# RICERCA

**Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIV - 15 Giugno 1968 - N. 11**


12.


**L'editoriale** espone alcune riflessioni sui risultati della consultazione elettorale. **Il fondo** è dedicato al ricordo di **Papa Giovanni.**

A pag. 2 don **Camillo Pezzuoli** prende spunto dalla festa del **Corpus Domini** per approfondire la dimensione itinerante del Popolo di Dio.

L'articolo di **Alberto Bosi** su **Newman e l'Univesità,** a pag. 3, si raccomanda per la sua tematica estremamente attuale.

A pag. 4 è riportata per stralci una lunga **lettera di Maurizio Pau.**

Alla evoluzione del movimento studentesco è dedicato l'articolo di pag. 13, che abbiamo ricevuto da **Chicchi Rossi.**

Una « **tavola rotonda** » sul tema del rapporto tra movimento studentesco e mondo operaio nelle pagg. 14-15.

Nelle pagg. 7-14 sono presentati vari articoli che possono aiutare la preparazione dei partecipanti alle settimane di Camaldoli. Ne sono autori **don Barbaglio, Padre Calati, P. Gribomont, P. Giabbani, don P.C. Bori.**


## Democrazia difficile

Ben raramente capita di vincere o di perdere « di colpo » la democrazia. E' più frequente e naturale di guadagnarla o di abbandonarla in varie riprese, con movimenti quasi inavvertibili.

Ci pare che la recente consultazione elettorale non abbia segnato un progresso; vediamo alcuni segni preoccupanti che meritano soluzioni urgenti ed efficaci.

E' evidente una tendenza — accentuata nei giovani — alla radicalizzazione « bipartitica ». Nella nostra attuale situazione politica ciò rischia di essere fattore più d'immobilismo che di evoluzione. Nell'aut-aut può finire dimenticato o, peggio, accettato — per parzialità, interesse o paura — certo potere e certo costume dei partiti.

E l'immobilismo può diventare esasperante per tutti, e preparare la strada allo scontro frontale e, forse, alla rissa civile. Già oggi la scelta pare essere nella alternativa governo-opposizione, senza ammettere né chiedere ai partiti come tali un'evoluzione, uno spostamento, una proposta. Qualche anno fa si aveva più fiducia, ci si aspettava di più, si chiedeva di più; e, forse, le prospettive erano più aperte.

Le segreterie hanno ottenuto all'interno dei vari partiti una « omogeneità » e talora la mancanza di vero dibattito che non fosse personalistico; d'altra parte la diffusa e pericolosa « crisi delle ideologie » ha contribuito al venir meno di autentiche tensioni culturali e politiche, veramente unificanti, riducendo i partiti a grossi apparati amministrativi del potere (e c'è potere sia di governo che di opposizione). Ciò non giova alla democrazia; non stimola la partecipazione e la corresponsabilità. I partiti non interessano; sono lontani, sono « altro ». Qualche volta ci si è serviti di loro: i voti delle destre che si sono spostati per utilizzare altri settori alla stessa conservazione; o i voti del dissenso che sono stati dati all'opposizione per guadagnare fiato nella protesta. Altre volte si è finito per « scegliere » in modo estremamente istintivo: le suggestioni del salto nel buio, o quelle del disagio, quelle del cambiamento o quelle della moda. Un « sentimento » estetico, o magari anche morale, ma spesso senza alcuna mediazione politica; senza quella riflessione sui fini e sui mezzi politici che pure è necessaria e doverosa.

La stessa scheda bianca, che può essere segno d'interesse polemico, è stata fenomeno relativamente esiguo. Come gli spettatori che giocano su di un cavallo senza interesse e senza convinzione: soltanto per non decidere di astenersi dalla puntata.

Quel che è assai preoccupante è proprio questo: i troppi voti dati « in ipotesi », senza partecipazione né vera decisione, per il « male minore », per non turbarsi il sonno o per dare una adesione « curiosa ». Segno di disinteresse, di qualunquismo, di disponibilità a tutto può essere non tanto la scheda bianca, quanto la rassegnata passività con cui si fa rifluire il proprio voto, all'ultimo momento, sulla lista « meno peggio », sulla simpatia personale, sulla decisione di esprimere comunque qualcosa (generico desiderio di novità o di stabilità). Di qui, anche, il polarizzarsi dei voti sulle formazioni politiche più genericamente chiare.

Ne nasce una responsabilità grave e urgente; certamente i partiti « piccoli » devono ritrovare con vigore proposte caratterizzanti e capacità di realizzarle. Ma, pure, è essenziale che i « grandi » partiti prendano occasione dal successo elettorale per fare (e far fare agli elettori), un costruttivo esame di coscienza.

Per certi aspetti è vero e comprensibile che, oggi, solo le grandi formazioni partitiche hanno la possibilità di elaborare idee (molte e nuove) e soprattutto di renderle efficaci nella azione politica: tutto ciò, finora, è però realizzato in misura assai modesta. E' urgente che nei grandi partiti riprenda spazio il dibat-

**(continua a pagina 16)**

# L'esemplarità di Papa Giovanni

Un uomo buono, affabile, al culmine della sua esistenza, sconosciuto ai più e specialmente in Italia: questo l'uomo che salì quasi dieci anni or sono sulla cattedra di Pietro.

Non poteva essere un papa scomodo; sarebbe stato, senza cadere nell'immobilismo, come l'olio che lenisce le ferite, ritempra e prepara ad uno sforzo ulteriore e rinnovato. Ma giacché di papa di transizione si parlava, lo fu in realtà e in un modo imprevedibile, segno della ricchezza della natura umana inesauribile anche in uomo di età avanzata, segno dello Spirito di Dio che permea di sé la vita e l'opera del cristiano e vivifica, sostiene e conduce con atto di amore la Santa Chiesa.

Da un giorno all'altro con quel suo incedere « a passi rapidi e silenziosi » accorciò le distanze fra papato e tutti gli uomini rendendo il suo servizio di paterna sollecitudine compreso e bene accetto.

Papa Giovanni ebbe coscienza che la Chiesa giunta a questo scorcio di storia, senza rinunciare alle esigenze derivatele dalle origini divine, doveva soprattutto rivelare al mondo un volto materno, quell'aspetto di comprensione e di amore tanto più ricercato dagli uomini, quanto più l'insicurezza del loro destino diventava terribile minaccia.

Dal momento della sua elezione volle essere guida di tutti gli uomini e con lui tutto concorse a quest'unico effetto e a questa decisione, « al proposito, cioè, di obbedire sino in fondo a Dio, che voleva ormai che egli comandasse e insegnasse ». Le sue prime parole pronunciate accettando l'avvenuta elezione definiscono in anticipo la sua opera, destinata a « preparare al Signore un popolo perfetto, raddrizzare i suoi sentieri affinché le vie storte si raddrizzino e quelle aspre diventino piane, affinché ogni uomo veda la salute di Dio » (*Lc.* 3, 4-6). Raddrizzare le vie storte, appianare quelle aspre, perché ogni uomo veda la salute di Dio: questa la sua opera nella Chiesa. Un lavoro di aggiornamento perché la Chiesa riacquisti slancio e sia segno della presenza salvifica di Dio nel mondo.

Voler oggi dare un giudizio sul cammino della Chiesa e sul nostro personale, come sulle idee di fondo che vengono maturandosi significa trovare in lui il punto di riferimento sul quale misurarci.

E qui noi cogliamo la portata delle sue intuizioni sostenute da quel carisma profetico che lo ha guidato tutta la vita e in modo così appariscente durante il pontificato. Punto di riferimento, pietra d'inciampo. Non a caso neanche due anni dopo la sua morte, in pieno Concilio Ecumenico era stato scritto che « ciascuno di noi deve assumersi le sue precise responsabilità di fronte alle scelte che papa Giovanni non ha fatto solo per sé, ma ha anche proposto a tutta la Chiesa » (conferenza del card. Lercaro 23-2-65). Il pericolo di essere scavalcati dalla portata del suo spirito perdura ancor oggi dopo essersi verificato negli anni del suo pontificato.

Papa Giovanni ci ha insegnato che la Chiesa è abitabile dalle persone. Quel trovarsi a suo agio nel filone della tradizione e nei fermenti del rinnovamento, quella coscienza genuina tutta umana e cristiana insieme, quel suo muoversi senza esitazioni, fedele alla voce dello Spirito in obbedienza al suo mandato di amore, cercando di essere umile strumento di salvezza, tutto questo ha contribuito a farci sentire la Chiesa come la nostra casa nella quale ognuno ha il suo posto, la sua coscienza, la sua libertà, senza vincoli preliminari, senza giudizi nascosti. Il suo vivere alla luce del sole, il suo costante dischiudere i sentimenti e i fatti della propria vita come un libro aperto e di facile lettura, ha rivelato la realtà dell'essere nella Chiesa e della gioia profonda che ne deriva. Un messaggio il suo che diventa un invito e porta spalancata verso tutti, cattolici, cristiani, non credenti. Una base dialogica che ha il suo fulcro nella dignità della persona e nella ricchezza di un dono che Dio vuole moltipli-

**Gianni Bianchi**

*(continua a pag. 16)*



*Anche Bob Kennedy è stato ucciso. Siamo costretti ad assistere a spettacoli atroci. Quando concepiamo una speranza e ne vediamo l'esempio non riusciamo neppure ad imparare la lezione. Ce lo tolgono di mezzo con crudeltà assurda. Ci resta l'inquietudine e — dobbiamo pur rendercene conto — un impegno grave.*

Sono cinque anni dal transito esemplare di Papa Giovanni.

Non è stato possibile per nessuno vivere, poi, come se Lui non fosse passato tra noi. Ci ha lasciato un dono per sempre. E lo ricordiamo, oggi, perché ciascuno contribuisca a fare più ricco il Suo dono.



**riflessioni**

# La chiesa pellegrinante

*« Il Corpus Domini non vuole essere il ricordo della istituzione dell'Eucarestia, è la festa della presenza di Cristo. La festa del Mistero di Cristo fatto eternamente presente dallo Spirito nella vita della Chiesa »*. (Barsotti).

*La caratteristica distintiva attuale, propria di questa festa, è la processione. Elemento esteriore entrato nella Liturgia di questo giorno dopo la istituzione della festa, ma derivante dal significato della festa stessa, capace di indicare le prospettive della nostra meditazione e, direi quasi, del ricupero del più vero significato del nostro ritrovarci popolo cristiano credente e pellegrinante in questa processione.*

*Anche nella stessa celebrazione della Messa, della Cena del Signore, sembra incalzare l'urgenza del dover partire. Non possiamo dimenticare il contesto della Pasqua ebraica: « mangerete le carni dell'agnello arrostite, con pani azzimi e lattughe di campo... e le mangerete così: avrete i lombi cinti, i calzari ai piedi, il bastone in mano; mangiatele in fretta: è il Passaggio del Signore »* (Es. 12, 11). *Forse per questo è stata introdotta l'abitudine della Comunione in piedi? come la sosta di chi è in cammino per un momento di ristoro, per prendere forza. « Elia s'inoltrò nel deserto una giornata di cammino e andò a sedersi sotto un ginepro e desiderò morire dicendo: Basta, o Signore, prendi l'anima mia; perché non sono migliore dei padri miei. Ed ecco l'angelo del Signore toccarlo e dirgli: levati e mangia! Guardò e vide presso il suo capo un pane... e un vaso d'acqua. Mangiò e bevve... Per la seconda volta l'Angelo del Signore tornò a dirgli: Mangia, perché ti resta una strada lunga da fare. Mangiò e bevve e fortificato da quel cibo camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio »* (I Re 19, 3-8). *La Eucarestia, cibo di chi è per via, in cammino; aiuto, forza di chi è tentato dalla pigrizia e dalla stanchezza.*

*« Carissimi vi esorto come forestieri e viandanti »* (I Piet. 2, 11). *« La nostra cittadinanza infatti è nei cieli da dove aspettiamo come Salvatore, il Signore nostro Gesù Cristo »* (Filip. 3, 20). *La processione del Corpus Domini ripete a noi stessi che siamo sulla terra pellegrini, in cammino, che non abbiamo qui una stabile dimora. Siamo coloro che vanno verso la patria definitiva, verso la terra promessa. Il muoversi di una processione lo rende vivo, sensibile. E' un camminare insieme, uniti, solidali. « La moltitudine dei credenti era un cuor solo ed una anima sola »* (Atti, 4, 32): *un popolo unanime. Responsabili gli uni degli altri: non ci si può fermare senza che tutti ne soffrano.*

*Nel camminare insieme esprimiamo ciò che abbiamo realizzato nella Messa. « Signore, abbiamo pregato poco prima, accorda nella tua benevolenza alla Chiesa i doni dell'unità e della pace misticamente significati da queste offerte »* (Secr. Missae Cor. Cr.). *La Messa fa presente il mistero di unità che si compie in Cristo. Gesù è venuto « per raccogliere insieme i figli di Dio dispersi »* (Giov. 11, 52). *Nella Messa ha compimento la preghiera di Gesù: « che siano uno come siamo Noi... che siano perfetti nell'unità »* (Giov. 17, 22-23). *E il nostro procedere insieme la esprime, la testimonia, ne canta la gioia, ne vive la speranza del totale compimento, finché « Dio sia tutto in tutti »* (I Cor. 15, 28). *Sollecitano e danno testimonianza la carità e l'unità dei credenti « perché il mondo creda »* (Giov. 17, 21): *una comunità di uomini, di ogni età e condizione, uniti dalla stessa fede, dalla stessa speranza, animati dalla carità di Cristo; il popolo di Dio che assume di fronte a tutti la responsabilità di annunciare il Signore Gesù nel servizio agli uomini della propria città, del proprio quartiere.*

*E' Gesù stesso che ci accompagna e ci sostiene. E' abbastanza facile pensare, camminando nella processione del Corpus Domini, all'esperienza del deserto. La vita cristiana è un cammino di liberazione, di totale conversione alla povertà, guidato da Cristo. Una tradizione rabbinica racconta che la roccia da cui Mosè fece scaturire l'acqua per dissetare il popolo nel deserto accompagnava gli Ebrei lungo il loro cammino, in tutti i loro spostamenti. Era il segno della premura del Signore e San Paolo attribuisce a Gesù ciò che Israele pensava del Signore* (1 Cor. 10, 4). *Del resto sappiamo anche che « Il Signore precedeva gli Ebrei nel deserto di giorno in forma di colonna di nube per guidarli nel cammino; di notte in forma di colonna di fuoco per illuminarli e così potevano camminare sia di giorno che di notte »* (Es. 13, 21).

*Il nostro andare pellegrini verso la meta è però già dentro la meta stessa che è il mistero del Cristo risorto. Noi portiamo non già soltanto la promessa, significata in un'arca o in una nube, di una alleanza stabile e infrangibile, ma portiamo il corpo glorioso di Cristo nel quale la creazione ha già cominciato la sua definitiva trasformazione in Dio.*

*La processione del Corpus Domini è la continuazione di quel banchetto di comunione fraterna che è pregustazione del convito del cielo, pegno e viatico per il cammino della nostra speranza (cfr. G.S. 38); segno della Chiesa pellegrinante, della Chiesa in cammino; popolo di Dio che porta nell'Eucarestia Cristo, il Signore e lo addita, nel suo pellegrinare, come segno della carità e dell'amore, del rinnovarsi interiore che è passaggio dalla morte alla vita.*

**Camillo Pezzuoli**

# Verso una revisione storica del concetto di sapere liberale

*Concludiamo con questo articolo la serie di note su Newman. I precedenti articoli sono apparsi nei NN. 7, 8-9 e 10 di « Ricerca ».*

Per quanto in Newman fosse molto vivo l'interesse per la storia culturale, non si può dire che egli abbia mai approfondito veramente il rapporto che lega le forme e gli ideali della cultura alle strutture socio-economiche (anche perché la sua conoscenza del marxismo e degli altri tentativi di approfondire in modo sistematico tali rapporti era indiretta e limitata). Ciò nonostante, ci pare che almeno un accenno a tale questione sia essenziale ad uno studio che, come il nostro, pretende anche di costituire un avvio ad una valutazione critica della validità attuale del discorso di Newman.

In questa prospettiva, penso non sia difficile mettere in luce come il concetto di sapere liberale sia legato strettamente ad una società aristocratica o borghese, e ad una situazione di sfruttamento e di alienazione: non per caso lo vediamo sorgere e svilupparsi in una civiltà come quella greco-romana, la cui struttura socio-economica è così intimamente legata all'istituzione della schiavitù; in una società quindi nella quale la massima parte degli individui è ridotta a servire da puro strumento produttivo, perché una piccola parte possa esercitare attività liberali, cioè non produttive. Così, l'ideologia della classe dominante, come da un lato cerca (ad es. con Aristotele) una per noi insostenibile giustificazione teorica della situazione dello schiavo, definito « strumento animato », allo stesso modo e corrispondentemente, pone la conoscenza come la somma delle attività degne dell'uomo libero, e tende a concepirla come una contemplazione chiusa in se stessa. Si tratta in entrambi i casi di uno stesso processo di mistificazione, anche se percorso in sensi opposti: lo schiavo tende ad essere mistificato in semplice cosa, l'aristocratico tende ad automistificarsi in puro spirito speculante, o, cartesianamente, *in res cogitans*.

Cultura intellettuale e lavoro produttivo vengono quindi a coincidere con due mondi sociali assolutamente separati (anche se l'uno è strumentalizzato dall'altro): chi lavora non fa cultura, chi fa cultura non lavora: teoria e prassi produttiva vengono a perdere quel rapporto intimo, che a noi uomini moderni pare così essenziale.

Questa separazione è talmente radicale che l'aristocratico spesso diffida anche delle attività che, come quella artistica, pur non essendo veramente produttive in senso economico, implicano però un « fare », un creare, una *póiesis* e non una pura contemplazione.

Il Culler nota, in forma forse un po' generica ma efficace (del resto tutto il discorso fatto sinora è piuttosto generico, e andrebbe approfondito) che « l'aristocratico greco o romano capace di giudicare cose che non sapeva fare, era ammirato non solo per la sua capacità di giudizio ma anche per la sua incapacità di realizzazione » (*Culler*, op. cit., p. 212). E' Aristotele, ad esempio, che, volendo determinare se la musica debba far parte della educazione di un uomo libero, si chiede: « Perché dovremmo impararla da noi invece di godere le esecuzioni di altri?... Nei poeti Zeus non è lui a cantare o a suonare la lira. Anzi, noi chiamiamo plebei i musicisti di professione; nessun uomo libero suonerebbe o canterebbe, a meno che fosse u b r i a c o, oppure per gioco » (*POL.*, 1337B).

