è sempre consapevole di aver dinanzi un mistero ineffabile (12); significa ancora comunione viva e palpito nella esperienza concreta della Chiesa, con il suo carattere « memorativo » e nello stesso tempo « profetico » (13).

E tali indicazioni non possono dirci anche qualche cosa sul così sconcertante problema della « morte di Dio »? Nell'affermare che « Dio è morto », Heidegger avanza una sua spiegazione: è morto perché lo abbiamo scambiato con l'ente, perché lo abbiamo collocato nella scala dell'essere-cosa, mediante una « metafisica » che è stata solo « fisica ».

E allora è legittimo chiedersi: il discorso sulla « morte di Dio » è un discorso ben posto o non è un tentativo di trovare « il Vivente » tra i « morti »? E' un discorso « teologico » oppure è una estrapolazione di categorie socio-culturali?

3) Suggestimenti « fenomenologici »

A parte ogni valutazione sul fondamento e sui contenuti della fenomenologia, ai fini del nostro discorso, ci pare utile segnalare due elementi di questa particolare riflessione sotto il profilo metodologico: la « riduzione » e la « intenzionalità ».

a) Scrive Husserl: « Riguardo ad ogni tesi possiamo esercitare in piena libertà una caratteristica epoché, una certa sospensione di giudizio, che è compatibile con l'indiscussa, o magari indiscutibile ed evidente, convinzione della verità ». Sospendere infatti non significa negare, ma mettere in parentesi, « neutralizzare » per il momento ciò su cui si discute. A maggior ragione sarà opportuno mettere in parentesi le interpretazioni (filosofie, scienze ecc.) che di quella realtà sono state fatte (14).

b) Afferma ancora Husserl: « La caratteristica delle esperienze vissute (Erlebnisse) che può essere indicata addirittura come il tema generale della fenomenologia orientata oggettivamente, è l'intenzionalità... Essa è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente di indicare la corrente dell'esperienza vissuta come corrente di coscienza e come unità di coscienza » (15).

Perché questi riferimenti? Non ci pare di essere semplicistici né di banalizzare il

Il convegno dell'UCSEI

L'UCSEI - Ufficio Centrale Studenti Esteri in Italia - ha tenuto il suo annuale convegno a Siena dal 27 al 30 aprile. Erano presenti un centinaio di studenti in gran parte del terzo mondo, e spesso i problemi dell'America Latina e dell'Africa nera si sono sovrapposti al tema del convegno che era centrato sull'associazionismo. E parlando retrospettivamente mi permetto anch'io di tradire passionatamente il tema su cui si svolgeva il seminario di studio, come facevano i colleghi esteri incontrati a Siena, sottolineando l'aspetto della faccenda che più mi interessa. Ed è ovvio che a un italiano presente a quel seminario interessasse soprattutto la presenza degli studenti esteri nelle nostre università in crisi.

L'università italiana - si legge in uno dei ciclostilati del convegno - ci offre soltanto una preparazione tecnica: la formazione civile e politica, lo sforzo per mantenersi fedeli alla storia e ai problemi delle nostre patrie d'origine è compito delle associazioni di studenti esteri in Italia. Questo il punto nevralgico delle discussioni, a questa costatazione si riallaccia la accorata denuncia di molti amici di colore che dicono: studiando in Italia noi ci dimentichiamo di noi stessi, accettiamo modi di vita e cultura della società capitalistica e spesso non torniamo più ai nostri pae-

si, oppure torniamo senza la coscienza dei problemi che ci attendono. Tenendo presente questa costatazione e questa denuncia va letta la discussione del convegno sui modi e i contenuti dell'associazionismo studentesco. E anche la nostra riflessione di studenti italiani deve partire da questa costatazione: la nostra università fornisce solo una preparazione tecnica, e porta a tradire la propria origine, assimila tutti al proprio contesto borghese e capitalistico. Questo è tanto vero che ciascuno di noi - se ha una precisa coscienza di sé, della propria



origine e dei compiti che lo aspettano - subisce il trauma di sentirsi straniero nella propria Università; straniero in patria. Più spesso ancora non subirà nessun trauma e verrà fuoripertamente integrato nei quadri dirigenti, privilegiato e incoincidente del proprio privilegio, sfruttatore della gente il cui sacrificio è alla base del privilegio conseguito. E' il fenomeno per cui i pochi studenti contadini e operai che siamo nelle università italiane finiamo generalmente per inserirci nella grande città o se torniamo in provincia è solo

per vergognarci della nostra origine, e portare così a termine il nostro tradimento. Se ci chiediamo perché questo, vengono fuori tutti i discorsi del movimento studentesco: scuola di classe, cultura al servizio del capitale, mancanza di formazione politica nella carriera universitaria, concezione tutta borghese della promozione sociale come privilegio invece che come servizio. E una cosa soprattutto: l'essere nell'università soltanto un numero, un elemento di statistica e di mercato.

Ecco dunque una specie di conclusione che a Siena non è venuta, ma che è nella logica del discorso che là si è tenuto: nessuna associazione potrà surrogare quello che è un compito di tutta la scuola e la società, cioè la formazione umana e politica. Solo in una università dove ci sia spazio per lo studente in quanto tale, dove ci sia salvezza per l'uomo e servizio per la sua missione, potrà esserci spazio per lo studente estero. Un primo compito anche per i nostri amici di colore è di prendere coscienza della crisi delle nostre università senza falsi alibi: che loro sono ospiti, che non hanno il diritto di protestare e simili. Finché l'università non accetterà lo studente integralmente, e finché in essa ciascuno non entrerà come parte attiva portando la propria storia, le proprie esperienze ed esigenze - finché cioè all'università si ascolterà leziononi e si daranno esami solamente in essa saremo alienati, cioè stranieri (l.a.).

discorso se diciamo che certe indicazioni possono utilmente aiutarci a meglio comprendere e a meglio presentare il dato rivelato (cfr. G.S., 44).