E' sempre il Culler a vedere una manifestazione dello stesso modo di pensare nel concetto rinascimentale di « sprezzatura », cioè nella disinvolta negligenza con la quale l'aristocratico e specie il perfetto cortigiano dava prova della sua abilità: « il cortigiano non desiderava tirar di scherma talmente bene da poter essere scambiato per un maestro di scherma, o disegnare in modo che i suoi dipinti piacessero a qualsiasi altro al di fuori di lui e di una cerchia di amici intimi » (*Culler*, op. cit., p. 212).

A questo punto si sarebbe tentati di concludere che la tesi newmaniana del « sapere come fine a se stesso » è un puro prodotto storico, parte integrante della ideologia di una data società, alla quale è necessariamente legata per la vita e per la morte, e che quindi debba necessariamente crollare quando si demistificano le sue pretese teoriche, mettendo in luce i fattori socio-economici che la hanno in realtà prodotta.

Certo un discorso che metta in rilievo il contesto sociale della visione classica della educazione intellettuale è, non solo utile, ma necessario: ma non mi pare che esso si possa risolvere semplicemente in un rifiuto di tale visione. Infatti, in primo luogo, ad una condanna globale di questo tipo si può rivolgere una critica analoga a quella già esposta a proposito del pragmatismo. Come allora si tendeva ad identificare la questione della *validità* delle idee con quelle della loro *destinazione*, ora si identificherebbe la questione della *validità* di una tesi come quella della sua *origine* storica.

Nell'uno come nell'altro caso, mi pare invece che la *validità propria* di un'idea, di una tesi, risieda semplicemente nella sua *verità*.






**I fatti del movimento studentesco internazionale ci hanno abituati a una monotona riconferma di certe tesi. Anche la Jugoslavia si muove: benissimo, il movimento è internazionale. Ma le cose vanno come da tutte le altre parti: infatti gli studenti denunciano la società a un livello ove tutte le società sono ugualmente capitalistiche. Poi è venuto il discorso di Tito, la promessa di una riforma radicale, la sua simpatia per gli studenti. Sono riprese le attività accademiche, e ora stiamo a vedere.** (In alto: **manifestazioni a Belgrado;** sotto, **manifestazioni all'Università di Madrid).**

In secondo luogo, per Newman la formazione culturale, se è anzitutto intellettuale, non è per nulla, per lui come per una parte importantissima della tradizione classica, un'evasione dalla concreta situazione storica; al contrario abbiamo già detto che egli la identifica con l'educazione dell'uomo sociale, cioè del cittadino; solo a questo patto è per lui lecito anteporla alla formazione professionale. Occorre però rilevare che, in questa visione, rimane di solito in ombra l'aspetto propriamente dinamico, trasformatore, della cultura, rispetto alle strutture esistenti, senza il quale quella finisce, di fatto se non nelle intenzioni, per diventare chiusa, astratta e reazionaria; il rapporto vitale cioè, che congiunge teoria e prassi, cultura e struttura sociale, idea e realtà storica.

Mi pare che, se si accetta fino in fondo quanto di valido offre il discorso sviluppato nelle pagine precedenti, il nostro umanesimo non potrà non uscirne profondamente trasformato: esso, per abbracciare veramente l'uomo nella sua completezza, non potrà più essere puramente contemplativo, statico, ma dovrà incentrarsi anzitutto sul rapporto vitale di cui si è detto.

## L'Università di Newman e l'attuale problematica Universitaria

Mi pare importante, al termine di questa ormai lunga discussione, sondare ulteriormente la validità attuale dei temi e delle posizioni in essa emerse, cercando di confrontarle con alcuni temi e posizioni emersi nell'attuale dibattito sull'Università (è chiaro che, nel fare questo, dovrò precisare meglio la mia propria posizione, anche perché non sembri che voglia farmi scudo di nomi illustri per difendere posizioni soltanto mie).

Se si può arrischiare una specie di radiografia che tenti di porre in luce le strutture ideologiche delle attuali posizioni sull'Università, senza pretendere di diffondersi sulle implicazioni più concrete, mi pare che si possano classificare tali posizioni in tre principali gruppi.

C'è anzitutto una posizione che si può chiamare efficientistica o tecnocratica, e che possiamo riallacciare ideologicamente all'utilitarismo; secondo questa, l'Università non è che un momento, sia pure di vitale importanza, nel processo produttivo del sistema attuale, che, almeno nelle zone più sviluppate del nostro paese, è di tipo neo-capitalistico.

E' questa ad esempio la visione espressa in forma paradigmatica da Clark Kerr, ex presidente dell'Università di California, in un suo libro del 1963 *The Uses of University*. Secondo Kerr, l'Università stessa è una impresa, collegata funzionalmente ad altre imprese: il suo invisibile prodotto è la conoscenza: il professore tende ad assumere le caratteristiche di un imprenditore.

Il pericolo di una semplice subordinazione dell'Università al potere economico è senz'altro già presente anche da noi, e, secondo la logica dello sviluppo economico, dovrebbe aggravarsi in futuro.

Anche se molti gravi problemi dell'Università non sono riconducibili a questo, mi pare che uno dei motivi fondamentali di lotta, per le agitazioni universitarie, sia di scongiurare l'eventualità di vedere l'Università diventare una fucina che sforni legioni di docili « idioti specializzati », tecnicamente competenti ma accuratamente svuotati di ogni potere di critica e di decisione autonoma.

Una seconda posizione, sostanzialmente corrispondente a quella di Newman, e ispirata all'umanesimo « tradizionale », è piuttosto diffusa, specie tra i professori delle nostre facoltà umanistiche.

Secondo questa prospettiva, il fine proprio ed esclusivo dell'Università sarebbe la formazione intellettuale, con indirizzo professionale; essa dovrebbe cioè fornire gli elementi fondamentali di alcune discipline e soprattutto insegnare a servirsene in modo intelligente e libero. Abbiamo già osservato che la lacuna di questa posizione è lasciare in ombra il nesso vitale tra teoria e prassi, sì che in una situazione come l'attuale, essa può avallare lo stato di fatto, può lasciare cioè senza troppi rimorsi che lo studente partecipi alla propria formazione solo su di un piano astrattamente culturale e non effettivo, cioè non anche sul piano delle scelte operate dalla comunità (altra questione è poi determinare i modi di partecipazione a tali scelte).

Da ciò deriva che questa posizione serva ora purtroppo più che altro da copertura retorica e mistificante alla realtà: e cioè, o alla subordinazione dell'Università al sistema economico, o all'ambizione di potere dei docenti stessi (non di rado, ascoltando i discorsi di qualche docente sulla libertà accademica, ci si accorge che con questo egli intende la piena libertà di scelta dei docenti stessi, che è poi la concentrazione del potere nelle loro mani, ad esclusione delle altre componenti universitarie).

Mi pare che alle agitazioni di questi tempi si sottenda, anche se non sempre consapevolmente, una posizione nuova, che è difficile definire, ma che si può anch'essa dire umanistica.

Essa deriva, da un lato, dal riconoscimento del v a l o r e della cultura e, dall'altro, dal rifiuto di separare in qualsiasi modo la cultura dalla vita. In questa prospettiva, la educazione universitaria non può essere puramente ed astrattamente i n t e l l e t t u a l e (perché in tal senso non sarebbe più neppure vera formazione) ma deve essere pienamente e attivamente partecipata; ciò importa anche u-

**Alberto Bosi**

*(continua a pagina 16)*

# Libertà di dissenso e impegno di dialogo

*Maurizio Pau di Cagliari, studente in scienze politiche e fucino, ha scritto più d'una volta in redazione accusandoci di conformismo demagogia irresponsabilità ecc. nel trattare del Viet-Nam e della contestazione universitaria. Ci scusiamo di non aver pubblicato i suoi interventi, e dato che l'ultima lettera è la più complessa scegliamo da questa i pezzi importanti. Si tratta infatti di 15 cartelle, e inoltre siamo autorizzati dal mittente a riassumerla.*

*Cominciando col Viet-Nam il nostro amico ci accusa di pubblicare a questo proposito tutto e solo ciò che fa comodo per appoggiare la tesi antiamericana.*

Neppure dalla recente generale aggressione comunista del Tet con vari atti di terrorismo condotta dai Vietcong e dai Nord-Vietnamiti contro le varie città e villaggi del Sud-Vietnam avete saputo trarre un giudizio logico ed onesto e mettere in evidenza alcuni fatti evidenti: cioè il rifiuto dell'assoluta maggioranza dei sud-vietnamiti di sollevarsi in favore dei comunisti e contro il governo dei sud-vietnamiti e dei loro alleati, nonostante gli inviti e le minacce dei comunisti. Non avete avuto il coraggio di dire a questo proposito e a conferma di ciò che molte centinaia di migliaia di sud-vietnamiti — come tutti hanno potuto constatare — sono volontariamente fuggiti come profughi dalle zone momentaneamente controllate dai comunisti (vietcong e regolari di Hanoi) e sono riparate in quelle controllate dalle autorità centrali e dagli alleati americani ed asiatici; e che se i milioni di abitanti di Saigon avessero appoggiato i comunisti contro il governo e gli alleati tutti gli osservatori lo avrebbero potuto rilevare, e le sorti della battaglia sarebbero state ben diverse. Ed ancora perché non avete avuto il coraggio di parlare per esempio delle esecuzioni sommarie con massacri che i vostri amici vietcong e nordvietnamiti hanno compiuto a Hué contro circa 500 civili sudvietnamiti?

*Su questo fatto viene citato* L'Osservatore Romano, *poi vengono riportati da* Crociata *del 7 aprile 1968 due dichiarazioni anticomuniste di un missionario e del vescovo di Dalat, mons. Nguyen van Hien.*

Evidentemente con il vostro silenzio e quindi con la vostra connivenza con i terroristi dimostrate di tenere più conto del vile silenzio dei giornali comunisti *L'Unità* e *Paese Sera* e di qualche pietoso giornalino pseudo "cattolico-comunista", piuttosto che della realtà di certi fatti storici e della testimonianza di missionari e di vescovi che nel Vietnam stanno sacrificando la loro vita per amore di Dio e del prossimo, e della stessa maggioranza dei sudvietnamiti. Sempre mantenendo il vostro atteggiamento di vile silenzio e di deplorevole complicità voi di *Ricerca* avete ignorato i seguenti fatti: 1) i metodi criminali e disumani dei vietcong durante la campagna elettorale e durante le elezioni nel Sudvietnam...; 2) le recenti elezioni nel Sud-Vietnam... la cui regolarità in linea generale è stata confermata da molti osservatori stranieri...; 3) la fuga in massa dal Nord-Vietnam comunista al Sud-Vietnam di qualche milione di vietnamiti; 4) i rapporti dettagliati della *commissione internazionale di controllo*... che fin dal 1960 aveva denunciato il passaggio dal Nord-Vietnam al Sud-Vietnam di truppe regolari oltre che di guerriglieri e di armi...; 5) il rapporto del 2 giugno 1962 della stessa commissione internazionale che denunziava l'aggressione comunista...; 6) le decisioni prese dal congresso comunista di Hanoi del 1960, in cui si disse pubblicamente che era giunto il momento di liberare anche il Sud-Vietnam...; 7) la lettera inviata dal cattolico e democratico Kennedy il 15 dicembre 1961 al governo di Saigon nella quale parlava espressamente "della selvaggia determinazione del programma comunista, fatto di assassini, di rapimenti e di violenza", "di campagna di distruzione delle autorità comuniste del Nord contro la repubblica del Vietnam" e "dell'invio dei primi contingenti militari americani a salvaguardia della sua indipendenza"; 8) il fatto che gli americani non combattono da soli, ma oltre 700.000 soldati sudvietnamiti combattono a fianco degli americani insieme a numerosi alleati asiatici...; 9) gli studi, gli articoli — corredati di abbondanti dati e di prove ben constatabili — di C. Pizzinelli, G. Dall'Ongaro, E. Knok, P. Gheddo, W. van Straaten, tutti favorevoli alle mie tesi; 10) le dichiarazioni di vari rappresentanti e capi sudvietnamiti religiosi... sindacali, politici, professionali ecc... di essere ostili ai terroristi vietcong... di ritenere il comunismo il male peggiore (anche i più antiamericani), e gli americani necessari per fermare il comunismo...; 11) le testimonianze, riportate da P. Gheddo su *L'Italia*, di missionari e sacerdoti del luogo e da sudvietnamiti di tutte le categorie sociali che hanno fatto sostanzialmente le stesse dichiarazioni dei loro capi; 12) le molte ragionevoli e giuste proposte fatte dagli americani... regolarmente respinte da Hanoi... e le assurde e inaccettabili pretese comuniste...; 13) i generosi notevoli aiuti economici, finanziari, tecnici, civili, sociali, culturali ecc., dati dagli americani e da altri, ai sudvietnamiti; 14) l'origine e le cause della guerra vietnamita che risiedono nella violazione degli accordi di Ginevra da parte del regime comunista di Hanoi, con l'appoggio indiretto dei comunisti russi e cinesi...

*In questo elenco di fatti mancanti nella nostra lettura della tragedia vietnamita i puntini stanno a indicare un testo più diffuso, che omettiamo per brevità, come p.e., l'ultimo punto, che si dilunga sulle origini della guerra per un'intera cartella fittissima. Poi M. Pau affronta la questione dei bombardamenti che non trova di poter condannare né da un punto di vista morale né giuridico — "servendo ad evitare mali ingiusti peggiori" —, condanna però i bombardamenti di "obiettivi militari strategici troppo vicini a obiettivi civili".*

Qualsiasi persona onesta e informata capisce che non si possono mettere sullo stesso piano i criminali e chiaramente intenzionali indiscriminati attentati terroristici dei vietcong... e i bombardamenti americani con i loro deprecabili errori, che pure debbono essere condannati, almeno per l'incosciente leggerezza e irresponsabilità con cui talvolta si sono bombardati obiettivi militari vicini a obiettivi civili. Termino l'argomento Vietnam auspicando una giusta pace che ponga fine a quel grande male che è la guerra, con tutte le sofferenze e crudeltà che inevitabilmente l'accompagnano; e riaffermando il mio amore profondo, la mia sincera pietà e solidarietà per tutti coloro che si sono sacrificati o si stanno sacrificando, per tutti coloro che hanno sofferto o che soffrono, a causa della guerra nel Vietnam, siano civili o militari, siano americani sudvietnamiti o alleati asiatici, siano vietcong o nordvietnamiti.

Per quanto poi riguarda il modo con cui *Ricerca* ha parlato del problema universitario mi sembra che insieme a cose apprezzabili e positive abbia detto anche altre cose discutibili e negative... Ritengo deplorevole il fatto che *Ricerca* abbia condannato il comportamento del rettore, quello della polizia e delle autorità accademiche, e quello degli studenti che come me — pur impegnati nell'elaborazione di serie realistiche proposte di riforma universitaria — non condividono il metodo dell'occupazione del servizio pubblico dell'università ed alcune cose estremistiche ed ingiuste che sono state chieste dagli occupanti; che ritengo deplorevole che « Ricerca » abbia approvato la occupazione con tutte le richieste, anche le più assurde, ingiuste e demagogiche, fatte dagli studenti occupanti; che ritengo deplorevole che « Ricerca » abbia troppo esagerato e generalizzato riguardo al comportamento dei professori, e che con il suo atteggiamento pessimistico esasperato sull'università e la società abbia favorito quel triste « rifiuto totale » di tutta la nostra società democratica e progredita e della stessa 2314 che presentava un certo numero di lati positivi, che avrebbe contribuito a superare gli squilibri più gravi e che avrebbe incominciato a risolvere (anche se non tutti) almeno alcuni problemi universitari, e che non si è potuta approvare a causa della stoltezza delle opposizioni parlamentari (specie di estrema sinistra) e degli studenti occupanti che voi con tanto demagogico entusiasmo avete appoggiato; infine ritengo deplorevole il modo generico, breve e timido (quasi nascosto) con cui avete disapprovato certi comportamenti violenti e teppistici di gruppi universitari estremistici e rivoluzionari reazionari. Ritengo che l'unico torto del Rettore sia stato quello di aver aspettato troppo, di essere stato troppo debole e condiscendente nei riguardi degli occupanti, di aver permesso a una minoranza degli studenti di violare un diritto democratico: cioè il diritto degli studenti, degli assistenti e dei professori, — che non condividono il metodo e i motivi dell'occupazione —, di poter partecipare regolarmente alle lezioni, allo studio e alla ricerca — diritto che viene illegalmente sospeso per tutto il periodo dell'occupazione con una azione di forza —, occupando tra l'altro un servizio pubblico che appartiene non solo a tutte le componenti senza discriminazioni, ma a tutto il popolo italiano che vi contribuisce con le tasse; se a questo poi si aggiunge che un certo numero di professori si comportavano nell'Università secondo lo spirito di una giusta riforma universitaria, — e che la stessa maggioranza politica eletta democraticamente era decisa a fare una riforma con diversi punti positivi (boicottata poi a causa dell'atteggiamento irresponsabile degli occupanti, dei loro amici di « Ricerca » e compagni), — e che infine l'Italia in questi 20 anni di democrazia ha fatto un grande progresso anche rispetto a molti altri stati (anche se rimangono ancora lati negativi da superare), — appare ancora più evidente quanto immorale, ingiusto, reazionario, antidemocratico, eversivo, demagogico, antiprogressista, sia stato il metodo; e dell'occupazione, e del rifiuto totale della società, e della violenza teppistica, e di alcune assurde richieste studentesche, e di vergognose lodi ed esaltazioni dei terroristi Vietcong e di individui come Castro, Mao, Ho Chi Minh, che — come una serie schiacciante di fatti storici dimostra — si sono comportati da criminali procurando spietate tirannidi e maggiori ingiustizie sociali e causando milioni di vittime, di profughi e di sofferenti.

Mi auguro che i Rettori, le autorità accademiche ed il nostro Stato democratico, non permettano più simili metodi e cose che squalificano e disonorano l'Italia ed il movimento studentesco; che facciano intervenire la polizia (garante in democrazia dei diritti e doveri di tutti e delle istituzioni democratiche) quando non si sono volute sentire altre ragioni, e che si puniscano coloro che non vogliono recedere da questi atteggiamenti. Voi di « Ricerca » col vostro vergognoso appoggio agli occupanti siete moralmente e indirettamente responsabili dell'oltre un miliardo di danni — che a Roma, Torino ecc. teppisti occupanti (che voi avete tanto incoraggiato) hanno fatto nelle università occupate prima, e contro i beni altrui e le persone nelle strade poi attraverso vere e proprie bande teppistiche rivoluzionarie organizzate, nonostante la vostra postuma e timida condanna di questi atti teppistici. Ma cosa voleva « Ricerca » condannando l'intervento in realtà troppo tardivo del Rettore e della polizia? Il comportamento vostro fa pensare che volevate che si impedisse ancora alla grande maggioranza degli studenti e dei professori non occupanti, ormai esasperati dalla prepotenza degli occupanti (tanto amati da « Ricerca »), di entrare e usufruire di un servizio pubblico che apparteneva anche a loro; che si continuasse nel teppistico danneggiamento delle attrezzature dell'università e nell'aumento dei danni; che si continuasse in quei pseudo esami burletta che si erano iniziati, — e dove si è giunti all'assurdo di studenti che non avevano risposto alle domande sui concetti fondamentali della materia e che pure sono stati promossi da professori compiacenti, solo perché avevano esposto un argomento da loro scelto e preparato prima ed imposto al professore (argomenti scelti, che talvolta non c'entravano direttamente con la materia d'esame, esposti anche dopo aver rifiutato il giudizio negativo del professore); ora che certi giornali come « Unità » assumano certi atteggiamenti è comprensibile, ma che « Ricerca » difenda certe cose perdendo a tal punto la ragione e la serietà è veramente triste e sorprendente!

*La lettera continua elencando in 10 punti i lati negativi attuali delle università italiane e in 10 punti le riforme urgenti da attuare: su questa parte della lettera credo ci si trovi o ci si possa trovare perfettamente d'accordo. Nei quattro fogli finali M. Pau prende in esame il fenomeno del rifiuto della società da parte dei giovani, e conclude affermando che è impossibile paragonare, come noi avremmo fatto, la contestazione della nostra società con quella in atto nei regimi dell'Europa orientale.*

*Dinanzi a una lettera come questa* Ricerca *si augura che siano sempre di più i lettori che intervengono, e si augura di essere tale da sollecitare sempre più numerose contestazioni e integrazioni. Il nostro è un giornale che non difende nessun interesse, e apre la collaborazione a tutti gli universitari. Quindi la tua lettera, Maurizio, ci è gradita prima che scomoda. Perché essere contestato è l'ideale di ogni giornale e perché le circostanze e le obiezioni che ci richiami completano e stimolano la nostra riflessione su questi fatti nodali. Per la faccenda del conformismo, della demagogia ecc. io penso che qui ti sbagli: sono idee e scelte diverse le tue e le nostre, ma nessuna disonesta, e penso ugualmente desiderose di confrontarsi e dialogare. Se non vuol essere un incolore foglietto ufficiale ma giornale vivo* Ricerca *deve avere una linea, voglio dire una sua linea, con tutti i rischi che questo comporta. E questa linea la trova nell'incontro non sempre facile dei vari collaboratori e speriamo di una base sempre più estesa, che legga discuta e proponga.*

*Due parole soltanto sui temi specifici della lettera. Il problema del Vietnam per noi non va posto come elenco binario di misfatti bellici. E' problema globale che investe le radici della nostra società, o delle nostre società. In esso si pone in discussione a un tempo la vita quotidiana di ognuno e la storia della nostra epoca. Vi sono a fronte due imperialismi, a schiacciare un popolo. E l'egoismo di ciascuno di noi, che ci sentiamo protetti dalla distanza o dai ragionamenti o dalle invettive che è il massimo che quella tragedia ci spinga a fare. Ti ringraziamo per la conclusione cristiana che proponi: e che resta l'unica luce.*

*Per l'Università osservo solamente che non si tratta di favorire gli occupanti, come tu ci accusi, o di condannarli, come vorresti che facessimo. La nostra decisione è di cercare il problema dal di dentro, con la partecipazione che il momento richiede. « Ciascuno deve farsi responsabile di tutti » ha scritto don Lorenzo Milani: nell'università come nella società. Certo che il giudizio di chi partecipa a un fatto non è il più sereno, ma pensiamo che le persone distaccate siano anche troppe, in Italia, su questo problema.*

l. a.

# Verso Camaldoli



**Pubblichiamo qui di seguito alcuni articoli e contributi, che al loro proprio interesse e pregio, aggiungono quello di costituire un aiuto — per le persone che lo desiderano — a prepararsi alle settimane di teologia di Camaldoli.**

## Esperienza cristiana e teologia

Non è mistero per nessuno che oggi si discute animatamente come fare teologia. Il fenomeno è spiegato dalla crisi vistosa di una certa teologia, presente nei manuali scolastici e nell'insegnamento di molte scuole. Si vuole rinnovare. Si tende ad aggiornare. La difficoltà, naturalmente, sta nel tradurre in pratica auspici, desideri, propositi e volontà. E non è impresa sostenibile in breve tempo.

Al fondo di ogni esigenza e al centro di tutti i problemi si pone la seguente questione onnicomprensiva: come presentare in modo intelligibile all'uomo di oggi il messaggio biblico? come l'uomo moderno può cogliere e valutare la parola di Dio? Questa s'incarnò in un tempo e in uno spazio lontani. Essa si fece appello confacente alla mentalità degli uomini di quella remota cultura. Come può essere messaggio di vita anche per noi, se la mentalità e cultura del nostro mondo è un'altra, molto diversa?

Sarebbe infantilmente presuntuoso pretendere di risolvere la questione. S'intende soltanto presentare qualche riflessione in proposito.

*Punto di partenza potrebbe essere la nostra esperienza cristiana.* Intesa come dato di fatto, di cui abbiamo una prima comprensione, almeno allo stato diretto. Non si tratta, per precisione, di una realtà puramente soggettiva: il suo contenuto oggettivo è la persona di Cristo, con cui siamo in comunione di fede e di carità. La tradizione sinottica parla del Regno di Dio dentro di noi. La teologia paolina sintetizza così l'esperienza cristiana: « Sono crocifisso con Cristo, e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal. 2, 20).

Non si può contestare che abbiamo qui una base solida di costruzione. E' da una realtà nostra, inconfutabile che si parte. Si lavorerà sul reale, sul concreto, su una realtà che ci interessa. Siamo noi in causa, con la nostra esperienza cristiana. Sarà sbarrata la strada ad una teologia che sia astrazione dal reale, dall'uomo, dalla vita e rifugio in pensieri dialettici.

*L'esigenza inevitabile dell'esperienza cristiana,* come di ogni esperienza umana, *è di chiarirsi alla persona,* di esprimersi a livello di intelligenza, di essere compresa da noi stessi. Affinché possa diventare esperienza autentica di una persona: che approfondisce la coscienza del proprio vivere e nella riflessione prende più viva consapevolezza del suo essere personale. Per uscire dallo stato di distrazione da se stessi, di immediatezza e istintività di vita. Per raggiungere chiarità di coscienza di sé.

L'essere con Cristo è esperienza di ogni credente, la quale postula di diventare sempre più avvertita, chiarita alla coscienza cristiana. E' una realtà situata nell'ambito personale: deve essere vissuta da persona, nella comprensione più profonda. La fede ce ne offre una prima percezione, destinata ad essere sviluppata, perfezionata, interpretata e armonizzata nel mondo globale della nostra vita.

*L'illuminazione della nostra esperienza di credenti è esattamente il compito della teologia.* Che procede in due tappe progressive.

Innanzitutto, la riflessione deve ritornare alla parola di Dio, che già ci offriva una prima comprensione (di fede) della nostra esperienza. Per cercarvi la luce proiettata da Dio sulla realtà cristiana. Nella certezza di trovarla, perché Paolo e Giovanni (almeno questi) hanno avuto una preoccupazione genuinamente teologica: spiegare il dato della loro esperienza cristiana, sostanzialmente uguale alla nostra. Perché la rivelazione divina, in ogni modo, è rivelazione di noi a noi stessi.

Per questo riferimento essenziale alla parola di Dio la teologia, come comprensione della nostra esperienza cristiana, si differenzia da una fenomenologia religiosa: nella teologia la risposta al quesito: « Che cos'è la nostra esperienza cristiana » viene da Dio; nella fenomenologia è frutto di osservazione e indagine dell'uomo.

Il risultato dell'indagine accurata della parola di Dio è senz'altro normativo: vale di ogni esperienza cristiana; e possiede la validità della risposta di Dio, di una rivelazione infallibile.

Tuttavia, si deve far conto di un aspetto incarnazionistico della parola di Dio: si è espressa in un contesto culturale del tempo, adeguandosi alla mentalità degli immediati destinatari. Mutato il contesto culturale, si ripropone il problema: quale comprensione dell'esperienza cristiana è legittima e valevole per i credenti di oggi? La teologia è chiamata ad offrire una comprensione confacente ai tempi moderni. La risposta di Dio è eternamente valida. Ma, perché espressa nella mentalità di Paolo, Giovanni ecc., deve essere valutata in questo rivestimento contingente, che è senz'altro caduco. Dovrà essere espressa nel nuovo contesto culturale, che è il nostro di oggi. Perché è risposta, non solo a Paolo, Giovanni ecc., ma anche a noi.

*Lo scopo di questa riflessione teologica è di approfondire l'esperienza cristiana.* La teologia ritorna così dove era partita. Si chiude il cerchio. L'esperienza del credente risulterà più personale, arricchita, più cosciente. La comprensione teologica del nostro vivere cristiano porta ad un vivere cristiano più convinto, più impegnato. Per un dinamismo immanente. La teologia è finalizzata alla vita cristiana, da cui, peraltro, è scaturita.

Non credo che sia senza significato che Paolo, nelle lettere della prigionia, documento dell'ultimo stadio dell'evoluzione teologica dell'apostolo (cfr. la trilogia di Cerfaux), faccia consistere la vita cristiana nel penetrare « il mistero di Dio » con una conoscenza profonda, sperimentale, penetrata di amore, in continuo perfezionamento (chiamata « epignosis »).

Da tutto il discorso segue, come *conclusioni,* che la teologia, a diverso livello e in diverso grado, si presenta come esperienza per tutti i credenti, come postulato di ogni vita cristiana. Non può essere intesa come feudo esclusivo dei « chierici », come scienza « professionale », come attività clericale. E si capisce anche che non possa essere confinata in un limitato periodo della vita. Perché l'esperienza cristiana, a cui la teologia è connessa inscindibilmente, è di tutti i credenti e copre tutto l'arco del vivere.

Inoltre, si renderebbe così giustizia ad alcune dimensioni caratterizzanti della teologia. E' riflessione comandata dalla parola di Dio rivelata (dimensione teologale). E' comprensione della realtà cristiana dell'uomo (dimensione antropologica). E' chiarificazione di un'esperienza avente per contenuto Cristo (dimensione cristologica). E' illuminazione della situazione umana, specificata dalla presenza salvifica di Cristo che ha operato il ritorno dell'uomo alla casa del Padre (dimensione storico-salvifica).

Il fatto d'inserire la teologia nello sviluppo della vita di fede la toglie dal cerchio ristretto di alcuni « professionisti » per estenderla all'ambito di tutti i credenti. Potrebbe stupire la cosa. Però non è motivo sufficiente per contestarne la validità.

**Giuseppe Barbaglio**



# Scrutare le Scritture

*Questo articolo è il primo capitolo di un libro pubblicato da Pier Cesare Bori per i tipi dell'Ave* (FACCIO NUOVE TUTTE LE COSE: proposta per una comunità cristiana nella storia) *1968, pp. 135, L. 600.*

*Ci siamo permessi di pubblicarlo, perché le riflessioni svolte sono assai stimolanti per il nostro modo di venire a Camaldoli, a riflettere su la Scrittura nella vita della chiesa.*

---

> Scrutate le Scritture, poiché credete di avere per esse la vita eterna: e sono quelle che mi rendono testimonianza (Giov. 5, 39).

Cristo è il primo esegeta, l'esegeta e il rivelatore del Padre (« nessuno ha mai veduto Dio; colui che è nel seno del Padre, lui ce l'ha manifestato », *exegêsato*, Giov. 1,18), colui che apre ed espone il disegno salvifico del Padre, attuatosi in lui, pienezza di gloria, di grazia, di verità. Cristo è, insieme, il compimento e l'interprete del piano della salvezza, contenuto nei libri santi. Così, dopo la sua Pasqua, accompagnandosi con i due discepoli che andavano ad Emmaus.

> cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro *(diermêneusen)* quanto lo riguardava in tutte le Scritture (Lc. 24, 27);

e agli apostoli « aprì la mente perché comprendessero le Scritture » (v. 45).

Da quel momento, dalla Pasqua storica del Cristo, è iniziata l'esegesi autentica della Scrittura, che non può essere che cristocentrica: non solo perché le Scritture tutte riguardano il Cristo (cfr. Lc. 24,27), ma perché l'interpretazione è iniziata dal Cristo stesso, ed è proseguita dal suo Spirito, presente nella comunità dei credenti. Giacché lo Spirito è colui che « ricorda » ai discepoli le parole del Sginore (Gioc. 14,26); e il compito della comunità cristiana è maturare quella conoscenza che scaturisce dallo Spirito, che fa ricordare parole ed eventi trascorsi, e li fa comprendere nella pienezza del loro significato, mediante il riferimento al Cristo, oggetto delle Scritture, centro della storia della salvezza:

> Queste cose i suoi discepoli subito non le compresero; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che erano scritte di lui, e che gliele avevano fatte (Giov. 12, 16).

Certo, la meraviglia non è solo all'inizio del filosofare, è anche modalità fondamentale della fede, la quale contempla la mirabile e paradossale condiscendenza dell'amore divino, che si manifesta in tutta la storia della salvezza (« che cos'è l'uomo, che di lui ti ricordi? un figlio d'uomo, che lo vuoi visitare? », S. 8,5), e si concentra nel Cristo, epifania della gloria e dell'amore del Padre (e quante volte lo troviamo, nei Vangeli, oggetto della meraviglia degli uomini, per le sue opere, Mt. 8,27; 9,33; 15,31; 21,20; Giov. 7,21; per la sua dottrina e le sue parole, Lc. 4,22; Mt. 7,28; 13,54; Giov. 7, 15; persino per il suo silenzio, Mc. 15, 5). La confessione di fede non può non essere contrassegnata da questo atteggiamento di stupore di chi vede colmato l'abisso che separa la creatura, nella sua povertà, dal suo Creatore, che la chiama a sé, e quasi ponendosi sullo stesso piano, attende e pretende da essa una risposta al suo amore (« Che cosa sei per me? Abbi misericordia, affinché io parli. Che cosa sono io per te, che tu mi comandi di amarti, e se non lo faccio, ti adiri con me e minacci grandi sventure?... » [1]). Ma proprio perché Dio « visita » l'uomo in modi e tempi diversi, secondo un suo piano attuantesi nella storia, allora lo stupore si prolunga e si espande nella contemplazione, della teologia (2). Queste tutte devono sostanziarsi del racconto delle opere di Dio:

> « ... ti celebrino tutte le tue opere, Signore » (S. 144, 10).
>
> ... Ma come Dio sarà lodato per delle opere che rimangono ignorate? Come potranno essere conosciute da coloro che non le videro, se non le si raccontino? Come potranno rimanere nella memoria delle età che si susseguono, se non le si scrivano?... Se rimangono nascoste agli uomini, come potrà esser resa gloria a Dio per esse, o la Chiesa edificata? (3).

Lungi tuttavia dall'esere nostalgica proiezione nel passato, questo atteggiamento diviene consapevole atto di fede nel presente, vigile attesa del futuro: perché la storia di Dio, e di « noi suo popolo e gregge che egli pasce » (S. 99,3), è sempre in atto, sempre Dio è all'opera (« Il Padre mio continua ad operare ed anch'io opero », Giov. 5,17), sempre visita l'uomo e si ricorda di lui. Dio è sempre pieno di sorprese, e colui che è Dio del passato, colui che « ha stabilito un ricordo delle sue meraviglie » (S .110,4), è anche Dio del futuro:

> Non ricordatevi delle cose antiche
> e alle cose passate non ponete mente,
> ecco che faccio una cosa nuova, ecco già [germoglia,
> non ve ne accorgete? (Is. 43, 18-19) (4).

L'esercizio di questa fede, che prende coscienza, e cresce nella comprensione della continua efficace presenza di Dio nel passato, nel presente, nel futuro dell'uomo, è compito della comunità cristiana. La comunità apostolica lo realizzava eminentemente attraverso la formazione, sotto il magistero dello Spirito che insegna ogni cosa (cfr. Giov. 14,26), degli scritti che chiamiamo « Nuovo Testamento ». Noi, « che abbiamo ponderato l'economia di Dio » (5) con la guida dello Spirito, lo attuiamo meditando le Scritture ormai compilate e racchiuse nel Canone, trovando i legami, i rapporti di prefigurazione-compimento che congiungono l'antica alla nuova alleanza, ora vigente, sempre più penetrando nel mistero del « Cristo fra noi », della storia sacra sempre in atto:

> Questa tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc. 2, 19.51) ,sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezzàa della verità divina, finché in essa venàgano a compimento le parole di Dio (*Dei Verbum*, 8).

E' di qui che occorre partire per una *definizione della teologia*, che non può che essere quella di un impegno totale dell'uomo nella fede, in ordine ad una intelligenza più piena e ad un annuncio più adeguato della salvezza come storia. Sotto la guida dello Spirito la comunità cristiana intera impiega tutta se stessa a « perfezionare la sua fede » (*Dei Verbum*, 5), mettendo a partito tutto il suo patrimonio non solo specificatamente culturale, ma in genere umano. Questo impegno non è certo volto a superare il regime del mistero, che va accolto nell'ubbidienza della fede; ma costituisce piuttosto la risposta totale dell'uomo, la ricerca di una fedeltà che assoggetti alla fede e ponga al suo servizio tutte le potenzialità spirituali della creatura.