La «riduzione» husserliana, in campo teologico, può stimolare e aiutare quel clima di «povertà» che è innanzitutto atteggiamento spirituale «semplice e aperto» dinanzi al mistero di Dio e che è anche sforzo di essenzializzazione del messaggio per impedire che la fede diventi «idolatria» (16): povertà che è impegno per «una religione più pura e più viva, sui fastigi del pensiero umano» (17); povertà che è disponibilità alla Parola di Dio, in quella originalità profonda della coscienza in cui l'uomo «si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria» (18).

E qui si inserisce il tema della «intenzionalità», trasferita nel campo della fede.

Il dono divino del «lumen fidei», già analizzato da S. Tommaso, costituisce la intenzionalità cristiana, cioè una «tendenza orientata» che, presente nel battezzato come pregustazione dei beni eterni, ha una sua dinamica in prospettiva escatologica di beatitudine: essa interessa direttamente la volontà come orientamento di fon-

do e interessa indirettamente l'intelligenza che è inclinata ad interessarsi degli enunciati capaci di assicurare la realizzazione dell'orientamento (19). E in questo dinamismo si colloca e si giustifica la riflessione teologica.

«La teologia ha per scopo di consentire una presa di coscienza enunciativa, più precisa e ricca possibile per una comprensione discorsiva di ciò che sarà la parte intellettuale della visione. Con ciò essa favorisce la stabilità e la profonda ricchezza dell'impegno della carità, sempre relativa come attitudine della persona a un contenuto di coscienza chiara» (20).

A nostro avviso l'approfondimento di questo concetto di intenzionalità soprannaturale è quanto mai fecondo per la chiarificazione del rapporto dinamico fede-teologia-visione beatifica.

Evidentemente, però, tutto questo discorso non può prescindere da ciò che chiamiamo il «senso della Chiesa», nella quale matura la «intenzionalità» della fede e che dalla «intenzionalità» della fede è nello stesso tempo maturata, in reciprocità dialettica, così da vedere il senso della Chiesa quasi risultante di tutte queste «micro-influenze» (21).

Conclusione

Dopo queste osservazioni, così sommarie e frammentarie, ci piace ricordare quanto disse C. Colombo all'Assemblea della CEI del 1967: «Il primo compito della teologia è, quindi, di studiare le vie di questa continua e sempre rinnovata educazione alla fede, in un momento nel quale mentalità e difficoltà nuove esigono un nuovo, più profondo e più personale atto di fede nella verità perenne del Cristianesimo: il rapporto dell'uomo moderno con il Cristianesimo prima che un problema di catechesi è un problema di teologia» (22).

Su questa linea abbiamo tentato di portare innanzi qualche riflessione preliminare.

Ma, rimane da chiedersi, che cosa ci dicono e come si vanno collocando le riflessioni teologiche di questo nostro tempo?

Il discorso sulla fede si è fatto quanto mai presente e vivo e l'aspetto «itinerante» di essa, in un certo contesto storico, ha suscitato problematiche quanto mai complesse e ha assunto orientamenti tanto vari e, spesso, anche tanto sconcertanti. I temi della morte di Dio, della demitizzazione, della desacralizzazione, del

kerigma, della historia salutis, della teologia biblica, ecc. impegnano seriamente la ricerca teologica.

Riteniamo nostro dovere prenderne coscienza e approfondirne i significati: po-

trà essere lo stimolo per realizzare un nostro impegno fondamentale, quello di fare una teologia che sia maturazione della fede.

Lorenzo Chiarinelli

NOTE

(1) C. HUBER S.J., Parla-
mo di Dio in un mondo laico,
in IDO-C n. 68/15-16 del
4.21.68.

(2) C. HUBER, *ibid.*

(3) Gaudium et Spes, n. 44
(Deh. 1461).

(4) Cfr. P. PRINI, Il problema della conoscenza, in
«Studio ed insegnamento della filosofia», Vol. I, AVE-
Uciim, Roma, 1966, e anche
M. GENTILE, Che cosa è il sapere, Brescia, 1948.

(5) Cfr. PAOLO VI, Eccle-
siam Suam (parte II: rinno-
vamento).

(6) Cfr. E. SCHILLEBE-
ECHX, L'immagine di Dio in
un mondo secolarizzato, in
RICERCA n. 6 del 31.3.68,
pp. 10-11. A proposito di «cul-
tura contemporanea» e «teo-
logia radicale» cfr. TH. W.
OGLETREE, La controversia
sulla morte di Dio. Querinia-
na, 1967, pp. 15-26.

(7) Cfr. L. WITTENGSTEIN,
Tractatus logico-philosophicus.
Testo, introduzione, traduzione
a cura di G.C.M. Colombo,
Milano, 1954.

(8) Cfr. E. MIRRI, Il con-
cetto di filosofia in Platone.
Ed. Alfa, Bologna.

(9) J.M. GONZALEZ-RUIZ,
Il cristianesimo non è un
umanesimo. Cittadella Edit.
Assisi, 1967, p. 21.

(10) H. FRIES, Cristiane-
simo e Chiesa al vaglio del-

la critica. Queriniana, 1968,
p. 24.

(11) Cfr. M. HEIDEGGER,
Essere e tempo. A cura di
P. Chiodi. Ed. Bocca, Mi-
lano, 1953 (passim).

(12) In questo senso ci pare
molto significativa una es-
pressione heideggeriana: «L'uomo
è pastore, non padrone del-
l'essere».

(13) Cfr. in merito quanto
dice S. Paolo sulla celebra-
zione eucaristica: memoriale e
profezia (1 Cor. 11, 25-26).

(14) Cfr. E. HUSSERL, Idee
di una fenomenologia pura e
di una filosofia fenomenologi-
ca. A cura di G. Alliney, To-
rino, 1950, (passim).

(15) Cfr. M. DAMIATA, Sto-
ria della filosofia. Ed. G.
D'Anna, Messina, 1963, p. 199.

(16) Cfr. P. TILICH, Dina-
mica della Faith. New York,
1958, p. 109 ss.

(17) PAOLO VI, Discorso
del 25.4.1968 (O.R. 26.4.68).

(18) Gaudium et Spes, n. 16
(Deh. 1369).

(19) Cfr. P. TOUILLEUX,
Introduction à une théologie
critique. Ed. P. Lethielloux,
Paris, 1967, p. 21.

(20) P. TOUILLEUX, op.
cit., p. 26.