E' certo che questo assoggettamento può intendersi in diverse maniere, assai diverse tra loro, e che queste diverse possibilità si sono storicamente già affacciate nella vita della Chiesa. Così mentre per S. Pier Damiani l'offeta totale della intelligenza consisteva nel rinunziare al suo esercizio nella forma critica e dialettica (« E' più lodevole offrire a Dio l'arte, tutta in una volta, che il frutto dell'arte » [6]), per S. Tommaso l'offerta è piuttosto proprio nell'esercizio appassionato della ragione scientifica, « rationibus investigantibus veritatum radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur » (7). Che tale alternativa sia possibile non deve sorprendere: ci troviamo di fronte anche qui ad un aspetto del problema più vasto del rapporto tra la creatura e la Grazia, tra il mondo e la Chiesa; problema su cui torneremo ancora, e la cui soluzione è sempre sulla linea dell'accoglimento della complessità dei dati: la ricchezza della conoscenza di fede, che riconosce ed accoglie il dono di Dio, la Grazia, di fronte alla quale l'intelligenza e l'esperienza umana sono sollecitate, convocate, invitate ad una piena dedizione e servizio, ma anche messe in crisi in forza della trascendenza della fede, ridimensionate, talvolta respinte, dichiarate inutili, vane...

Sviluppando questa affermazione, potremo dire che l'inizio della teologia è l'umile ascolto della parola di Dio, accostata nelle Scritture, affidate alle comunità dei credenti. Inizio della teologia è l'esperienza oscura della fede, della conoscenza del mistero (« l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali », *ibid.*), che trascende le possibilità dell'espressione umana:

> Altro è quanto avviene tra me e Dio, cui solo Dio presiede, altro quanto avviene tra me e voi. Quello, posso sperimentarlo, non esprimerlo; in questo invece posso adeguarmi a voi, sì che io posso parlare, e voi capire. Tu che sei avido di sapere che cosa sia ciò, godere del Verbo: preparagli non l'orecchio, ma lo spirito: è la grazia che l'insegna, non il linguaggio. Questo segreto è nascosto ai sapienti e ai prudenti, ed è rivelato ai piccoli. Grande, fratelli, grande e sublime è la virtù dell'umiltà (8).

L'accogliere e il penetrare la Storia Sacra, la rivelazione di Dio, che si compendiano nell'incontro con il Cristo, nel « concepire il Verbo », è opera della fede, è opera cioè che Dio compie nell'uomo che umilmente a lui si affida:

> Una tale fiducia noi l'abbiamo davanti a Dio per mezzo di Cristo. Non già che siamo capaci da noi di pensare alcunché, come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio (II Cor. 3, 4-5).

L'intelligenza della Rivelazione è dunque dono di Dio; ma il dono non annulla o respinge l'impegno dell'uomo, con tutte le sue facoltà. E' il secondo dato del complesso problema della collaborazione dell'uomo con la Grazia: giacché la creazione stessa è inizio della Grazia, e la Grazia è nuova creazione, novità assoluta (l'incarnazione) e insieme relativa, perché si iscrive in una storia che prepara e ordina l'uomo alla novità cristiana. Di qui l'importanza della « riflessione e studio dei credenti » (*Dei Verbum, ibid.*); di qui le affermazioni conciliari:

> L'esperienza dei secoli passati, il progresso delle scienze, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è a vantaggio anche per la Chiesa. Essa infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo, cioè, di adattare, per quanto era possibile il Vangelo, sia alle capacità di tutti, sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione. Così, infatti, viene sollecitata in ogni popolo la capacità di esprimere secondo il modo proprio il messaggio di Cristo, e al tempo stesso viene promosso uno scambio vitale tra la Chiesa e le diverse culture dei popoli (*Gaudium et Spes*, 44).
>
> Il seme, cioè la parola di Dio, germogliando nel buon terreno, irrigato dalla rugiada divina, assorbe la linfa vitale e la trasforma e l'assimila, per produrre finalmente un frutto abbondante. Indubbiamente, secondo l'economia dell'Incarnazione, le nuove Chiese, radicate in Cristo e costruite sul fondamento degli Apostoli, in un mirabile scambio assumono tutte le ricchezze delle nazioni, che appunto a Cristo sono state assegnate in eredità (cfr. S. 2, 8). Esse dalle consuetudini e dalle tradizioni, dal sapere e dalla cultura, dalle arti e dalle scienze dei loro popoli sanno ricavare tutti gli elementi che valgono a confessare la gloria del Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore, e a bene ordinare la vita cristiana (*Ad Gentes*, 22).

Nell'ambito di questo apporto umano alla conoscenza di fede, è da sottolineare che da quello della filosofia, che tradizionalmente appariva privilegiato, e anzi nelle elaborazioni scolastiche l'unico meritevole di attenzione, si passa ad una visione molto più ricca, in cui è fatto spazio ad ogni espressione, dando alla cultura una accezione non intellettualistica, ma comprensiva delle « consuetudini e tradizioni », delle « arti e scienze » (*Ad Gentes*, cit.), per cui il concetto stesso di filosofia ne risulta modificato ed esteso. Anzi, al di là dell'apporto strettamente filosofico e culturale, della teologia come « opus rationis », va maturando una concezione e soprattutto una pratica della teologia, in cui ogni esperienza umana deve trovare una sua rilevanza, una sua valorizzazione, nell'ambito della intelligenza cristiana della rivelazione. E' la visione patristica, in cui la vita stessa era impegnata nell'acquisto della sapienza cristiana:

> E certo, avendo creduto fermamente nelle Scritture Sante come a testi veracissimi, agiscano pregando, e ricercando, e vivendo bene, e comprendano, affinché, cioè, si veda con l'intelligenza ciò che si tiene per fede (9).

Dove il *quaerere*, il ricercare non è tanto inteso nel senso dialettico della *quaestio* medievale, ma nel senso vitale e mistico della ricerca di Dio e del suo volto:

> ... affinché anche noi lo ascoltiamo e ci proponga delle questioni, cui egli stesso risponda, supplichiamolo e con impegno e fatica ricerchiamo, e potremo allora trovare colui che cerchiamo (10).

In tal modo, evidentemente, la teologia (nel senso « scientifico ») si apre al contributo di laici specialisti (« E' anzi desiderabile che molti laici acquistino una conveniente formazione nelle scienze sacre, e che non pochi tra di loro si diano di proposito a questi studi e li approfondiscano con mezzi scientifici adeguait », *Gaudium et Spes*, 62). Ma più ancora: al di là della figura del teologo-laico, è la figura del laico-teologo che sta nascendo, del laico cioè che non solo sa apportare al teologo specialista una sua esperienza, una sua conoscenza di si-



tuazioni umane e culturali; ma sa anch'egli *parlare di Dio,* con quella competenza e quella originalità che gli viene dalla sua esperienza di una fede vissuta nel mondo (11) (e lo stesso discorso si potrebbe poi fare per i pastori d'anime di fronte al teologo professionista).

Teologia dono di Dio e « opus rationis », o meglio, opera dell'uomo intero: la sintesi nell'ambito dell'intelligenza cristiana, come in ogni altro ambito dell'esistenza cristiana, non può avvenire senza la presenza di un terzo termine, che si aggiunge a precisare il rapporto tra la creazione e la Grazia: la croce, che qualifica la novità inattesa della Grazia in tutta la sua trascendenza e in tutta la sua forza sconvolgente. E' così che una teologia cristiana non nasce solo dalla tensione di ascolto e di lettura intelligente della parola di Dio, ma deve anche essere segnata dall'accettazione di quelle « passività » che contraddistinguono ogni crescita cristiana, sicché, per usare ancora il linguaggio dei Padri, le ricchezze dell'Egitto a nulla varranno, se essa non saprà uscirne, per celebrare la sua Pasqua: il mistero pasquale è il passaggio obligato di ogni esperienza cristiana, anche di ordine intellettuale:

> Colui che si dedica allo studio delle Sacre Scritture, così istruito, cominciando ad accostarsene per scrutarle, non cessi di meditare l'insegnamento dell'Apostolo: la scienza gonfia, la carità edifica (I Cor. 8, 1). Così si renderà conto che, per quanto esca ricco dall'Egitto, se non celebra la Pasqua, non potrà salvarsi. La nostra Pasqua è il Cristo immolato (I Cor. 5, 7), e nulla più efficacemente ci insegna l'immolazione di Cristo, di quel che egli dice, quasi chiamando coloro che vede oppressi in Egitto sotto il Faraone: « Venite a me, voi tutti che siete stanchi e aggravati, ed io vi darò riposo. Prendete il mio giogo su di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete riposo per le anime vostre; il mio giogo infatti è agevole, e il mio peso è leggero » (Mt. 11, 28-30)... (12).

Tanto grande è infatti la conoscenza di fede, che non può semplicemente essere potenziamento, valorizzazione della sapienza umana; è questo, certo, ma è anche insime un mettere al vaglio, un sottoporre a crisi la sapienza umana, quella « sophía » che attraverso la sua indagine (I Cor. 1,20), attraverso la persuasività delle sue dimostrazioni (I Cor. 2,4), rischia continuamente l'autosufficienza, rischia di divenire la « sophía del mondo, legata alla contemplazione di sé », per la quale « non esiste altro fondamento se non quello del mondo conoscibile stesso e non esiste altra tradizione se non quella in cui è trasmessa la sua storia per trarne motivo di comprensione » (13).

Difficile è additare il luogo e il momento in cui la croce deve intervenire, per discriminare tra la vera sapienza cristiana, e la sapienza di questo mondo. E' certo tuttavia che la conoscenza di fede non può essere pacifico, indisturbato proseguimento della crescita nella sapienza di questo mondo.

Non si tratta solo di modificare le condizioni di vita dell'intellettuale cristiano; sono le condizioni di vita della stessa intelligenza cristiana che devono essere poste in discussione, mediante il richiamo alla croce. Su questa linea si situa e si comprende, per esempio, in un momento di vita della Chiesa in cui questo dibattito raggiunse una estrema vivacità, la polemica antidialettica di San Pier Damiani contro la nescente scolastica; polemica che può esserci ancora feconda di insegnamenti:

> Giacché Dio onnipotente non ha bisogno della nostra grammatica per trascinar gli uomini dietro a sé, se è vero che perfino all'inizio dell'umana redenzione, quando pareva più necessario allo scopo di diffondere il seme della nuova fede, non mandò né filosofi né oratori, ma anzi degli uomini semplici e rozzi pescatori (14).

Ma S. Pier Damiani, con il suo « mea grammatica, Christus est » (15), non fa che riecheggiare gli Atti, in cui gli Apostoli si riconoscono « uomini illitterati (*agràmmatoi*) e ordinari » (4, 13). E' proprio del paradosso della fede di esigere l'impiego di tutti i talenti culturali, filologici e filosofici, e insieme di avvertire che la sapienza di linguaggio (*sophia logou*) può vanificare la croce di Cristo (I Cor. 1,17). Sicché determinate condizioni di povertà culturale, di privazione di strumenti esegetici e filosofici, di per sé negative, possono diventare condizioni privilegiate per l'esercizio dell'intelligenza cristiana, cioè per una teologia autentica. Chi si vuol provare nel campo della teologia, che altro non è se non uno dei momenti della esperienza cristiana, deve passare attraverso la dolorosa ma purificante esperienza dello scacco, della propria impotenza e finitezza culturale.

Tuttavia, è chiaro che il compito e la tensione del cristiano, nell'ambito della sua vita, e in particolare della sua vita intellettuale, non può che essere anzitutto l'impiego dei talenti. Non a caso prima abbiamo usato la espressione « talenti filologici e filosofici »: i due termini non devono spaventare, tant'è vasta e quasi simbolica l'accezione in cui li usiamo, come si vedrà. Essi ci servono per definire sinteticamente le due componenti a nostro parere necessarie nell'esercizio dell'intelligenza cristiana della storia sacra, cioè nella elaborazione di una teologia: in modo particolare *oggi* necessarie. Ci volgiamo così ad affrontare il problema attuale del rinnovamento della teologia (16).

I) La prima esigenza imprescindibile per il rinnovamento della teologia contemporanea è l'amore per la Parola (filologia!), contenuta nelle Scritture che ci giungono attraverso la Tradizione. Vi è tutta una educazione cui si deve sottomettere il credente, per « gustare la bella parola di Dio » (Ebr. 6,5), per gustare in tutta la sua forza evocativa e simbolica un linguaggio, quello biblico, che è prevalentemente poesia: una educazione che non si esita a chiamare estetica (17). Il contatto con la letteratura patristica, e con la teologia monastica (che opere come l'*Exegèse Médiévale* del P. de Lubac (18) hanno riproposto all'attenzione degli studiosi) ha messo in chiaro come questa teologia, fondamentalmente biblica e fedele al linguaggio biblico, sia contraddistinta da un fondamentale atteggiamento spirituale, che è quello di un *amour des lettres,* per usare la formula di D. Jean Leclercq. Non si può spiegare la cosa dicendo solo che il linguaggio poetico, simbolico, rappresenta uno stadio meno evoluto, più ingenuo dello sviluppo spirituale. Forse occorrerà formulare una ulteriore ipotesi, che come tale presentiamo: è l'ipotesi di una particolare connaturalità del linguaggio poetico nella Sacra Scrittura e nei Padri con l'oggetto di questo linguaggio: la Storia Sacra. Poiché laddove si tratta di narrare una vicenda in cui figurano singoli fatti, persone individuali (Abramo, Isacco, Giacobbe), e solo indirettamente attraverso a queste « figure » viene svelata una verità salvifica, un discorso che Dio fa all'uomo, allora la teologia per afferrare il suo soggetto nella sua concretezza e singolarità deve diventare storiografia, che ripresenta alla memoria, fa rivivere, attualizza, in un linguaggio necessariamente descrittivo e letterariamente efficace ed affinato, gli eventi e i protagonisti particolari della vicenda divino-umana. Una lettura fedele della Scrittura, capace non solo di coglierne il contenuto dogmatico (per questo anzi non è neppur necessario leggere la Scrittura!), ma di appassionarsi ad essa come storia, narrata e letta come si narra e si legge la storia, con una partecipazione commossa e vitale: è il primo presupposto di una nuova teologia.

Questo ci pare essenziale, e purché si colga il nucleo dell'esigenza, siamo ben disposti a rinunziare al termine aristocratico, in questa materia, di « filologia » (come anche a quello di D. Leclercq). Comprendiamo bene che esso possa evocare alla memoria gli scribi del Nuovo Testamento, e quel culto della lettera che uccide, mentre lo Spirito vivifica. Certo, l'attenzione alla lettera, pur necessaria per cogliere lo Spirito, può divenire esclusiva e mortificante, se non è continuamente attenta a ridimensionarsi, a scoprire i suoi limiti. Siamo insomma nell'ambito di quell'impegno umano che è insieme indispensabile e pericolosamente ambiguo. Ma il pericolo del letteralismo non può far dimenticare la necessità della « veneratio historiae » (per usare una delle tante formule patristiche [19]), di una applicazione continua, paziente, fedele alla lettera, e attraverso di questa alla conoscenza della storia della salvezza nei suoi particolari: perché solo nella particolarità della lettera, e degli eventi è racchiusa, e si sprigiona per chi sa scoprirla, l'universalità dello Siprito e della salvezza.

II) Vi è poi tutto quell'apporto che viene da quel complesso di conoscenze che potremmo accordarci di raccogliere sotto un unico termine semplificatorio (quasi polo opposto a quell'altro termine sintetico, di « filologia »): la filosofia. Qui è tutta la sapienza dell'uomo che vien messa a partito, e che fornisce quelle analogie attraverso le quali l'intelligenza cristiana si studia di penetrare la Rivelazione. Molte considerazioni si potrebbero qui fare. Potremmo riassumerle così: occorre evitare il pessimismo antintellettualistico, ma anche avere una percezione dei requisiti e dei limiti degli apporti culturali alla elaborazione teologica.

Anzitutto: la necessità dell'apporto della sapienza umana alla intelligenza della fede scaturisce dalla struttura stessa della storia della salvezza, in cui i valori creaturali sono assunti e valorizzati nell'economia della Grazia (nella terminologia astorica della scolastica, « poiché la Grazia non sopprime, ma perfeziona la natura, occorre che la ragione naturale si ponga al servizio della fede » [20]). Una verifica nasce dalla storia della Chiesa, e prima ancora nella storia stessa della formazoine dei libri santi, in cui è continuamente riscontrabile la presenza di un apporto della cultura contemporanea. La necessità di questo apporto si impone oggi con rinnovata forza, per l'urgenza di un dialogo ed un annunzio che, per essere tali, debbono svolgersi secondo le categorie di pensiero proprie al mondo contemporaneo.

In secondo luogo: i requisiti cui deve sottostare ogni apporto culturale e filosofico si possono ricondurre alla formula che S. Pier Damiani coniava in un momento critico nello sviluppo della teologia, cioè a quella « ancillarità », a quel « subservire » (21), e che egli già poneva a condizione della utilizzazione della retorica e della dialettica nel penetrare ed esporre i misteri della salvezza. Di qui scaturisce una profonda consapevolezza della relatività storica dei diversi sistemi teologici, giacché al primato della parola di Dio corrisponde il senso della varietà, del continuo arricchimento delle acquisizioni culturali disponibili alla intelligenza cristiana. Di qui deriva anche che

> E' dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saerli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia percepita sempre più pienamente, sia sempre meglio compresa e sia sempre più adeguatamente proposta (*Gaudium et Spes,* 44).

Occorre dunque sottoporre il linguaggio, le categorie espressive ad un vaglio critico, il cui fine è di garantirne l'omogeneità con i dati della rivelazione, in modo tale che « le nozioni razionali introdotte nella teologia speculativa non siano né vane, né parallele a questi ultimi, ma siano assimilati da questi, e ricondotti al loro sie la cultura in genere offrono, probagnificato » (22 . E' anche da aggiungere che fra le analogie che la filosofia bilmente privilegiate dovranno essere quelle che trovano il loro fondamento nella stessa Rivelazione, e che hanno già avuto un approfondimento in clima cristiano (per fare un solo esempio, il concetto di « persona »).