(21) P. TOUILLEUX, op.
cit., p. 30.

(22) C.E.I. - Atti della As-
semblea Generale, 4-7 aprile
1967, p. 177.

Francia: anno 10 o anno zero?

Mentre scriviamo questa
nota, siamo ancora in at-
tesa del discorso che il pre-
sidente De Gaulle terrà al-
la nazione francese il 24
maggio, dopo aver attenta-
mente ascoltato tutti i mi-
nistri e dopo aver sottil-
mente composto ad effetto
le frasi da pronunciare. Ma
di fronte a quale uditorio?
Nonostante non sia «pas-
sata» la mozione di censu-
ra, la nazione francese pare
non voglia più attendere né
ascoltare: la vita cittadina e
industriale va sempre più
paralizzandosi a causa degli
scioperi a cui partecipano
quasi sette milioni di ope-
rai, oltre agli addetti ai me-
zzi di trasporto pubblici.

Chiedersi come si sia
giunti ad una tale sintonia
fra vari ambienti della po-
polazione per un'azione co-

mune di dissenso in questa
Francia del decennio golli-
sta, richiederebbe un'analisi
più approfondita di quan-
to non possiamo fare in
queste brevi righe; ma ri-
sulta evidente come già da
tempo fossero presenti nella
società francese elementi
tali da richiedere soltanto la
presenza di un «catalizzatore»
per combinarsi.

Di questi elementi, base
comune è l'impossibilità di
un dialogo politico all'in-
terno del governo, cioè lo
autoritarismo eletto a nor-
ma di legge, il paternali-
smo come dimensione delle
riforme, il potere localizzato
unilateralmente.

E il catalizzatore è stata
la rivolta all'interno della
Università, dove con parti-
colare evidenza la popola-
zione francese nella sua par-
te più giovane e relativa-
mente più sensibile e qua-
lificata, avverte le conse-
guenze di un irrigidimen-
to di contenuti e di strut-
ture, che la pongono in una
posizione di «sradicamento»
e di provvisorietà di fronte

ad un contesto sociale sem-
pre più tecnicizzato, in cui
non sa più come inserirsi.

Ma anche all'interno del-
lo stesso ambiente studen-
tesco è stato necessario un
catalizzatore iniziale — la
risposta repressiva e violenta
del governo attraverso la
polizia — per mezzo del
quale chiarire innanzitutto
l'obiettivo della rivolta,
che da un rifiuto di certi
programmi e strutture che
impediscono l'inserimento
nella società tecnologica, si
è allargato ad una conte-
stazione della società stessa
e dei suoi fini oppressivi
per l'uomo.

A questo punto ci si po-
trebbe chiedere in nome di
quali fini venga condotta
questa rivolta, se cioè c'è
qualcosa d'altro al di là di un
«atteggiamento» rivoluzio-
nario in senso indefinito,
trasposizione europea di un
certo «guevarismo».

C'è, in questo senso, an-
cora un limite alla positività
delle rivolte studentesche,
non esclusa quella france-
se: ma spesso, prima della

ricerca e dell'acquisizione di
realità nuove, vive, di pro-
spettive concrete e desidera-
bili (non usiamo la parola
«ideali»: sono morti da un
pezzo, almeno nel loro sen-
so tradizionale), è necessa-
rio saper dare un colpo di
spugna e radunare gli ele-
menti realmente e diretta-
mente responsabili di ogni



settore sociale, per cercare
di costruire insieme i nuovi
obiettivi. E' necessario tut-
tavia il concorso degli stes-
si elementi nella prima fa-
se, quella critica e, se vo-
gliamo distruttiva, per una
efficace intesa nella secon-
da, quella costruttiva.

Per questo, la rivolta de-

gli universitari francesi ha
assunto una efficacia inat-
tesa, per sé e per tutta la
nazione, traendosi dietro
tutta la scuola e gli intel-
lettuali, fino ai premi No-
bel.

Dal 13 maggio ufficial-
mente — quasi a voler co-
ronare «degnamente» il de-
cennio del regime golli-
sta — anche i sindacati operai
hanno appoggiato gli stu-
denti, dalle province a Pa-
rigi. Il resto della popola-
zione nella maggior parte
guarda con simpatia gli stu-
denti, nei quali, oltre un
certo consenso romantico,
vedono rispecchiate e sol-
lecitate le loro proprie re-
sponsabilità...

Lo stesso arcivescovo di
Parigi, Mons. Marty, ha ma-
nifestato la sua simpatia
agli studenti e agli operai.

E il governo? Non fa
che parlare... facendosi sem-
pre più scavalcare dagli av-
venimenti.

Lo stesso discorso del
Partito Comunista, che in
Francia aveva nelle univer-
sità la propria «clientela»,

è stato superato dallo stes-
so Daniel Cohn-Bendit, dal-
la stessa U.N.E.F., che nel
1962 si perdeva in sterili
e teoriche contese, e a cui
oggi si devono i contatti
con le centrali operaie, la
C.G.T. e la C.F.D.T.

E all'Eliseo si discute.
Pompidou, «reggente» du-
rante il viaggio di De Gaul-
le in Romania, ha promes-
so... la riforma universitaria,
concedendo l'autonomia e
un comitato di riflessione.

In pochi giorni ha dov-
uto concedere quanto era sta-
to rimandato per dieci anni.

Ma al di là dei discorsi
dignitosi, e relativamente
accettabili in sé, di un in-
telligente ministro o di un
presidente illuminato, resta
il paternalistico atteggi-
amento di chi guarda dall'al-
to e dall'alto diffonde il suo
«verbo».

Intanto, nelle università
ci sono i comitati perman-
enti di rivoluzione, gli ope-
rai incrociano le braccia, gli
stessi poliziotti protestano...
Basterà ad entrambi venire
a patti? (m.n.)

Rivista internazionale di dialogo

«La parola "dialogo" è
una parola il cui si-
gnificato filosofico è
antico quasi quanto la
filosofia stessa, ma le
cui circostanze attuali,
obbligano ad approfon-
dirla ulteriormente il si-
gnificato. Il dialogo, in-
fatti, sembra farsi pos-
sibile, fra uomini, là do-
ve ancora ieri non era
praticabile. Ma nel me-
desimo tempo, sono
messe a sua disposizio-
ne condizioni che non è
permesso ignorare sen-
za compromettere la
realtà di ciò che attra-

verso questo dialogo si
ricerca.

Per questo in un mo-
mento in cui si tentano
nuove vie è indispensa-
bile riflettere quale sia
la loro posta e traccia-
re, ad uso del nostro
tempo, almeno qualche
rudimento di una filo-
sofia rinnovata di que-
sto antichissimo proce-
dimento del pensiero».

Così Dominique Du-
bare inizia l'articolo «Il
dialogo e la sua filoso-
fia», con cui si apre il
primo numero della
«Rivista internazionale
di dialogo», trimestra-

le, edita in Italia dalla
Morcelliana.

Nella rivista diretta
da K. Rahner e M.
Vorgrimler, collaborano
credenti di ogni religio-
ne e confessione, mar-
xisti, umanisti sia orien-
tali che occidentali.

Quale significato e
quale funzione è desti-
nata a svolgere oggi, in
Italia, questa nuova ri-
vista?

Anzitutto, ci pare, la
diffusione di contributi
culturali di alto livello,
di prima mano, di cir-
colazione internazionale.

C'è, oggi, tra noi, un
moltiplicarsi di pubbli-
cazioni e riviste, espres-
sioni più o meno epis-
odiche di persone o grup-
pi, limitate nel respiro
anche se fortemente in-
serite nella situazione.
E' una fioritura spon-
tanea ed apprezzabile;
è indice di «partecipa-
zione» culturale, è fi-

ducia nella espressione
delle idee; è capacità di
cogliere, di calare nel
concreto e di diffonde-
re i grandi temi.

Tutte queste iniziati-
ve hanno però un limi-
te: quello di essere so-
prattutto «cultura di
consumo». Non è un
difetto, intendiamoci,
nessuno può far tutto:
intuire, riflettere, dif-
fondere, concretizzare.

In questo contesto la
«Rivista internazionale
di dialogo» si presta
assai bene ad essere
proprio una delle prin-
cipali necessarie sorgenti
cui le persone che
pensano possono attinge-
re temi e studi, pa-
role davvero nuove, e
semplari, di frontiera.

Il secondo aspetto
particolarmente degno
di attenzione riguarda
specificamente il conte-
nuto della rivista, l'am-
bito che essa si è scel-

to: il dialogo.

Il dialogo, si sa, è
ben più di una moda o
di un atteggiamento po-
litico: è l'anima della
nuova cultura che na-
sce. Al di là degli entu-
siasmi affrettati, una
cultura nasce in mezzo
a fatiche e pericoli; è
sufficiente pensare al-
l'equivoco di un «dialo-
go» pragmatico, basa-
to solo sulla «colla-
borazione» nelle cose
concrete, l'accordo che
dimentica i principi.

Ebbene la «Rivista
internazionale di dialo-
go» ricorda e propone
il confronto sereno e
corretto, proprio fra i
«punti di vista» fra le
«visioni del mondo»,
fra i temi più a monte,
più decisivi quelli che
più riguardano l'uomo:
«esporre reciprocamen-
te all'esame e alla pre-
cisazione, nei loro pre-

supposti spirituali, le
rappresentazioni e i pro-
positi, oggi divergenti e
concorrenti, per una
strutturazione più una-
nime del mondo, natural-
mente col fine di sco-
prire convergenze e av-
viare la più larga colla-
borazione possibile».

Una rivista profonda-
mente contemporanea,
pur senza concessioni
alle piacevolezze della
cronaca; articoli che
non facilitano la dige-
stione. Ma che garanti-
scono, al lettore atten-
to, un impiego eccellen-
te del suo tempo.

Angelo Bertani

recensione

Ci sono diversi modi per «assassinare» un popolo: alcuni violenti e rapidi, altri sbrigativi e apparentemente innocui, altri ancora lenti, metodici ed atroci, infine alcuni del tutto inavvertiti, oscuri, subdoli.

Budapest '56, Atene '67: la brutalità sanguinolenta dei carrarmati russi e il putsch «bianco» dei colonnelli greci (1). Due tecniche diverse per un identico delitto, due strade distinte, ma convergenti verso un unico obiettivo: la schiavitù dell'uomo, ovvero l'oppressione come sistema di mondi piatti ed uniformi, senza libertà e senza fantasia.

Nel valutare questi avvenimenti si è naturalmente portati a considerare con maggiore severità i fatti che hanno causato morti, uccisioni, distruzioni. L'emozione causata dallo scatenarsi della violenza fisica fa sì che la ribellione sia più forte e più immediata.

E certo le reazioni agli avvenimenti ungheresi non possono paragonarsi a quelle seguite ai recenti fatti di Grecia.

Nel primo caso vi furono non solo le proteste dei popoli liberi, ma anche le crisi di coscienza, i ripensamenti, le «conversioni», il tutto nella rabbia, mal repressa, di nulla potere di fronte al fatto criminoso a meno di causare una guerra totale. Nel secondo caso, quello della Grecia come quello di tutti gli attentati alla libertà dell'uomo più o meno incruenti, più o meno «puliti», «legali», le reazioni risultano essere, in genere, meno acute, più sfumate, un po' più «distaccate» (2).

Se poi al fatto emozionale si aggiunge quella certa faziosità politica che discrimina oltre misura le dittature di destra e di sinistra, quasi non fossero tutte in fondo

**21 aprile:
un
anniversario
infausto
per
la democrazia**

Grecia memorandum

tana» e i fatti avvenuti in quella nazione sembrano riguardare esclusivamente la sua storia per cui è interessante conoscere ogni particolare del colpo di stato o anche la complessa struttura della resistenza greca (IL GIORNO), quasi a scopo di erudizione, ma quanto al ricercare soluzioni per il presente o per l'immediato futuro, sembra essere un compito troppo arduo che spetta caso mai alla stessa resistenza greca o comunque all'ONU e agli altri organismi internazionali (LA STAMPA), quando non si riconosce essere questo un compito del tutto inutile dato che qualsiasi misura nei confronti del regime dei colonnelli sembra fatalmente destinata a fallire (CORRIERE DELLA SERA).