Infine: è indubbio che, nella misura in cui l'apporto si caratterizza come immissione di alcune nozioni scientifiche o formulazioni concettuali, il teologo ben presto percepirà l'estraneità, l'eterogeneità di un linguaggio astratto (sia esso mutuato dalla ontologia classica ,o dalle scienze giuridiche, o dalla moderna biologia o sociologia classica, o dalle scienze giuridina che è storia, storia sacra, sì che il Cullman può affermare: « Ogni teologia cristiana è, nella sua intima essenza, storia biblica... non c'è posto per delle speculazioni su Dio, che prescindano dal tempo e dalla storia » (23). L'insoddisfazione attuale di fronte alla teologia scolastica non tocca tanto i suoi singoli aspetti, quanto più in genere la sua « perdita del senso della storia » (24), a sua volta dipendente dall'influsso della filosofia classica, alla quale la conoscenza della storia appariva alienante (25). Non mancano tentativi di cogliere nell'ambito della sintesi tomistica elementi di una prospettiva nuova, personalistica, al di là delle categorie classiche, statiche e « cosmocentriche » (26). Credo tuttavia che si possa affermare che nella misura in cui un teologo elabora a livello speculativo e concettuale, mentre certo guadagna in precisione concettuale e chiarezza scientifica, rischia continuamente di perdere il contatto con la fluidità della vicenda salvifica, cui invece sempre dovrebbe aderire, con la dedizione appassionata di chi dovrebbe prima d'ogni cosa « far storia ». Il teologo, consapevole di questo rischio, se non rinuncerà alla interpretazione della storia, porrà ogni sua argomentazione al servizio del dato storico, per non incorrere nella contraddizione inflittagli dalla stessa realtà fattuale: « sed factum est sacramentum, et solutum est argumentum » (27)!

« E' dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi... di interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia sempre meglio percepita... » (*Gaudium et Spes,* cit.) Questa affermazione del Concilio Vaticano II, già citata, ci richiama ad una realtà che ormai dovrebbe risultare chiara. Come il sacerdozio, la profezia, la regalità sono propri di tutto il popolo di Dio, così anche la teologia si può dire funzione di tutto il popolo di Dio, se per teologia si intende quell'intelligenza cristiana della storia della salvezza, che nasce dall'impegno totale dell'uomo nella sua fede. Solo, appunto, il convergere delle diverse esperienze umane, delle acquisizioni culturali alla saggezza di vita, potrà maturare una vera e nuova coscienza teologica, alla quale ciascuno contribuirà per la sua parte, e attingerà come da patrimonio comune; anche se rimarrà lo specialista che darà il suo apporto storico-critico; e rimarrà la funzione dei pastori: funzione di promozione, di educazione, di « perfezionamento dei santi » (Ef. 4,12) in quella responsabilità dell'Evangelo che è affidata a tutto il popolo di Dio.

La comunità ecclesiale si sta ora aprendo alla consapevolezza della sua funzione teologica, e nell'esplicazione di questa funzione la comunità eserciterà il suo sacerdozio spirituale, offrendo a Dio il sacrificio e la liturgia della sua fede (Fil. 2,17), un sacrificio di lode, cioè le parole delle sue labbra che confessano il suo nome (Ebr. 13,15). Esercita anche la sua missione profetica (28): la comunità cristiana, fondata nella conoscenza del mistero di Cristo, e insieme profondamente radicata nel mondo « scruta le Scritture », apportando in questa ricerca e ponendo al servizio della parola di Dio tutto ciò che ha, tutto ciò che è.



Così la conoscenza di Dio viene meglio manifestata e la predicazione evangelica si rende più trasparente all'intelligenza degli uomini e appare come connaturata con le loro condizioni (*Gaudium et Spes*, 62).

La teologia diviene così « militante » (29), diviene servizio, affinché la conoscenza della gloria di Dio, che risplende sul volto di Cristo, illumini la coscienza d'ogni uomo (II Cor. 4, 2.6).

**Pier Cesare Bori**

---

*(1) « Quid mihi es? Miserere ut loquar: Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me et, nisi faciam, irascaris mihi et mineris ingentes miserias? »:* Conf. I, 5, 5.

*(2) Cfr.* NIEBUHR, Fede e storia, p. 28 ss.

*(3) « Confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua... quomodo de illis operibus Deus laudabitur quae nesciuntur? Quomodo ab his, qui ea non viderunt, scientur nisi dicantur? Quomodo in memoria recedentium et succedentium temporum permanere poterunt, nisi scribantur?... si ea homines latuerunt, quomodo de his aut Deus glorificabitur, aut Ecclesia aedificabitur? »:* PIETRO VENERABILE, De miraculis, *Prol.; cfr.* JEAN LECLERCQ, L'amour des lettres et le désir de Dieu, *Paris 1957, tr. it.* Cultura umanistica e desiderio di Dio, *Firenze 1965, p. 203 ss.*

*(4) Cfr.* G. VON RAD, Theologie des A.T., *I, 141; II, 256 ss.*

*(5)* CLEMENTE ALESS., Protrept. *IV, 58, 3.*

*(6)* Opusc. 45 (De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda), *8: « ...ita laudabilius est totam artem Deo simul offerre, quam fructus artis ». Su S. Pier Damiani v. sotto, n. 14.*

*(7)* Quodl. *IV, a. 18.*

*(8) « ...aliud mihi cum Deo, solo arbitro Deo; aliud vobiscum mihi. Illud licuit experiri, sed minime loqui: in hoc ita condescendo vobis, ut et ego dicere, et vos cupere valeatis. O quisquis curiosus es, scire quid sit hoc, verbo frui; para illi non aurem, sed mentem. Non docet hoc lingua, sed docet gratia. Absconditur a sapientibus et prudentibus, et revelatur parvulis. Magna, fratres, magna et sublimis virtus humilitas... »* S. BERNARDO, Sup. Cant. *85, 14; cfr.* J. LECLERCQ, Cultura umanistica..., p. 351-352.

*(9) « Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis Sanctis tanquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo, et intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide »:* De Trin. *15,27 (49). Cfr.* H.-I. MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique, *Paris 1958 (4a ed.), p. 364.*

*(10) « Ut igitur et nos audiamus eum et proponat nobis quaestiones, quas ipse dissolvat, obsecremus illum et cum labore nimio et dolore quaeramus, et tunc potentius invenire, quem quaerimus »,* ORIGENE, Hom. in Lucam, *18, 4. Nelle* Confessioni *di S. Agostino, se non è ignorato un* quaerere *riferito ad una ricerca di soluzioni nell'ambito di una problematica esegetica o teologica, è tuttavia sempre alla ricerca vitale e contemplativa che tale ricerca,* quaestio, *è orientata: è l'uomo che diventa a se stesso* quaestio *(IV, 4, 9), che interroga la creazione e le Scritture per incontrarvi Dio, e il suo Verbo (X, 6, 8 ss.; e all'inizio del l. XI nella preghiera per la comprensione della S. Scrittura). Sicché troviamo qui inclusi e fusi due momenti spirituali e due generi letterari, che nel Medioevo sono invece profondamente scissi, quando « la* lectio *scolastica tende verso la* quaestio *e la* disputatio. *Le si pongono e ci si pongono, in relazione ad essa, dei problemi:* quaeri solet. *La* lectio *monastica tende verso la* meditatio *e verso l'*oratio *»* (J. LECLERCQ, Cultura umanistica..., *p. 93).*

*(11) Possiamo qui ricordare, condividendola, l'affermazione di* John A.T. ROBINSON: *« Con l'espressione "teologia laica" (che non equivale a quanto sinora intendevamo con il termine "teologia per laici", cioè una teologia accademica o seminaristica diluita) intendo una teologia che muove dall'impegno del cristiano nel mondo, oggi. Significa una riflessione teologica su questo mondo* (thinking theologically about this world) », The New Reformation?, *London 1965, p. 67.*

*(12) « Sed hoc modo instructus divinarum Scripturarum studiosus, cum ad eas perscrutandas accedere coeperit, illud apostolicum cogitare non cesset: Scientia inflat, caritas aedificat. Ita enim sentiet, quamvis de Aegypto dives exeat, tamen nis Pascha egerit, salvum se esse non posse. Pascha autem nostrum immolatus est Christus, nihilque magis immolatio Christi nos docet, quam illud quod ipse clamat, tanquam ad eos quos in Aegypto sub Pharaone videt laborare: Venite ad me, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos, et discite a me quia mitis sum et humilis corde; et invenietis requiem animabus vestris. Iugum enim meum lene est, et sarcina mea levis... »:* S. AGOSTINO, De Doctr. Christ. *II, 41, 62.*

*(13)* H. SCHLIER, Il tempo della Chiesa, pp. 348-349.

*(14) « Nec enim Deus omnipotens nostra grammatica indiget, ut post se homines trahat, cum in ipso humanae redemptionis exordio, cum magis videretur utique necessarium ad conspergenda novae fidei semina, non miserit philosophos et oratores, sed simplices potius, idiotas ac piscatores »: op. 45, 3. Il tema è già presente in Agostino. Sulla posizione di S. Pier Damiani informa* J. GONSETTE, Pierre Damien et la culture profane, Louvain 1956, *più polemicamente* R. BULTON, La doctrine de mépris du monde en Occident, *T. IV, v. I:* Pierre Damien, *Louvain-Paris 1963.*

*(15)* Ep. *VIII, 8.*

*(16) Difficile è dare indicazioni bibliografiche in un momento in cui la materia è tutta in movimento, e vivo è il dibattito. Ricordiamo anzitutto, per l'inquadramento storico, l'ancora utile articolo « Théologie » del* P.Y. CONGAR *sul* Dict. de Théol. Cath. *XV, 347-502 (insieme col più recente* La fede e la teologia, *tr. it., Roma 1967); e il contributo di* C. COLOMBO, La metodologia e la sistemazione teologica, *in* Probl. e orient. di teol. dogm.. *Roma 1966. Alcuni interventi recenti:* C. J. GEFFRE', Les courents actuels de la recherche en théologie, *Suppl. Vie Spir. 80, 1967, 5-21;* G. COLOMBO, L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II, *La Scuola cattolica 95 (1967), 3-33;* C. DUCOCQ, Teologia e spiritualità, *Concilium ed it. II, 6 (1966),* 30-42; M.D. CHENU, La teologia come scienza ecclesiale, *Concilium ed. it. III, I (1967), 108-122.*

*(17) Così il lavoro di* U.V. BALTHASAR, Herrlichkeit, *che porta come sottotitolo:* Eine Theologische Aesthetik; *sulla dimensione poetica e letteraria della S. Scrittura insiste* L.A. SCHOKEL *in* La parola ispirata, *tr. it. Brescia 1967.*

*(18) Paris, I-II, 1959-1962.*

*(19)* S. GREGORIO MAGNO, Mor. in Job, *I, 56.*

*(20) « Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei »,* S. Theol. *I, 1, 9.*

*(21) « Haec plane quae ex dialecticorum vel retorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inventa sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit ut sacris legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arorganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramiten perdat »: op. 36* (De divina omnipotentia), 6.

*(22)* CONGAR, *art. cit., D.Th.C., 473.*

*(23)* Cristo e il tempo, *tr. it. p. 46. Sotto questo profilo, assai distante appare la posizione di* S. TOMMASO, *che di fronte alla obiezione: « Scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia », risponde semplicemente negando che i singoli eventi della storia della salvezza siano oggetto principale della teologia: « Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur; sed introducuntur tum in exemplum vitae sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina »,* S. Theol. *I, 1, 2.*

*(24) Cfr.* J. LECLERCQ, Cultura umanistica..., *p. 296, citando* J.-M. CHENU; CONGAR, *art. cit. del D.Th.C., 418.*

*(25) Cfr.* R. NIEBUHR, Fede e storia, *p. 53 ss., con significative testimonianze.*

*(26)* J.B. METZ, Christliche Antropozentrik, *München 1962. L'opera di* M. SECKLER, Das Heil in der Geschichte, *München 1964 è dedicata alla idea della storia della salvezza in S. Tommaso.*

*(27)* S. PIER DAMIANI, *op. 36, 11.*

*(28) Cfr.* J.A.T. ROBINSON, The New Reformation, *pp. 64-65.*

*(29) L'espressione si trova in* VON RAD, Theologie des A.T., *I, 87, in un contesto alquanto differente.*

# Comunità e Scrittura

## nel pensiero di Gregorio Magno

Il P. H. De Lubac ha già parlato da maestro sulla presenza di Gregorio Magno nel nostro Medioevo occidentale (1). Questo influsso però è talmente intimo, profondo e vitale, che secondo noi non può essere risolto in un semplice affare di dipendenza dottrinale nel senso usuale dei termini; trattasi invece di una presenza veramente carismatica, quale l'antica Tradizione riconosce ai padri nella fede, della Chiesa. E' questo carisma che rende il Padre vitalmente presente con la sua azione insostituibile e intramontabile, perché legata intimamente ad una espressione e voce dello Spirito alla Chiesa.

Per quanto riguarda la dottrina e l'esperienza strettamente spirituale, ricordiamo la testimonianza di Cassiano, che all'inizio delle sue *Conlationes* parla di questo carisma e dono della paternità dello Spirito nella comunità monastica (2). Posto in questa linea e in questo clima di mistero ecclesiale, Gregorio ancora parla alla nostra Chiesa e grazie all'atmosfera rinnovata dal Concilio, siamo anche più in grado di ascoltarlo e di capirlo. Si comprenderà perciò il vero senso della tradizione della Chiesa, e della unità che lo dirige.

### Il dialogo con la comunità, popolo di Dio

Uno degli aspetti fondamentali dell'insegnamento di Gregorio che vorremmo porre in evidenza, è che esso è determinato intimamente dalla comunità e diretto alla comunità dei suoi figli. Questa comunità riceve il suo senso specifico dalla intelligenza della Parola di Dio, e come Storia della salvezza che si compie nella Chiesa e in ogni eletto. Il grande Commentario a Giobbe è nato con questa preoccupazione e ancor oggi non si possono leggere le parole di Gregorio al suo amico Leandro senza essere ripieni di quella sua nostalgia celeste contemperata solamente dall'amore insistente dei fratelli.

Sono loro a domandare a Gregorio il senso spirituale di quel libro ispirato; ed è solamente la carità dei suoi fratelli a renderlo coraggioso in quella sacra esposizione che a prima vista lo aveva tanto conturbato per la grande difficoltà che la sua umiltà aveva incontrato.

« Hanno aggiunto difficoltà a difficoltà, perché mi hanno chiesto non solo di aprire loro il senso allegorico della storia, ma di mostrarne ancora le applicazioni morali, e, cosa più difficile, di arricchire codeste applicazioni con testimonianze nuove da rendere chiare ove non lo fossero.

« Quando però mi accorsi, davanti a questo libro così oscuro e mai fino ad ora commentato, che mi ero impegnato a un compito così grave, confesso che fui vinto dal solo pensiero di tanta fatica, e, avvilito, l'abbandonai. Ma, dibattuto tra la forza della paura e quella dell'affetto, non appena alzai gli occhi della mente verso l'elargitore di ogni dono, messa da parte ogni esitazione, posi fiducioso mano al lavoro, sicuro che non mi sarebbe stato impossibile ciò che l'amore di cuori fraterni comandava. Avevo disperato di essere capace a compiere tanto lavoro. Ora, più forte della stessa disperazione, guardai con fiducia a Colui che sciolse la lingua ai muti e rese eloquenti quelle dei fanciulli; a Colui che dai bruti ragli di un'asina tirò fuori un ragionevole discorso umano. Forse che non avrebbe potuto dar sapienza ad un uomo Colui che sa proclamare la verità anche per bocca di bruti animali?

«Forte di tale considerazione incoraggiai la mia pochezza ad esplorare un pozzo di tanta profondità. Sebbene la vita di coloro, ai quali sono costretto a far da maestro sia di molto superiore alla mia, non ho creduto un'ingiuria la mia presunzione. Una conduttura di piombo può ben portare l'acqua per servizio degli uomini. Perciò mi feci coraggio ed esposi alla presenza dei fratelli, col libro tra mano, quei primi pensieri che ho poi cercato di sviluppare con calma e di dettare quando il disbrigo degli affari me lo permise » (3).

In questa confessione di Gregorio abbiamo la ispirata genesi della sua paternità spirituale. La sua umiltà profonda dinanzi al mistero della parola di Dio, segna il motivo più vero della sua esperienza spirituale, ne garantisce l'autenticità, la rende criterio d'esegesi spirituale. Le parole di Gregorio sono della più grande importanza per rilevare come l'autorità possa essere garanzia di interpretazione oggettiva della parola di Dio, che deve tuttora attuarsi nella comunità dei fratelli; l'autorità è esercizio sapiente della paternità spirituale e non solamente rappresentazione giuridica di essa!

Problema questo che è alla base del mistero della Chiesa in quanto popolo di Dio, corpo di Cristo e sua Sposa.

Che non si tratti solamente di una comunità ristretta e specifica qual è quella monastica, a cui da principio furono diretti i *Moralia*, ma invece di tutti i fedeli, visti e salutati come popolo di Dio, « eletti », ne fanno fede gli stessi Commentari su Giobbe che Gregorio continua a Roma da Papa con gli stessi criteri con cui li ha iniziati a Costantinopoli.

L'unità della Chiesa nel pensiero di Gregorio è tale da essere tutt'altro che menomata dalla varietà delle grazie e dei carismi dei suoi membri e dei singoli gruppi di essa. Il « rector animarum », sia esso preposto alla comunità monastica come Abate, o a qualche Chiesa in qualità di Vescovo, è sempre visto anzitutto nella sua qualità di Padre carismatico della parola di Dio la quale genera continuamente nuovi figli di Dio, ed è da essi a sua volta come rigenerata. « Scriptura crescit cum legente », dirà ripetutamente Gregorio, indistintamente ad ogni categoria di cristiani!