La condanna del regime greco è implicita in questi articoli, ma è una condanna «burocratica», non sentita, per niente generatrice di ripensamenti o di esami di coscienza.

che di dettato; ne viene ovvio quindi che se ne parli dialogicamente, perché nessun monologo può dire la molteplicità con cui viene recepita una esperienza. Pensiamo di realizzare un numero speciale di RICERCA su don Milani per la fine di giugno: in quel numero potrebbero trovare luogo i contributi sull'argomento proposto. Grazie.

la redazione

Attenzione

Il 26 giugno segna un anno dalla morte di don Milani. RICERCA si propone di cogliere questa occasione per aprire o ripigliare certi discorsi strettamente connessi con la esperienza e gli scritti di Barbiana, e propone ai lettori un dialogo sull'aspetto attuale di quell'esperienza: la sua presenza

nei fatti e discorsi del movimento studentesco. Questo tema chiede la collaborazione di molti: può essere trattato solo in relazione a quello che si è fatto e detto nelle varie sedi. E inoltre don Milani e la sua scuola sono stati presenti — nelle agitazioni e nei documenti — a livello di esperienza più

colpevoli della medesima colpa, si giunge, come si è giunti nella nostra Italia pre-elettorale, a fare un gran chiasso intorno ai movimenti di truppe ai confini cecoslovacchi e a relegare in un cantuccio (quando non si è addirittura creduto più opportuno tacere del tutto) la commemorazione del primo anniversario del 21 aprile, del giorno cioè in cui le truppe dei colonnelli effettivamente si sono impadronite del potere in Grecia.

Una lettura attenta della stampa italiana può confermare questa impressione. I grandi quotidiani d'informazione, oltre naturalmente gli organi ufficiali dei partiti di sinistra, hanno ricordato la data in questione (3). Negli articoli dei primi però si è notato accanto ad un certo sforzo di analisi anche una certa freddezza.

La Grecia, ad onta della geografia, sembra essere «abbastanza lon-

za. E' la condanna di chi considera gli avvenimenti greci forse pericolosi quanto quelli ungheresi, ma alquanto estranei alla vita dell'Europa e del nostro paese. Invece essi investono (e non solo per ragioni di vicinanza) l'Europa, l'Italia e tutti coloro che hanno idee ben precise su ciò che vuol dire dittatura e ciò che vuol dire libertà.

La propaganda elettorale di un partito politico ha vantato la posizione dell'Italia nel bacino mediterraneo come quella dell'unico paese di autentica democrazia, libera e parlamentare. Ma se tale posizione costituisce un giusto motivo di soddisfazione, è anche gravosa di responsabilità nei confronti di tutti gli altri paesi soggiogati da odiose dittature.

Il compiacimento quasi egoistico dei propri pregi è evidentemente in contrasto con quelle visioni d'aper-

tura soprannazionale che hanno fatto dell'Italia una delle nazioni più accanite nella costruzione dell'unificazione europea. E l'Europa (4) non si costruisce soltanto con convenienti accordi economici, ma anche e soprattutto ricercando costantemente una comune «volontà di essere insieme», rispettosa certo delle diverse tradizioni culturali, sociali e religiose, ma fedele ad una concezione della vita fondata sui principi-cardine della convivenza umana, ovvero sui diritti dell'uomo.

Nell'Europa dei De Gaulle, dei Franco, dei Salazar e dei Papadopoulos, la funzione dell'Italia non è quella di rimirarsi allo specchio, bensì quella di difendere ad ogni costo (l'impegno morale non conosce compromessi) l'uomo, la sua dignità, il suo essere «persona».

Non sarà mai possibile parlare di una Europa unita, concepita come una comunità politica in cui tutti tendono alla realizzazione della pace e della giustizia, fin quando vi saranno nei vari paesi europei condizioni di vita tali che continuamente offendono la giustizia e insidiano la pace.

Se consideriamo ora l'atteggiamento ufficiale dell'Italia di fronte al colpo di Stato ellenico osserveremo che non vi è stata per niente una presa di posizione netta e precisa.

NOTE

(1) Non vi sono notizie sicure, pare però che il colpo di stato del 21 aprile 1967 non abbia procurato vittime. Il dato certo è che vi furono 16.000 arresti. Il «Times» di Londra scrive però anche di numerose esecuzioni sommarie nei campi di concentramento.

(2) Del resto nella stessa Grecia, ad un anno dal colpo di stato, la popolazione sembra essersi assuefatta al regime. La paura della guerra è la migliore alleata dei colonnelli. Cfr. in proposito la lucida analisi della situazione odierna in Grecia in: «La lunga notte dei colonnelli» un articolo di MAURICE DUVERGER pubblicato su «Settegiorni» del 28-4-68 n. 46.

(3) L'«Avanti» del 21-4-68 in un articolo di prima pagina dal titolo «Libertà per la Grecia» rammenta l'appello di Papandreu «...ogni silenzio, ogni collusione sia pure indiretta o che consenta ai colonnelli di tenere il potere è un obbrobrio sul piano morale...».

«La Stampa» del 21-4-68, pag. 9 «Che cosa fare per la Grecia» di G. CONSO «Corriere della Sera» del 22-4-68: «Atene verso la nuova Costituzione». «Il Giorno» del 21-4-68 «Dopo un anno di bavaglio che fa l'altra Grecia» di B. VALLI. «L'Unità» del 21-4-68 e del 22 riporta la cronaca dei taferugli avvenuti a Roma in commemorazione del colpo di stato e contemporaneamente analizza la situazione greca.

(4) Qui ipotizziamo un'Europa più ampia di quella che risulta dalla configurazione delle attuali organizzazioni europee.

(5) La tesi del ministro degli esteri inglese Brown che concepisce il riconoscimento come un puro e semplice accertamento di una situazione di fatto, non ci sembra condivisibile. Cfr. a riguardo R. QUADRI, «Diritto Internazionale Pubblico». Ed. Priulla, Palermo 1963, pag. 376 e sgg.

(6) Cfr. il paragrafo 7 dell'art. 2 che sancisce il principio della «competenza esclusiva» di uno stato. In proposito vedi: QUADRI, op. cit., pag. 300.

(7) Cfr. «Ricerca» del 15 ottobre 1967, n. 19: «Cos'è una scelta di civiltà».

(8) E' quanto afferma CARLO RUSSO in un articolo su «L'Europa» n. 15-16 dal titolo: «La Grecia, la Nato e la CEE».

L'Italia ha riconosciuto il governo greco. Certo la funzione politica del riconoscimento non va al di là della semplice instaurazione di rapporti liberi o volontari e quindi non sta a significare nessuna approvazione del regime» (5).

Certo la carta delle Nazioni Unite vieta l'ingerenza diretta negli affari interni di uno stato membro (6).

Non si può però affermare, in coscienza, che non esistano gli strumenti idonei per dichiarare esplicitamente la propria disapprovazione.

Anzitutto non tacendo. Ed invece il silenzio è stata una delle costanti delle reazioni ufficiali italiane.

In secondo luogo impedendo che la Grecia, rebus sic stantibus, possa avere a che fare con la comunità europea.

Esiste attualmente un accordo di associazione della Grecia al mercato comune. Pur volendo prescindere dal considerare il MEC il primo passo verso la realizzazione dell'Europa unita, di quella comunità cioè che, per sua natura, esige la partecipazione di stati liberi e democratici, è da notare che l'accordo in questione presuppone l'esistenza e il funzionamento di una assemblea parlamentare che in Grecia non funziona né esiste. Viene meno così uno dei punti fondamentali di tale accordo di cui pertanto si impone (e l'Italia dovrebbe promuoverla) la risoluzione o quanto meno la sospensione fino al ristabilimento della normalità democratica.

Quanto poi alla appartenenza della Grecia alla NATO, occorre qui richiamare le complesse questioni che sono sorte intorno alla natura dell'alleanza atlantica e che sono state sviluppate anche su queste pagine (7).

Il problema, infatti, delle misure da prendersi da parte degli alleati nei confronti della Grecia, non può essere disgiunto da quello relativo al modo di concepire questa alleanza.

Se si considera la NATO come un accordo per la realizzazione di «una solidale ed organica comunità di popoli in termini di libertà» (8) allora è evidente che la Grecia (così come Spagna e Portogallo) dovrebbe esserne fuori.

Se invece si accetta la teoria della NATO puramente e semplicemente patto militare (teoria dominante), non si capisce perché la Grecia non ne dovrebbe far parte.

Piuttosto che ipotizzare quindi un'azione per l'espulsione della Grecia dalla NATO, azione che presupporrebbe la soluzione di problemi ben più ampi e delicati, ci si potrebbe dedicare ad opere ben più modeste, ma non prive di un certo valore e di una notevole efficacia. Ira queste, non ultima, l'assistenza concreta e continua a tutte le forze democratiche greche che vivono in Italia il loro penoso esilio.

Se i responsabili della politica italiana sapranno o vorranno assumere questo tipo d'impegno, soltanto allora potrà dirsi che l'Italia ha saputo assolvere al suo compito di paese che crede e vive nella democrazia e si batte per essa. In caso contrario sarà per lo meno lecito il dubbio sulle idee che i nostri responsabili hanno sull'Europa, sulla democrazia, sulla libertà.

Mario Falcitatore

editoriale

(continua da pagina 1)

non hanno altrettanto chiaramente richiamato, secondo quello che è la loro responsabilità politica e amministrativa (qui la magistratura non c'entra) le forze di polizia al rispetto dell'art. 13 della Costituzione dove si afferma: «è punita ogni violenza fisica e morale sulle persone comunque sottoposte a restrizioni di libertà». In questo modo l'appello alla legge e alla democrazia sembra restare monco e puramente verbale e non costituisce le premesse per un corretto vivere democratico.

Ma altrettanto grave è stata la capacità di «incasso» della opinione pubblica di queste notizie. Mi sono sentita dire da per-

sone adulte e che avevano avuto la triste esperienza della guerra e della polizia fascista, che queste sono cose da poco, che un po' di insulti o di botte durante gli interrogatori, non fanno certo crollare il mondo, e che insomma c'è poco da meravigliarsi, questi sono dovunque i metodi della polizia.

Ma noi sappiamo bene che questa posizione di sfiducia e al fondo di paura nei confronti di quelle che dovrebbero essere le forze dell'ordine è la migliore premessa o è già il segno inquietante dell'individualismo e del qualunquismo politico.

Ed è contro l'atteggiamento di fatalità che dobbiamo lottare sia che si ponga come necessità della violenza per rinnovare il costume, sia che si ponga come supina acquiescenza dello status quo, conservando integra da un lato la capacità di dialogo costruttivo ma dall'altro la coscienza vigile ai tentativi di integrazione o di accettazione di anche minimi soprusi su questo piano. m.g.

Il prof. Gesualdo Nosengo, fondatore e presidente centrale dell'Unione Cattolica Insegnanti Medi, ha concluso la sua esistenza terrena il 13 maggio. Partecipiamo tutti profondamente al lutto che ha colpito la scuola e i cattolici organizzati italiani.

Un incontro necessario?

(continua da pag. 1)

ta una serie di forze sociali, che dovrebbe portare alla costituzione della nuova formazione politica (5). E proprio in forza del fatto che il M.S. per sua natura non è classe (6), « se si vuole che la funzione critica del movimento studentesco non operi nel vuoto e nell'isolamento » (7) è necessario pensare e prospettare una convergenza generalizzata di forze (8). Solo in questo modo si può giungere a un « nuovo sbocco storico » formato dalle forze sociali espressioni « di coloro la cui umanità è negata e mutilata dall'ordine sociale » (9): un blocco di questo tipo garantisce la conquista del potere, in modo realmente rivoluzionario (10): blocco storico che per sua natura è unitario nella misura in cui « si fonda su una integrazione ascendente che sintetizza le diverse speranze ed esigenze ad un livello più elevato » (11). Per questo tipo di saldatura bisogna operare ed agire con lo scopo di allargare sempre di più una effettiva coscienza di classe. Per quel che riguarda gli studenti ciò deve portare al « suicidio dell'intellettuale come classe politica » e « deve sfociare... nell'intellettuale organico, che fa lavoro di classe, che non ha nessuna verità da regalare, ma una esperienza politica da confrontare » (12).