E' questo un pensiero sempre presente alla tematica del Santo Pontefice ed il dialogo vivo con la comunità dei fedeli intorno alla parola di Dio ne è il primo presupposto. Le Omelie su Ezechiele pronunziate in quei memorandi anni del 593, quale testimonianza profonda non hanno. Non sono esposizioni dottrinali di controversia teologica, come vari scritti dei grandi Padri, ma colloqui spirituali di Gregorio, Maestro, Padre e Pontefice con il popolo. La prefazione dettata dallo stesso Gregorio è quanto mai esplicita: « Per le molte cure e preoccupazioni avevo lasciato in dimenticanza le Omelie che su Ezechiele profeta dissi *dinanzi al popolo*. Dopo otto anni, per l'insistenza dei *fratelli*, mi sono preoccupato di rintracciarne le schede dei notari e così, con l'aiuto del Signore, e per quanto le tribolazioni presenti me lo hanno permesso, le ho corrette ».

Gregorio parla ed edifica la comunità in tempio santo, quale vera esplicitazione di quella Profezia del nuovo tempio annunziato e predetto dal Profeta Ezechiele, non certamente al di sotto dei due grandi luminari Ambrogio ed Agostino, da lui citati in santo timore e in profonda umiltà.

Nel corso delle Omelie appaiono le sue confidenze intime ai suoi figli. Sono colloqui di ansietà ed angoscia che gli impediscono la tranquilla contemplazione del mistero di Dio, per gli innumerevoli mali che ormai battono alle porte di Roma (4).

Ma abbiamo anche la confidenza della gioia e dell'alleluia che Gregorio comunica al suo popolo. Siamo al tempo della conversione degli Angli. Le notizie che giungono da Agostino, capo della missione monastica in Inghilterra, lo fanno traboccare di gioia. E' il momento che sulla terra a buon diritto può risonare l'inno angelico iniziato a Betlemme nella nascita di Cristo (5).

Gregorio in questo campo era impe-



gnato con il suo popolo a commentare spiritualmente il capitolo 36 di Giobbe, ai versetti 29-30. Ivi il profeta parla delle nubi come del trono in cui Dio siede e inabita. Gregorio vi intravede l'immagine spirituale dei santi predicatori in cui veramente Dio inabita e che con la santa predicazione preparano ed aprono la strada al Signore.

Così Mosé, Geremia, Paolo. Così i santi predicatori viventi, Agostino e confratelli per la cui parola gli estremi confini del mondo hanno conosciuto la verità (6).

E così il popolo di Dio guidato da Gregorio, vera nube dello Spirito Santo, sia nella alleluia per il regno di Dio che si dilatava e si stabiliva in terra, sia nelle lacrime per i flagelli della mano purificatrice di Dio, raggiungeva la realtà del mistero a cui la profezia di Ezechiele e di Giobbe iniziava.

## La Comunità si edifica nell'intelligenza della Parola

Infatti questo popolo di Dio, dietro la guida spirituale di Gregorio, si edificava precisamente nella intelligenza del mistero della parola di Dio. Già quella umiltà grande di Gregorio notata nei commenti a Giobbe, che si muta in fortezza profetica proprio per le preghiere e la volontà dei fratelli che richiedono la spiegazione della S. Scrittura, ci dischiude il senso sacro che Gregorio annette ai fratelli. La comunità, secondo Gregorio è un elemento vivo, è il popolo di Dio nel suo senso più pieno, è la Chiesa. Non è certamente ad una comunità di iniziati quale la falsa gnosi intendeva, nè ad una élite di spiritualità esoterica che Gregorio, concludendo la sua esposizione su Giobbe, rivela il senso profetico della vita di ogni adepto. Questa operazione dello Spirito appartiene ad ogni membro della comunità ecclesiale in proporzione della sua fede, del suo amore e della sua umiltà dinanzi al mistero della Parola.

Sono tutti i suoi fedeli che l'hanno seguito nei Commentari su Giobbe che a epilogo di quella lettura si sentiranno ripetere che le prove e la gloria della vita del Santo Giobbe, già membro, nella fede, della Chiesa, sono in figura profetica di quanto accade in tutta la Chiesa, e in ogni membro di essa (7).

E' in base a questa regola ispirata che Gregorio legge la S. Scrittura nel suo triplice senso, per cui la Storia Sacra trascorsa è sempre annunzio della pienezza dei tempi in Cristo fino alla vita attuale della Chiesa e dei suoi singoli membri. Dopo le serie indagini condotte su questo argomento dal P. De Lubac nella sua fondamentale opera « *Exégèse Médiévale* » non è più onesto dubitare della oggettività di quel metodo usato dai Padri nel leggere la S. Scrittura, che in Gregorio raggiunge certamente il suo momento più vitale per quanto riguarda la vita spirituale dei fedeli.

Il Santo Pontefice a più riprese risveglia la coscienza del dono dello Spirito che il suo popolo ha nei riguardi della intelligenza del sacro mistero della Parola di Dio, come della grazia per eccellenza del nuovo Patto.

E' il popolo di Dio nel suo insieme che esplica ed attua la Profezia; sono parimenti le varie grazie, od « ordines » di esso che ripropongono un mistero di « Storia Salvifica »; sono finalmente i singoli fedeli che nella crescita della fede e dell'amore portano a compimento ogni parola ispirata sotto l'impulso dello stesso e identico Spirito che anima le Scritture Sante e ogni membro della Chiesa. Su ciascuno di questi aspetti Gregorio porta la sua illuminata dottrina e ispirata esperienza.

« Dopo tutto consideriamo un po' chi siamo noi che stiamo discutendo su queste cose, donde veniamo e quali misteri profondi della parola santa siamo capaci di indagare. Certamente fummo idolatri nei nostri avi, eppure ora per la grazia possiamo già proclamare parole celesti. Da chi tanta capacità? Il Redentore del genere umano ha adempiuto ciò che disse per il profeta: « e gli stranieri mangeranno i frutti dei deserti diventati ubertosi » (*Is.* V, 17). Ma queste parole furono aride per i Giudei, perché non si curarono di ricercare in esse il senso mistico. Per noi invece, son diventate feconde, perché secondo il racconto della visione, le parole, concedendolo Iddio, hanno per noi un sapore tutto spirituale e così, benché stranieri, ci nutriamo di quei cibi che i cittadini della legge rifiutarono » (8).

Se potessimo indugiare nell'esame di questi splendidi testi gregoriani, vedremmo la ricchezza enorme che essi contengono, a condizione che si lascino nel contesto voluto da Gregorio. Si noti sosì il nesso intimo fra lo spirito del nuovo fatto e la comprensione spirituale della parola di Dio; tra l'adempimento della promessa messianica del profeta Isaia, e la crescita graduale nell'intelletto mistico nella parola di Dio.

Uno degli aspetti della sacralità di ciascun membro della comunità dei fedeli, viene dato dalla profonda unione che regna sempre tra Cristo Redentore, le varie grazie ecclesiali e la vita spirituale di ogni cristiano, e di ogni « eletto », come di preferenza Gregorio si esprime. Così la visione del profeta Ezechiele degli esseri animati nelle fattezze di uomo, il Leone, il Vitello, e di Aquila (*Ez.* 1, 10), e applicato al Cristo redentore al ministero ecclesiale dei Quattro evangelisti ed infine ad ogni perfetto nelle vie di Dio.

La Chiesa e il suo mistero non si è concluso nè con l'apparizione storica di Cristo, nè col carisma degli evangelisti, ma continua nella vita di ogni eletto e di ogni perfetto nelle vie del Signore. Il dono dell'intelligenza e della razionalità, la mortificazione sempre viva della concupiscenza di questo mondo, la fortezza nel combattimento contro le presenti avversità e la contemplazione delle cose celesti, fanno sì che la profezia di Ezechiele designi ogni perfetto cristiano: « *recte per haec sancta animalia, signari unusquisque perfectus potest* » (9).

Gregorio sviluppa ancora il suo pensiero in proposito, quando specifica le varie categorie della comunità ecclesiale come altrettanti momenti della storia salvifica, o altrettanti doni e carismi della Chiesa, che, sia pure nella varietà più grande, sono permeati e guidati dall'unica fede che conduce tutti alla « quies », alla grande sessione gloriosa finale. Nella dottrina nella parola viva di Gregorio, c'è teologia e mistica della storia, quale solamente una visuale della « *Historia Salutis* » può offrire.

L'unità del mistero della Chiesa derivante dall'unità della storia salvifica, che continua in essa, pur nell'affermato riconoscimento della varietà di manifestazioni, è uno dei punti basilari del suo pensiero.

In codesta prospettiva di storia della salvezza in cui la comunità dei fedeli trovava la propria consistenza, la propria *edificazione*, non nel senso moralistico ma nel suo aspetto ontologico e vitale, si sviluppava una visuale essenzialmente profetica ed ecclesiale del popolo di Dio la cui crescita è sviluppo della Parola di Dio.

E' l'intelligenza della Parola che edifica il cristiano. E' il progresso degli eletti nella fede che a sua volta matura il mistero contenuto nella Parola di Dio. E' così che la comunità dei fedeli può essere norma della vitalità della parola di Dio.

In queste affermazioni, è chiaro, è contenuto tutto il discorso sull'esperienza spirituale e mistica; sul suo valore, e sul suo senso ecclesiale. Il Santo Pontefice contempla la grande visione di Ezechiele del carro che ha gli occhi, del movimento simultaneo, dei misteriosi esseri animati e delle ruote: « quando gli animali si alzavano da terra, anche le ruote andavano ed egualmente si alzavano, perché lo spirito dell'animale era nelle ruote » (Ez. 1, 19).

Quanto la visione del profeta è sublime, altrettanto il senso spirituale che Gregorio vi legge. I fedeli che si maturano nella carità, per l'intelligenza della Storia Salvifica, fanno sì che Vecchio e Nuovo Testamento si muovono con essi per la continua esplicitazione della Profezia, per il suo continuo adempimento in loro. I cherubini adombrati negli esseri animati dalla visione profetica sono veramente i componenti della comunità ecclesiale progrediti nell'amore, portanti a termine nella propria vita la Scrittura Santa, storia dell'amore.

E dato che quanto più ciascuno dei Santi progredisce nella conoscenza della Sacra Scrittura, tanto più questa stessa Santa Scrittura si esplica e si perfeziona in loro, giustamente Ezechiele afferma la simultaneità dei movimeni tra gli animali e le ruote animate. E' un fatto che la Parola di Dio cresce con il suo lettore *(divina eloquia cum legente crescunt)*. Infatti più ci si approfondisce nei misteri della Parola e più si è in grado di afferrarne il senso. Quindi, per tornare al simbolo profetico, « non si muovono le ruote se non si muovono gli animali », perché se l'intelligenza del lettore spirituale, non tende alle altezze della carità, la Parola di Dio rimane lì a giacere senza vita nel libro sacro (*velut in imis, non intellecta jacent*).

Se poi il cristiano tenderà alle altezze della contemplazione e della carità, allora le Scritture Sante spiccheranno il volo a vorticose ascese, perché ogni loro detto raggiungerà quel senso vero che lo Spirito Santo ha impresso.

E' il volo al completo del mistico carro dei Cherubini. Il cristiano comprenderà veramente il senso delle parole celesti, se per la grazia della contemplazione fisserà se stesso nelle cose celesti. La forza vitale delle Sante Scritture si conoscerà quando l'animo sarà compenetrato dall'amore delle cose superne (10). E' questo uno dei testi in cui S. Gregorio esprime con maggior forza il dinamismo vitale della Scrittura in ordine alla creazione, allo sviluppo, al progresso e alla perfezione del cristiano.

Il linguaggio di Gregorio non è retorica, ma afferma tutto il valore reale e oggettivo, che la Scrittura possiede come Parola di Dio e Storia della salvezza e quindi storia profetica destinata al continuo compimento sino al ritorno di Cristo, sino a che Dio non sia tutto in tutti.

E' questa una dottrina posseduta dalla più sana tradizione dei Padri. Cassiano si era espresso in modo simile (11).

Il cristiano è veramente l'essere nuovo posseduto e mosso dallo Spirito Santo. Quella stessa mozione, quello stesso tocco dello Spirito che ha creato il Profeta, crea tuttora l'uomo nuovo, l'uomo spirituale, nel suo essere cristiano e nel suo agire ecclesiale.

E' quanto mai significativo che Gregorio consacri la sua prima omelia su Ezechiele all'agire profetico, ai vari modi e tempi di esso suggerendo così la suprema regola dell'essere e dell'agire cristiano (12).

E' lo Spirito il supremo agente a cui bisogna prestare non solo l'udito, ma la disponibilità di tutto l'essere. Tutta questa profondità del mistero si manifesta nella *lectio* della Santa Scrittura, nella *manducatio* della parola di Dio. In questa prospettiva, è chiaro, la vita e l'esperienza mistica è vista nel suo aspetto sommamente oggettivo, manifestazione normale di ogni momento della vita cristiana. Ed è una mistica perciò di carattere profetico, intendendo con ciò la permanente disponibilità del cristiano perfetto, alla interpretazione della parola di Dio sia nella propria vita che nella comunità ecclesiale.

## La verità operante nella Comunità: il cristiano organo di verità

Questa affermazione si presenta come una logica conclusione di quanto abbiamo cercato di esporre precedentemente. E' questa una di quelle verità poste in dimenticanza della nostra comune spiritualità, troppo influenzata da moralismo e giuridismo, sino alla creazione di un linguaggio che ha rilevato opposizione dove invece c'era unità e che l'ha destituita dalla sua prospettiva oggettiva. Si è scissa l'ascetica dalla mistica; è stato permesso l'oblio di ogni manifestazione di carattere mistico negli stessi Santi, pur di tenere fede a quella assurda quanto inconcludente posizione della duplice via alla perfezione. Non è questo il momento di addentrarsi in questo problema che ha causato tragiche conclusioni nella valutazione della Chiesa. Ci basta l'averlo accennato perché risalti maggiormente l'unità del pensiero spirituale di Gregorio, la sua oggettività per l'aderenza alla tematica biblica più pura.

La Parola di Dio, alla cui scuola Gregorio si è formato, e il cui magistero unico egli fedelmente trasmette, ha una libertà totale ed assoluta di fronte a qualsiasi istituzionalismo. Dio parla alla Chiesa e la fede riesce a stabilire l'incontro con questo momento divino unico, che fa la Storia Sacra, Storia della Salvezza.

Solamente in questa « Storia » non c'è l'« *acceptatio personarum* »; ma è la fede nella parola che fa l'eletto, il cristiano vero, capace perciò di essere norma ed interprete della verità. In questa visuale la Chiesa si manifesta come « carisma » di verità, termine del dialogo di Dio, permanenza operante dello Spirito della profezia che investe ogni cristiano nella unità e varietà del mistero. Gregorio si rimette al giudizio ispirato del suo lettore e uditore circa i vari tipi della sua esegesi spirituale e prosegue: « Se il mio uditore elettore, che certamente potrà comprendere il senso della Parola di Dio in un modo più profondo e più vero di quanto ho fatto io, non troverà di suo gradimento le mie interpretazioni, tranquillamente lo seguirò come un discepolo segue il suo maestro. Ritengo come un dono, tutto ciò che egli potrà sentire e comprendere meglio di me. Quanti infatti ripieni di fede ci sforziamo di far risuonare Dio, siamo organi della verità ed è in potere della verità che essa si manifesti per mio mezzo agli altri o che per gli altri giunga a me. Essa certamente è uguale per tutti noi, anche se non tutti viviamo allo stesso modo; ora tocca questo, perché ascolti con profitto ciò che essa ha fatto risuonare per mezzo di un altro, ora invece tocca quello, perché faccia risuonare chiaramente ciò che gli altri debbono ascoltare ».

Gregorio prosegue in questa dialettica spirituale della parola di Dio nella Chiesa. « L'intelligenza della Parola spesso allo stesso maestro della comunità viene concessa per la santità del fedele che ascolta, e spesso per le colpe del fedele gli viene sottratta. Di qui la grande umiltà da cui deve essere guidato il maestro della comunità; egli deve aborrire ogni superbia, per il fatto che quanto gli viene comunicato a riguardo della verità, forse gli proviene dalla santità di chi ascolta. D'altra parte l'incapacità a intendere la parola, che si può notare nello stesso maestro, deve porre il discepolo in giusta apprensione, che ciò non avvenga per lo stato di peccato, in cui lui forse versa (13).

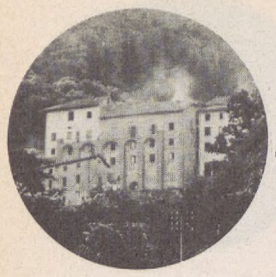
Alcune volte la parola di verità viene comunicata per i meriti del predicatore e del popolo, altre volte viene sottratta per l'indegnità dell'uno e dell'altro. Nell'incertezza poi o nel dubbio di essere o non essere illuminati dalla verità, una cosa rimane ed è che tutti insieme, dottore e comunità camminino ben fissi nell'umiltà, perché in questa vita presente tanto più si è compenetrati di verità, quanto più si è convinti di non poter accedere da se stessi alla intelligenza della parola. Insomma tutta la comunità e il suo capo normale, il pastore maestro e dottore, sono egualmente impegnati nei confronti della verità, con una testimonianza di vita santa che dica anzitutto accettazione e consenso a quanto la parola della S. Scrittura domanda.

Questo stesso pensiero è ripreso nella omelie su Ezechiele. Gregorio discute amabilmente con i suoi figliuoli sulla profondità di tanto Profeta: « Qualcuno, egli dice, forse mi vorrà riprendere che sto affrontando i misteri così profondi di Ezechiele, già oggetto di spiegazione dei grandi Padri ». Gregorio con la sua normale semplicità, risponde che la sua esegesi spirituale non è mossa da presunzione, ma da umiltà verso la parola del profeta, e verso la comunità dei suoi fedeli. Egli sa bene per sua illuminata esperienza, che spesso, spessissimo anzi, tante cose delle Sante Scritture, che non ha potuto comprendere da solo, le ha invece capite quando si è trovato insieme ai fratelli. Da ciò ha potuto intendere ancora che molte volte l'intelligenza della parola, gli veniva comunicata per il merito dei suoi ascoltatori. « So infatti che spesso, molte cose che nella Santa Scrittura da solo non riuscivo a comprendere, l'ho capite quando mi sono trovato in mezzo ai miei fratelli. Dietro questa conoscenza, ho cercato di capire anche per merito di chi, mi era stata data tale intelligenza ».

Questa Provvidenza della donazione della parola, per il ministero spirituale della comunità, per Gregorio, Padre della sua Chiesa, è la garanzia del carisma della paternità; nel senso che mentre aumenta l'intelligenza della verità che il pastore e padre deve donare ai suoi figli, egli è al sicuro dalla superbia che potrebbe provenire da tale penetrazione del mistero di Dio.

Il maestro diventa così, a sua volta, discepolo di coloro cui deve insegnare, perché è per essi che gli è comunicata la sapienza delle Scritture Sante.

E' utile citare lo stesso Gregorio per comprendere da quale senso di *servizio santo* è compenetrato e quale compenso di verità egli si attende dalla feldeltà alla parola, che viene prestata dai suoi fedeli: « Così con la grazia di Dio, avviene che aumenti l'intelligenza e diminuisca la superbia, mentre per causa vostra imparo ciò che a voi insegno; perché, ve lo confesso candidamente, il più



delle volte con voi ascolto quello che a voi dico. Perciò nella lettura di questo Profeta, quando comprendo poco, è per la mia ignoranza spirituale; quando poi posso approfondire il suo senso, è per la grazia di Dio, concessami dalla vostra pietà » (14).

Con la nostra mentalità non riusciremmo a vedere in queste parole di Gregorio se non delle testimonianze della sua grande modestia ed umiltà! Umiltà certo; ma è per questo che discopre tutto il dinamismo dello Spirito Santo nell'assemblea dei fedeli che opera in essi la Storia della Salvezza, rendendoli perciò atti, ciascuno nelle proprie grazie, all'opera della edificazione del Corpo di Cristo. E' l'umiltà del Profeta perché lo Spirito agisce quando e come vuole; capace di suscitare i figli di Abramo dalle pietre!...

In questa prospettiva la comunità ecclesiale è veramente edificata dalla parola di Dio. Quella Parola per cui tutto è stato fatto, che nella pienezza dei tempi si è incarnata, comunicandosi personalmente all'uomo, dando perciò la possibilità ad ognuno di essere figlio di Dio, mosso e guidato dal suo Spirito.

## Conclusione

Siamo fermamente convinti che quanto abbiamo dimostrato rappresenti uno degli aspetti fondamentali del pensiero di Gregorio Magno. La sua esperienza spirituale quale maestro della Parola, è connessa intimamente con la comunità dei suoi fedeli. Ivi trova la sua naturale genesi, ivi si matura. Ma è perché la comunità è vista quale popolo di elezione, in cui si attua continuamente il senso profetico della Parola Salvifica.

Questa elezione, sia dell'intero corpo della comunità come dei singoli membri, è determinata dalla intelligenza spirituale dei vari momenti della Storia Sacra e dal senso sempre più profondo del mistero, che è così misura oggettiva della nascita, crescita, e maturazione spirituale della fede, della speranza e della carità del cristiano.

In questo clima di autentica concretizzazione della parola di Dio nei fedeli, nessuna meraviglia se il linguaggio di Gregorio, a un dato momento, si esprime così categoricamente sul senso illuminante e sapienziale che può investire la comunità dei fedeli circa l'intelligenza della parola di Dio e la sua comunicazione alla Chiesa. Il fedele mosso dallo Spirito Santo segno della pienezza dei tempi, già annunziata dai Profeti, richiamata da Gesù quale verità adempiuta per l'accettazione della sua Parola — « e saranno tutti ammaestrati da Dio! » (*Giov.* 6, 45) — ha grande rilievo nella dottrina ecclesiologica di Gregorio.

E' di sommo conforto che la « *Constitutio Dogmatica* » del Concilio Vaticano II sulla Chiesa, nel cap. I abbia incluso nei suoi testi direttivi uno di Gregorio sul mistero della Chiesa nella unità della Storia Santa « da Abele il giusto fino all'ultimo eletto: *ab Abel iusto usque ad ultimum electum* » (15).

Ed è sempre Gregorio che in un altro testo delle omelie su Ezechiele spiega più ampiamente l'unità del mistero della comunità dei figli di Dio nella varietà dei tempi:

« A ragione il gradino esterno (del tempio) designa quei Padri che vissero lontani, nel tempo, dall'Incarnazione del nostro Redentore. E davvero dal sanque di Abele cominciò la passione della Chiesa; ed una sola è la Chiesa degli eletti, sia che essi abbiano preceduto l'incarnazione, sia che l'abbiano seguita. E tuttavia... per gli antichi Padri il non aver visto con gli occhi del corpo la presenza del nostro Redentore, è come l'essersi trovati fuori. Fuori dunque, e pur non separati dalla Santa Chiesa, perché con la mente, con l'opera, con la predicazione già possedettero questi stessi sacramenti della fede, videro da lontano questa stessa grandezza della Santa Chiesa, che noi guardiamo non più desiderandola, ma possedendola.

Come infatti noi siamo stati salvati nella passione del nostro Redentore avvenuta nel passato, così essi lo furono per fede in quella medesima, che si sarebbe avverata in futuro. Essi dunque furono fuori nel tempo, ma per nulla al di fuori del mistero » (16).

**Benedetto Calati,** Camald.

## NOTE

*(1)* Exéges médiévale, *I parte vol. 2, 537-548, Parigi 1959.*

*(2)* Conlationes *I-II;* Sources Chrétiennes *n. 42, pag. 77-109; Parigi 1955.*

*(3)* Mor. *Epist. Missoria; P.L. 75; 512 - B-C.*

*(4)* In Ez., *lib. 2, hom. X, 24; PL 76, 1072 B-C.*

*(5)* Epistolae, *lib. XI,* epist. *28; PL 77; 1138 C - 1139 A.*

*(6)* Mor. *lib. 27, c. 17, 21; PL 76, 410-411.*

*(7)* Mor., *lib. 35, c. 20, 48; PL 76, 779 C-D.*

*(8)* In Ez., *lib. 1, hom. III, 19; PL 76, 814 C.*

*(9)* In Ez., *lib. 1, hom. IV, 1-2; PL 76, 815 A-816 A.*

*(10)* In Ez., *lib. 1, hom. VII, 8; PL 76, 843 ss.*

*(11)* Conlatio *XIV, cap. 11;* Sour. chrét. *54, pag. 197.*

*(12)* In Ez., *lib. 1, hom. I, 15; PL 76, 793 A-C.*

*(13)* Mor., *lib. 30, c. 27, 81; PL 76, 569 C-570 D.*

*(14)* In Ez., *lib. 2, hom. II, 1; PL 76, 948 D-949 C. Ci piace a questo punto richiamare un testo di Origene sulla libertà della donazione dello Spirito e sulla eguaglianza di tutti, maestro e discepoli, in relazione all'ascolto della Parola di Dio. Origene spiega gli effetti della manna: Chi ne mangiava secondo il precetto del Signore, ne riceveva nutrimento; per chi invece ne prendeva contrariamente al comando del Signore, ne uscivano vermi.*

*Il grande catecheta vede in questo fatto la necessità di ricevere la Parola di Dio con cuore puro e che presso il Signore non vi è accettazione di persona, sia catecumeno o già battezzato. « Non enim omnes qui ex Israel, ii sunt Israelitae, neque omnes qui loti sunt aqua, continuo etiam Sancto Spiritu loti sunt: sicut e contrario non omnes qui in cathecumenis numerantur alieni sunt et expertes Spiritus Sancti... ». E conclude l'avvertimento: « Haec ergo ad correptionem mei ipsius loquor, non solum auditorum. Unus enim et ego sum ex his qui audiunt verbum Dei* » (Hom. *III* In Numeros, *n. 1* P.G. Latine edit. *IX, 516).*

*(15)* Hom. in Ev., *XIX, 1; PL 76, 1154 B.*

*(16)* In Ez., *lib. 2, hom. III, n. 16; PL 76, 966 B-C.*

# Unità della Bibbia

## attraverso secoli di storia

Tra i numerosi problemi che pone la lettura della Bibbia e che potrebbero essere discussi a Camaldoli, ce n'è uno che riguarda la diversità degli autori riuniti nell'unico libro che forma attualmente la Bibbia. Ciascuno sa che essa comprende due Testamenti, con ognuno un buon numero di libri, e lo studio critico dei documenti rivela inoltre che la maggior parte dei libri non sono l'opera individuale di un autore, ma comprendono delle « sorgenti » o elementi più antichi e diversi, dei ritocchi redazionali da parte di un compilatore, delle glosse posteriori, se non dei capitoli interi aggiunti da sconosciuti.

L'insieme del lavoro si estende per più di un millennio, e la religione che vi è descritta è passata, durante questo tempo, attraverso crisi e rinnovamenti considerevoli, il minimo dei quali non è l'intervento di Gesù, che compie la legge e vi mette fine.

Nella prima lettura, questa diversità sorprende il lettore: la poligamia di Abramo, i massacri piamente perpetrati dagli uomini di Dio, le liste di animali impuri... questo non quadra esattamente con il Vangelo. E non serve a niente conoscere meglio il senso letterale! Al contrario, nella misura in cui gli scavi ci fanno conoscere la religione cananea e il paganesimo in seno al quale è nata e si è sviluppata la tradizione d'Israele, i punti di contatto si moltiplicano, e molti riti e formule si constatano meno cristiani di quanto non si pensasse: le invocazioni dei salmi contro le malattie e contro le parole velenose dei nemici si ricollegano a delle pratiche magiche, la preghiera al « Potente d'Israele » evoca l'adorazione di un toro sacro...

E' facile, per uno spirito un po' razionalista, sottolineare quanto vi sia di « primitivo », di realistico, di rozzo, nei costumi o nelle credenze delle tribù nomadi che si installarono in Palestina, e constatare un'evoluzione graduale fino ai tempi di Cristo. Il lettore credente, forse meno cinico, è turbato un poco da quanto gli si mostra.

La difficoltà è sentita da molto tempo, almeno da quando la Bibbia ebraica, tradotta in greco, si è scontrata con degli ambienti nuovi e molto evoluti. In un certo modo, essa esisteva anche all'interno degli ambienti giudei, come mostrano delle glosse o delle modificazioni testuali imposte troppo presto ai testi ebrei.

Un turbamento simile aveva colto i greci quando essi si rivolgevano verso la loro propria mitologia e le sue enormi ingenuità; essi avevano cercato di conciliare la critica, il rispetto, e la stima per le scienze di sviluppo recente, pretendendo scoprire queste, e particolarmente la filosofia, nei loro antichi racconti, grazie ad un'esegesi allegorica; e il metodo non era sempre assurdo, in quanto che gli antichi racconti esprimevano in modo concreto l'ideale umano dei loro tempi, e in quanto questo ideale era rimasto l'origine ei l modello della cultura alessandrina. Questo metodo, con quanto aveva di artificiale, fu applicato alla Bibbia stessa dai Giudei alessandrini, di cui Filone è il rappresentante più conosciuto; essa ispirò in seguito i primi cristiani, il geniale Origene, i suoi discepoli greci e poi Ambrogio e tutto il medioevo latino.

Questo metodo allegorico aveva il torto di trascurare il lontano passato, che esso era incapace di comprendere e di apprezzare; la sensibilità all'evoluzione e al progresso della storia è un'acquisizione moderna, essa è nata evidentemente a contatto con i documenti del passato ritrovati nella loro realtà dall'archeologia, poi da una filologia attenta a situare le reliquie della letteratura antica nel loro vero contesto.

L'accostamento ai vecchi libri biblici avrà precisamente l'effetto di dare questo senso della distanza che ci separa dalle origini; poi, una volta familiarizzati, di farci dimenticare questa distanza, di aiutarci a ritrovare, quasi, il valore umano e religioso che potevano avere i timori, le speranze, i tabù, i riti. Tutto ciò corrisponde in qualche modo alle esperienze di cui viviamo oggi, e il confronto del punto di partenza e del punto di arrivo può fecondare l'intelligenza dell'uno e dell'altro. Lungi dal provare questo scandalo dello spirito razionalista, di cui ho parlato sopra, lo spirito storico gioisce e del contrasto e della continuità, riconosce la vita in questa linea di sviluppo. Le origini primitive e neolitiche del salterio o della preghiera non gli impediscono di riconoscere l'ispirazione divina, non più di quanto le origini animali dell'umanità non facciano difficoltà per ammirare la saggezza e la coerenza del piano creatore.

Vi sono dunque molti modi di leggere e di comprendere l'Antico Testamento (e si potrebbero fare, anche per il Nuovo, delle considerazioni analoghe): si può isolare un testo dalla sua tradizione biblica, relegarlo strettamente alla sua epoca, vedervi la reazione, ancora molto arcaica, di un nomade del deserto o di un servo del piccolo santuario efraimita alle avventure della condizione umana. Questo punto di vista può essere ben accettato da un ebreo, che non ammette il Nuovo Testamento, o da un archeologo marxista, quanto e forse meglio che da un cristiano, se questi non riesce a liberarsi da certi « pregiudizi », che sarebbero legittimi in un altro momento della ricerca. Infatti, il dialogo con il protestante, l'ebreo, il non-credente, è stato estremamente utile all'esegeta cristiano per giungere a ritrovare tutte le dimensioni di questa interpretazione « letterale ».

All'altro estremo, i diversi elementi della Bibbia formano un tutto, si spiegano l'uno con l'altro. I Salmi c'interessano direttamente nel senso in cui erano compresi dal Signore e gli Apostoli, nel senso in cui essi fanno parte, se possiamo dire, del Nuovo Testamento, in cui essi ci fanno conoscere la preghiera continua della Chiesa primitiva e ci permettono di unirci ad essa. Questo non è un aspetto « devozionale », da distinguere accuratamente dall'aspetto scientifico. Una teologia scientifica dell'Antico Testamento, come tale, quella di P. van Imschoot per esempio, si distingue da una storia della religione d'Israele, in quanto essa considera i fatti in funzione di ciò che storicamente hanno preparato — e che è anche un fatto!

Bisogna considerare più da vicino queste due attitudini estreme: l'una puntuale, l'altra globale; l'una, se si vuole, a tre dimensioni, l'altra a quattro dimensioni, tenendo conto della dimensione « tempo ». Vorrei osservare due cose: esse non sono radicalmente opposte, certi passaggi le accostano, e d'altra parte, vi è tra es-

se un salto, un passaggio ad un piano radicalmente differente, l'Incarnazione.

Esse non sono radicalmente opposte. Perché occorre osservare che le differenti esperienze religiose hanno già una continuità storica, naturale. Come i greci potevano riconoscere nella attitudine di Achille un modello di coraggio o di fedeltà che chiariva le situazioni ulteriori e prescriveva loro, allegoricamente, la norma autenticamente ellenica, così delle leggi d'Israele furono riprese da ogni generazione, adottate, ritoccate in continuità con la tradizione; molti salmi furono detti e ridetti, delle formule profetiche furono applicate a delle situazioni nuove; molti brani religiosi furono trasmessi per esprimere sempre meglio la fede nel Dio dei Padri, furono combinati con altre recensioni, assimilarono nuovi elementi. Cantare la gioia di un sacrificio di azione di grazie può, con le stesse parole, evocare in primo luogo il banchetto sacro o invitare ad un soddisfacimento quasi mistico. Tutte queste formule, impiegate da generazioni e generazioni, ritoccate di tempo in tempo, hanno tanti sensi letterali quanti gli autori che le hanno rilette; da una volta all'altra, lo spostamento di senso sarà impercettibile, ma, alla fine, si giunge al Nuovo Testamento. L'ispirazione ha potuto coprire una serie di questi autori successivi; molto più, l'autore primitivo di una formula poteva essere pagano e non essere affatto ispirato (per es. la formula « il Potente d'Israele », se fa allusione ad un toro sacro!).

Per un cristiano, che considera l'Antico Testamento come una preparazione al Nuovo, il senso più ispirato, in tutta questa serie di ispirazioni, sarà quello che è più vicino al senso pieno. D'altra parte, vi è un « salto », un passaggio al limite, quando queste promesse o queste preghiere, che erano detti del fedele o del Figlio di Dio in senso molto imperfetto, si vedono applicate al Figlio di Dio in senso stretto. Ciò che l'Antico Testamento aveva intuito non era che una piccolissima percentuale della realtà (benché sia molto utile comprenderlo con precisione, perché questo punto di partenza permette una comprensione molto più viva della realtà misteriosa).

Si raggiunse spesso, con una migliore conoscenza della storia, ciò che la Chiesa antica aveva espresso parlando allegoricamente, o spiritualmente. Gli studi patristici su questa esegesi origeniana si sono moltiplicati da quando si è riusciti ad assimilare e a superare un certo razionalismo storico. In fondo, l'esegesi patristica è, storicamente parlando, una tappa ulteriore di valore discutibile, ma molto reale) della rivelazione che si inserisce nei libri biblici. Una storia totale, questa storia che sola illumina le tradizioni di cui viviamo, non ignora alcuna epoca; essa ama risalire perpetuamente alle radici stesse, ma per meglio inglobare tutta la realtà.

**Jean Gribomont**



# Manducatio Verbi

Nell'antica catechesi si usavano abitualmente le espressioni: *manducatio corporis - manducatio verbi,* mettendoli in rapporto tra di loro per arrivare alla conclusione che non può darsi una vera *manducatio corporis Christi* senza che vi sia contemporaneamente una *manducatio Verbi.*

Questa interdipendenza tra l'Eucarestia e la Parola ci mette con precisione davanti al mistero della fede, superando e aiutandoci a superare una facile visione dell'aspetto sacramentale distinto o separato dalla realtà del mistero. Poiché il nostro nutrirsi di Gesù Cristo non è una semplice adesione intellettuale a una lista di affermazioni ritenute per vere con sforzo di volontà e con l'impegno di resistere agli impulsi di critica che spontanei sorgono dalla esigenza raziocinante, e neppure un mangiare il pane consacrato con la persuasione che lì vi è il Cristo: il nutrimento essenziale cristiano che ci fa crescere nell'essere cristiano, esige tutto un comportamento vitale che impegna le nostre energie spirituali ed ha per oggetto del nostro nutrimento la stessa Persona del Cristo, il Verbo. Il Verbo fattosi parola udibile e leggibile, il Verbo fattosi pane mangiabile e vino bevibile, è lo stesso Dio che ha parlato per mezzo dei profeti, che è entrato nell'umanità facendosi uomo, che vuole entrare in ciascuno di noi mediante un procedimento libero e responsabile allo scopo finale di « rimanere in noi e noi in lui » (Jo 6, 56), in cui consiste la divinizzazione.