Questa è la prospettiva di fondo entro la quale, ci pare, sono stati compiuti i primi tentativi di saldatura tra movimento operaio e movimento studentesco: metodologicamente si suggerisce di impegnare il movimento studentesco « sui temi, delle lotte operaie di oggi, anche se specificatamente sindacali e (di cercare) — con la massima flessibilità di impostazione organizzativa — di far scaturire da essi un dibattito politico di maggiore portata » (13).

In Francia, in Germania, in Italia le saldature concrete, cioè gli incontri con i sindacati in primo luogo, sono state molto diverse: di consenso almeno iniziale, di rifiuto globale, e di cauta incomprensione. E ciò è spiegabile per due motivi. L'uno « che il problema della rivoluzione e della unificazione nelle lotte degli studenti con la classe operaia è assai più complesso della semplice individuazione di un obiettivo » (14), il secondo perché nei regimi capitalistici quali quello francese, tedesco, italiano, vi è stata « l'istituzionalizzazione della lotta di classe attraverso canali sindacali sempre più burocratizzati, che in alcuni casi

agiscono in forma repressiva ed in altri raccolgono parte della spinta operaia per incanalare in forme di lotta limitate e simboliche » (15).

Per cui riesce comprensibile il giudizio espresso da Rostagno sugli effetti delle azioni studentesche per una lotta comune con gli operai. « Appare chiaro... il limite "estremo" che (la lotta del movimento studentesco) ora si trova di fronte. E cioè. Il fatto di aver scatenato una lotta eversiva a partire da una forza sociale "parziale" (di matrice studentesca) quando le altre forze sociali (di matrice proletaria ed operaia) o non conducono tale lotta o non nella misura sufficiente o non in efficace sincronia con questa. E che le forze politiche "di opposizione" (partiti operai e sindacato) si rivelano sostanzialmente incapaci a recepire la qualità di tale lotta, trasformandola in occasione di generalizzazione e stimolo per le forze sociali potenzialmente eversive » (16).

Comunque alcuni aspetti significativi dei tentativi sin qui in concreto attuati dal M.S. vanno ricordati, innanzitutto il fatto che talvolta il M.S. « si pone oggettivamente in polemica con ogni astratta teorizzazione ideologica sui rapporti tra movimento studentesco e "classe operaia", per individuare invece diretti ed effettivi legami tra lotte studentesche e lotte operaie » (17). In secondo luogo le avanguardie studentesche hanno portato con la loro presenza nelle fabbriche e in alcune lotte sindacali, degli stimoli inquietanti che tendono a far superare quella « riduzione del sindacato ad una somma di organizzazioni professionali di categoria » (18).

Queste considerazioni ci sembrano essere indicative di una tematica che sta travagliando la dirigenza del M.S.: le soluzioni che verranno date ai numerosi problemi « tattici » che si pongono, pur in un quadro « strategico » considerato chiaro, saranno di estrema importanza per il futuro del M.S. (19).

Una prima conclusione, abbastanza ovvia: il tipo di prospettiva indicata nella seconda parte di queste considerazioni esige una duplice verifica: un rigore di carattere concettuale nella serietà dell'analisi e dell'ipotesi di lavoro e un invertere le proprie ipotesi in base alla concretezza stessa del lavoro politico svolto. Mi pare che ciò vada sottolineato se soprattutto si cerca di realizzare con serietà il carattere induttivo sopra rilevato come caratteristico di parte

NOTE

(1) Cfr. F. RODANO, « Società opulenta e politica rivoluzionaria », parte prima di uno stimolante saggio che La rivista Trimestrale n. 22-23 (1967) pubblica. In esso, prendendo a spunto il convegno di Vallombrosa delle ACLI si chiosa acutamente su « una delle tradizionali caratteristiche di fondo del pensiero cattolico: precisamente la incapacità di concepire e giudicare la realtà sociale nell'ipotesi e nel quadro di una sua dimensione processuale storica » (p. 242). In questo saggio vi sono interessanti analisi del pensiero di Galbraith e Marcuse.

(2) Sul tema dei rapporti mondo operaio e M.S. dovranno uscire su queste colonne una tavola rotonda e un fondo, in questo articolo prendo a spunto il tema per svolgere considerazioni più generali (e molto meno precise).

(3) A.L., « Studenti e società » in Problemi del Socialismo n. 28-29 (1968) p. 266.

(4) ASOR-ROSA, « Lotte studentesche e movimento operaio » in Probl. del soc., cit., pp. 268-269.

(5) Idem, cfr. p. 270-271 « Io direi che il movimento studentesco si muove e si comporta come l'avanguardia sul terreno universitario di un partito politico rivoluzionario, che non esiste ».

(6) Cfr. M. CAPANNA, « La lotta negli atenei: una prospettiva di rottura » in Questitalia n. 118-119 (1968) p. 75 « Il corpo studentesco... non può in alcun modo essere considerato alla stregua di una classe: esso presenta una diversa provenienza sociale dei membri; l'attività universitaria è altamente discontinua e transitoria; gli studenti sono dipendenti economicamente e, in quanto forza-lavoro in via di qualificazione (= lavoratori potenziali) essi non partecipano a nessuno stadio del livello di produzione ».

(7) ASOR ROSA, cit. p. 274.

(8) Cfr. V. RIESER, « università-società » in Probl. del soc., cit.: il quale si pone l'interrogativo della funzione del movimento studentesco nei confronti di una formazione di una forza rivoluzionaria nella nostra società, e prevede tre possibili soluzioni (funzione in proprio; formatore di quadri; trasformazione in una formazione politica più vasta) oltre a quella del fallimento (vedi p. 353).

(9) Tratto da una citazione riportata da A. GORR, « il socialismo difficile », Bari 1968, p. 77.

(10) Idem cfr. il capitolo « Riforma e rivoluzione » dove si afferma che non può esservi passaggio graduale dal capitalismo al socialismo e che « ciò che può e deve essere progressivo e graduale in una strategia socialista è la fase preparatoria... » (p. 81).

(11) Idem (tratto dalla citazione n. 10) p. 78: mi pare significativo questo aspetto della sintesi considerata da un punto di vista dialettico.

(12) G. TRULLI e G. FELICI, « Movimenti di lotta e partiti » in Probl. del socialismo, cit. p. 300: il motivo dell'intellettuale organico è ricorrente nel pensiero marxista: in questo caso si tende soprattutto a sottolineare il superamento del criterio liberale della preparazione degli intellettuali.

(13) RIESER, cit. p. 349.

(14) L. BOBBIO e G. VIALE, « La strategia del movimento » in Probl. del socialismo p. 333.

(15) Idem p. 330.

(16) M. ROSTAGNO, « Note sulle lotte studentesche » in « Università: un'ipotesi rivoluzionaria », Padova 1968 p. 17.

(17) M. BOATO, idem, p. 70.

(18) L. LIBERTINI, « integrazione capitalistica e sottosviluppo », Bari 1968, p. 135.

(19) Tattica e strategia stanno diventando parole di uso comune: stanno a dire, da un lato singole azioni a breve termine, dall'altro considerazione e conduzione generale verso il termine ultimo (lo obiettivo finale).

del lavoro svolto dal M.S.; inoltre se al criterio largamente avvertito della partecipazione e della non delega, cioè dell'essere consapevoli e impegnati in toto di persona, vogliamo dare volto e significato politico, al di là del puro stato esigenziale, ciò implica una correttezza e continuità di impostazione che trova il suo fondamento proprio nel continuo ripensamento critico del proprio agire politico.

Ma vi è una seconda conclusione a cui vorrei giungere, e in questo modo forse si spiega il perché della prima parte dell'articolo: per molti di noi si pone in modo pressante un duplice problema di ipotesi culturale. Vale a dire, da un lato il riconoscere che l'ipotesi marxista sopra riassunta non è certo priva di efficacia e che tocca nel vivo, dando significato politico a molti aspetti della realtà sociale italiana, che noi rifiutiamo, dall'altro il sentire l'insufficienza dell'ipotesi marxista sia nel piano tattico, sia in quello strategico nella misura in cui avvertiamo la riduzione strumentale di ogni cosa sul piano tattico, e la tentazione della risoluzione finale di ogni problema con l'avvento della rivoluzione.

Problema reso più acuto, questo della nuova ipotesi culturale, dal possesso di molte categorie di costruzione politica che ci derivano in eredità dal c.d. mondo cattolico: parlo non tanto dell'interclassismo che si dimostra sempre più richiamo privo di sostanza politica innovatrice, anzi talvolta è solo copertura dello status quo, quanto piuttosto del criterio della liberazione e continua crescita della persona (considerato come processo rettilineo, e passibile di ritorni e continue cadute); e del criterio del pluralismo istituzionale all'interno dello stato; del criterio dello spazio politico-partitico non come assorbente tutte le espressioni del singolo e dei gruppi; del criterio soprattutto dello spazio civile (distinto da quello immediatamente politico) e delle comunità e corpi intermedi (ad es. l'università) ed infine quello della cultura che se ha una immediata dimensione operativa nondimeno (senza essere astratta e accademica) contempla in sé un momento critico che si differenzia, prende le distanze da quello operativo.

Lo so: può sembrare un canto ad un passato ormai morto e può soprattutto sembrare un rinchiudersi in temi che non hanno senso, non contano, non dicono niente. Ma può anche essere una richiesta in primo luogo di esame a fondo delle strade che si

intendono prendere, nella concretezza della nostra situazione storica, al di là di ogni richiamo consuetudinario e mitico, e poi un tentativo di proporre la necessità di una posizione politica (almeno come ipotesi) che elabori una sintesi che non prescindano dalle tesi di derivazione marxiana. Direi che questo tentativo, necessario può divenire nella misura in cui ci sentiamo eredi di un bagaglio culturale, che non si è realizzato che assai poco, che attende nuove e più decisive forme di presenza operante nell'oggi.

Non credo che si possa concludere se non ponendo una serie di interrogativi che attendono persone che vogliano con noi proporre tentativi di soluzione.

Vi è un primo aspetto che tocca la profondità delle analisi e il criterio della strumentalità di ogni cosa (o come ostacolo, unico da abbattere, o come favorevole condizione, utile compagno di viaggio). Cioè: in che misura le analisi sono profonde e perciò concrete e in che misura acquistano o perdono valore nel loro essere riferite ad od originate da uno schema interpretativo rigido?

In che modo possiamo poi considerare solo strumentalmente singole o intere situazioni di vita umane? oppure già nella distinzione di strumentale e no, vi è un salto logico, un sistema di riferimenti a doppio binario?

Una seconda serie di interrogativi riguarda la maturazione della coscienza di classe, come capace, una volta in possesso del potere, di esprimere uno stato di « pacificazione di tipo paradisiaco », basta la progressiva coscienza di un antagonismo radicale con il sistema capitalistico (nei fatti e nelle parole, con criteri che danno sostanza al « negare ») per esprimere e realizzare una nuova società? bastano l'estensione e la maggiore incisività delle parole d'ordine a dare un volto nuovo a nuovi rapporti umani?

Una terza serie di interrogativi riguarda (ed è conseguente alle prime due serie) la concezione teorico-pratica dei rapporti università-società: in che misura le preoccupazioni di una università nuova (nella struttura e nella individuazione di nuovi rapporti umani) possono assumere un ruolo subordinato e strutturale al raggiungimento dell'obiettivo predominante, e cioè la rivoluzione?

Spero che l'imprecisione del linguaggio e l'apparente astrattezza non blocchino nuovi e più vigorosi apporti.

G. B.

RICERCA

Direttore: Giovanni Benzioni - Condirettore: Angelo Bertani. Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 4-d, 00193 Roma (Telefoni 655.621 - 591.948). C.C. post. n. 1/11870. Spedizione in abbonamento postale Gruppo II - Tip. « Nova A.G.E.P. » 00186 Roma - Via Giustiniani 13 - Tel. 56.52.62 - Abbonamento semplice L. 2.000, speciale L. 1.500, estero 2.300, un numero L. 100, arretrato L. 150. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938, Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.