Per esprimere questo metabolismo spirituale che permette e condiziona l'assimilazione del « Verbo - Parola di vita » (I Jo, 1, 1), Gesù si è servito con insistenza della funzione biologica del cibo e della bevanda, comprensibile sempre e da tutti, fino a scandalizzare un gruppo dei suoi discepoli ai quali presentava se stesso in vitto, quasi in senso antropofago (Jo, 6). Anche se le similitudini usate da Gesù rispondevano alla mentalità dei suoi uditori, oggi, pur con la conoscenza superiore dell'uomo, non vediamo paragone più appropriato di quello scelto da Gesù tra la necessità del cibo per la vita umana e la sua immedesimazione con l'essere vivente, e se stesso nutrimento dello spirito umano per una mirabile misteriosa scambievole immedesimazione.

La diversità funzionale di questo vitto « celeste », ossia non cosmico, consiste precisamente in quel processo spirituale umano proprio della persona e sono gli atti del capire, del volere, dell'amare e dell'agire in coerenza o in discordanza. Infatti la parola di Dio si presenta all'umanità su questa linea di cui noi notiamo soltanto alcuni punti per confermare come la vita cristiana, la vita del credente sia una continua *manducatio Verbi et corporis Domini.*

Dio è intervenuto sempre nella storia dell'umanità con eventi e parole, e a più riprese e in più modi ha parlato per mezzo dei Profeti (Ebr. 1, 1), poi, nella pienezza profetica dei tempi, si è fatto lui stesso parola di vita tanto da poter essere veduto, udito e toccato (Jo, 1, 2-3); infine, ed è il tempo cristiano, il tempo nostro, è venuto in noi come Spirito di verità, per guidarci verso la pienezza della verità (Jo. 16, 13), e per vivificare in noi la parola di Cristo (Jo. 15, 26).

Così dunque Dio-Parola si rivolge a noi: mettendo tutto se stesso nella Parola per entrare in contatto con noi mediante la Parola.

Ma perché Dio si fa parola? Si include nella Parola?

E non è forse la parola l'espressione propria dell'uomo? Con la parola comunichiamo agli altri il nostro pensiero; per mezzo della parola manifestiamo la nostra interiorità: l'unione più intima s'intreccia e si consuma nella parola.

Perciò Cristo ci ha detto parole che sono spirito e vita (Jo. 6, 64), ci ha manifestato, con la parola, i segreti del Padre (Jo. 1, 18; Mt. 11, 25); ci ha lasciato una parola che resta in eterno (Jo. 4, 7).

Quale dev'essere l'atteggiamento dell'uomo davanti a Dio che parla e si svela, se vuole ascoltare, comprendere, partecipare alla sua verità e alla sua vita: entrare, cioè, in intima comunione con lui?

A lui che prende l'iniziativa (I Jo. 4, 10), che mette tanta carica nel suo parlare da includervi tutto se stesso: il Cristo è l'Epifania esistenziale di Dio (Mouroux), si potrà chiudere gli orecchi e indurire il cuore? (Sl. 94). « Guai a rifiutare... colui che parla dai cieli ». (Ebr. 12, 25).

Dal parlare di Dio siamo impegnati al nostro religioso ascolto (D.V. 1), a un ascolto intelligente, umano, pronto alla risposta. A una risposta che diventa dialogo personale nella ricerca sempre più precisa del pensiero dell'altro, che essendo l'altro per antonomasia che ha messo sé nella Parola per svelarsi, porta a un colloquio inesausto, interpersonale, che crea un incontro di persona a persona nel rivelarsi scambievolmente nella comunione di amore e di vita, nel dono della persona che impegna la vita. E' quanto la Parola-Gesù ci ha detto: « Come io vivo per il Padre, così *chi mangia me,* vivrà anch'egli per me » (Jo. 6, 57).

La risposta dunque alla Parola è accogliere la Parola stessa, la Quale « venne in casa propria e i suoi non la ricevettero; ma a quanti l'accolsero... » (Jo. 1, 11). Questo passo libero e consapevole dell'uomo verso Dio nell'accogliere la sua parola e nel mantenersi disponibile alle esigenze della parola stessa che ci apre alla immensità di Dio, è la fede. La fede come realtà interiore, come atteggiamento personale di apertura che si attacca e si appoggia alla persona di cui si accoglie la parola: « e a quanti l'accolsero dette il potere di divenire figli di Dio » (Jo. 1, 12).

La fede dunque come accoglienza a Dio, è veramente quel piccolo seme di cui ci parlano i Sinottici (Mt. 13, 3; Mc. 4, 3; Lc. 8, 4) destinato a crescere o a morire soffocato, a seconda della cultura della parola in noi, della ricerca della parola disseminata nell'arco di quattro millenni di storia sacra e che ha il centro della sua espressione letterale nella Bibbia.

Per nutrirci della Parola, per "mangiare Lui" il Verbo, occorre ripresentare tutta la Bibbia e specialmente il nuovo Testamento in parole intelligibili alla nostra mentalità sotto la azione dello Spirito Santo che è tra noi e in noi per conservarci nella verità e portarci alla pienezza della verità. L'opera più grande che possiamo fare nella Chiesa di oggi è proclamare intelligentemente e abbondantemente la Parola. « La Parola di Cristo abiti in voi abbondantemente » ci ammonisce S. Paolo (Col. 3, 16); poiché « l'opera di Dio in noi è che crediamo in colui che egli ha mandato » (Jo. 6, 29).

E si crede, o non si crede, con tutto il comportamento della vita, in modo esistenziale, diciamo oggi. Non sporadicamente con un pizzico di intelligenza e di volontà, non ripetendo mnemonicamente formule astratte che provocano difficoltà nella loro stessa presentazione, non condizionando la parola alle nostre categorie mentali che ci vengono dalle filosofie antiche e recenti, ma lasciando alla Parola il taglio che le è proprio ed esclusivo. Come non tener presente la potenza della parola di Dio descritta nella lettera agli Ebrei? « La parola di Dio infatti è viva ed efficace e più affilata di qualunque spada a due tagli: essa penetra fino a dividere anima e spirito, giunture e midollo, e a distinguere i sentimenti e i pensieri del cuore; e non vi è cosa creata non manifesta al suo cospetto » (4, 12-13).

Vi sono delle condizioni negative e positive per la penetrazione e la crescita della parola in noi. Tra le prime, che dobbiamo eliminare, è da ricordarsi:

1) l'ostacolo, additatoci da Gesù stesso, della gloria e dell'ambizione nell'attaccamento alle nostre teorie e ai nostri pregiudizi: « Come potete credere voi che ricevete gloria gli uni dagli altri? » (Jo. 5, 44).

2) La mancanza di rettitudine nella ricerca della verità: non si può arrivare alla luce e fare il male: la coerenza della condotta morale è indice di sincerità nella ricerca del vero: « La causa della condanna sta in questo: che la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini preferirono le tenebre alla luce, perché le loro opere erano cattive » (Jo. 3, 19).

3) Il fideismo miracolistico e superstizioso, sempre superficiale, che al più ha manifestazioni devozionistiche, ma non è fede che entra nell'anima e trasforma la vita: « Mentre Gesù era in Gerusalemme per la festa di Pasqua, molti, vedendo i prodigi che faceva credettero nel suo nome; ma Lui non si fidava loro... » (Jo. 2, 23).

4) L'interesse, la sistemazione sociale, « per il pane! », ha detto Gesù: « voi mi cercate... perché avete mangiato... e siete sazi: cercate di procurarvi il cibo che dura per la vita eterna... » (Jo. 6, 26-27).

La negazione degli atteggiamenti sopra elencati, ci mette nelle disposizioni di accogliere la parola, e, prima tra tutte, il riconoscimento della nostra insufficienza (Mt. 11, 25, 23). Dobbiamo quindi rimanere sempre aperti e disponibili alla Parola-Dio, poiché è dall'interno della parola che lo Spirito illumina, attrae e rende testimonianza: quella testimonianza in forza della quale aderiamo alla parola, al mistero, senza vederne l'evidenza. Questo salto gnoseologico che sorpassa il modo naturale di conoscere è possibile per la testimonianza di Dio che si ritrova nell'attrazione alla parola: « nell'attrazione si realizza il concetto di testimonianza » (Cf. R. LATOURELLE, Teologia della Rivelazione, p. 442). Abbandonarsi li-



beramente e generosamente all'attrattiva che viene dalla parola di Dio, è credere: atto non razionale né irrazionale, ma di abbandono cosciente e consapevole a Dio che parla e opera nell'intimo del nostro IO: « è lo Spirito che rende testimonianza, perché lo Spirito è verità » (I Jo. 5, 6).

Dobbiamo ritornare con più fiducia a invocare e sperimentare quella azione mirabile dello Spirito Santo nella Chiesa e in noi, al fine di nutrirci della parola di vita. E' lui che ci apre il senso delle Scritture, è a lui, allo Spirito, che si deve affidare la parola di Cristo perché venga accolta sempre più abbondantemente dal popolo cristiano, superando i logori argomenti apologetici per una maggior fiducia nell'efficacia della stessa parola. E' sempre vero e attuale il procedimento di illuminazione interiore, come ai primi tempi del cristianesimo: « Il Signore aprì il cuore a Lidia in modo che essa aderì alle parole di Paolo » (Atti, 16, 14).

Oggi, fortunatamente, sta sempre più dilagando « la fame e la sete di udire la parola di Dio » (Amos, 8, 11), e già questa è opera dello Spirito Santo che è sempre in attesa della parola per fecondarla.

**Anselmo Giabbani,** Camald.

# Bibliografia

**ad integrazione di quella pubblicata sul numero precedente**

L. ALONSO-SCHOKEL, *L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia,* Paideia, Brescia 1963 (Breve saggio, che presenta storicamente in modo chiaro il nuovo atteggiamento degli studiosi di fronte alla Bibbia e delinea alcune problematiche di di fondo).

P. COLELLA, *La Bibbia libro eterno,* Belardetti, Roma 1964 (di carattere informativo-storico sugli aspetti più generali, e in particolare sull'ambiente storico sia dell'A.T. che del N.T. Raccoglie conversazioni tenute alla Radio Vaticana, e perciò non troppo stimolanti di fronte alle nuove problematiche).

G. AUZOU, *La Parole de Dieu: Approches du mystère des saintes'Ecritures,* De l'Orante, Paris 1960 (Introduzione particolarmente ampia, con notevole sensibilità per gli aspetti letterari e la traduzione attuale del messaggio biblico).

C. H. DODD, *La Bibbia nella Chiesa,* Gribaudi, Torino 1967 (traduzione del ben noto « The Bible today », formidabile come sintesi e sensibilità per la connessione Rivelazione-Storia; non è cattolico ed è uno dei più grandi esegeti contemporanei; lettura facile ed insieme profonda).

P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu,* Desclée, Paris 1964 (La migliore introduzione cattolica ai problemi generali della Bibbia, sia per l'inquadramento teologico che per la sensibilità ai problemi attuali).

E. H. ROBERTSON, *The Bible in our Time,* SCM Press, London 1960 (avvicinabile al libro di Alonso sopra citato, si riferisce all'atteggiamento degli studiosi di oggi di fronte alla Bibbia).

A. PENNA, *La lettera di Dio,* Morcelliana, Brescia 1965 (Chiaro, abbastanza tradizionale, tratta i problemi di carattere introduttorio a partire dalla ispirazione).

CONCILIUM n. 10 1965 (Ed. Francese: gli stessi articoli dovrebbero trovarsi nella corrispondente traduzione italiana. Il numero tratta di problemi introduttori: in particolare vanno segnalati i seguenti contributi: P. BENOIT, *Ispirazione e Rivelazione;* B. VAN IERSEL, *Il libro del Popolo di Dio;* H. KAHLEFELD, *Pericopa e predicazione;* J. WILLEMSE, *La prima e ultima parola di Dio: Gesù).*

CONCILIUM n. 3 1968 (Ed italiana: breve ma assai istruttivo articolo di H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia neotestamentaria della parola di Dio,* pp. 21-31).

H. SCHLIER, *La parola di Dio,* Paoline, Roma 1963 (Breve opuscolo sulla teologia della predicazione secondo il N.T.).

O. SEMMELROTH, *Teologia della parola,* Paoline, Bari 1968 (Anche questo libro si inserisce nel tentativo di delineare una teologia della predicazione).

K. RAHNER, *Uditori della parola,* Borla, Torino 1967 (Il libro fu scritto molto tempo fa, rielaborato da Metz nel 1963 e tradotto secondo questa rielaborazione: di carattere speculativo-filosofico, tenta di delineare la struttura del rapporto Rivelazione-uomo).

R. SCHUTZ, *La parola di Dio vivente al concilio,* Morcelliana 1966 (commento alla Dei Verbum del priore di Taizé).

## Nuovo e vecchio Testamento

Prescindiamo dalle numerose introduzioni generali. Accenniamo solo ad alcuni contributi su problemi di carattere introduttorio. Su di una rilettura cristiana dell'A.T.:

P. GRELOT, *Le sens chrétien de l'A.T.,* Desclée 1963 (Il più completo in questo senso, ma molto ampio).

CONCILIUM n. 10 1967 (gli articoli sono dedicati appunto alla tematica dell'attualità cristiana dell'A.T. Da segnalare in particolare: F. DREYFUS. *Il valore esistenziale dell'A.T.;* F. FESTORAZZI, « *Eccoci salvi!* » (Ger 7, 10) La fede dei due testamenti come esperienza salvifica; S. MUNOZ IGLESIAS, *Valori dell'antica economia superati dalla nuova;* H. DUESBERG, « *Aprì il loro spirito all'intelligenza delle Scritture* » (Lc. 24, 45).

F. MICHAELI, *39 Livres en un seul* (Pour mieux lire l'A.T.), Labor et fides, Genève 1962 (Calvinista).

J. D. SMART, *The Old Testament in dialog with modern man,* Westminster Press, Philadelphia (Attualità di alcuni aspetti dell'A.T. Divulgativo e breve).

H. GROSS, *Il progresso della Rivelazione nell'A.T.,* in « Orizzonti attuali della teologia » I, Paoline, Roma 1966, 379-403.

F. MUSSNER, *Vangelo e « Centro del Vangelo »,* ivi 457-509.

H. SCHURMANN, *Il più importante problema ermeneutico della predicazione di Gesù,* ivi 591-636.

## Il problema ermeneutico oggi

R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et demytologisation,* du Seuil, Paris 1968 (Libro fondamentale; per il problema generale della interpretazione del N.T. nel mondo contemporaneo, fa testo l'introduzione metodologica di Bultmann stesso (pp. 31-40), soprattutto per la nozione di storia che vi è implicata; l'ampia prefazione di P. RICOEUR, filosofo cristiano-riformato, spiega ulteriormente il problema ermeneutico).

IDEM, *L'interpretation du N. T.,* Aubier, Paris 1955 (Contiene alcuni degli articoli metodologici più importanti di Bultmann, dove è espresso in modo programmatico l'avvicinamento del messaggio del N. T. e la mentalità moderna espressa filosoficamente con le categorie heideggeriane. L'introduzione abbastanza ampia di O. Laffoucrière inizia anche terminologicamente alla difficile lettura del Bultmann).

R. MARLE', *Bultmann e l'interpretazione del N. T.,* Morcelliana, Brescia (Ottima esposizione critica del pensiero di Bultmann, forse troppo critica: l'ultima ed. francese del libro mostra che Marlé ha corretto alcune cose).

IDEM, *Le problème théologique de l'herméneutique,* de l'Orante, Paris 1963 (Breve ma ottimo saggio sul problema ermeneutico oggi, al di là della polemica bultmanniana).

W. KNEWELS, *Dio è realtà,* Paidia, Brescia 1965 (ancora sul problema ermeneutico in generale).

P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologique biblique,* Brill. Leiden 1967 (ristampa anastatica) (Opera ponderosa per chi avesse voglia di specializzarsi, con analisi del pensiero di vari pensatori, a partire da Schleiermacher fino a Bultmann, Tillich, Duméry etc.).

VARI, *Discussione sulla Bibbia,* Queriniana, Brescia 1966 (brevi articoli su vari problemi: Ispirazione, A.T., Teologia N.T., formazione dei vangeli etc.).

# Dalla contestazione alla maturità

*Il nostro è tempo di trasformazione più che di rinnovamento, segnato da un progressivo dominio sul mondo che potrebbe portarci un giorno ad una liberazione integrale...*

Forse, in questo momento, non è ancora possibile dare una valutazione che non sia solo velleitariamente obiettiva, ma realmente rispondente ad una seria disamina dei fatti, sul problema universitario. Fiumi di inchiostro e di parole sono stati versati — più o meno a proposito — in questi ultimi tempi, mentre si pone il serio pericolo che una volta spenti gli ultimi focolai di agitazione, si consideri chiusa anche questa partita.

Perché — al di fuori degli Atenei — ben pochi stanno prendendo chiara coscienza che quella degli studenti è una contestazione globale, che investe l'Università come strumento di un certo tipo di società e che quindi è un rinnovamento umano più che strutturale quello che si esige, grazie soprattutto alle malinformazioni di certa stampa che deriva e deforma la pubblica opinione. All'interno delle Università, poi, non di rado le gerarchie accademiche adottano una politica altalenante preferendo non assumere atteggiamenti impegnativi.

Tuttavia, — anche nei momenti della stanchezza e della confusione, anche nella diversa caratterizzazione che le agitazioni hanno assunto negli Atenei italiani, un problema è stato e rimane tuttora il punto nodale: la riforma dell'Università costituisce oggi un fatto umano e culturale, che va risolto, cónseguentemente, secondo l'uomo. Ciò implica rispetto della sua « Unicità Spirituale », della sua esigenza di liberazione e crescita continua, vale a dire rispetto di quella dinamica spirituale dell'uomo che rifiuta ogni fissità di strutture valide sempre e dovunque, postulando — per contro — la loro riadattabilità a situazioni nuove e ad uomini nuovi. E' per questo che si può dire che la contestazione della 2314 ha costituito più che altro un pretesto in quanto essa ha infranto un equilibrio già precario, ha scoperto una situazione già molto tesa, ha rivelato, soprattutto, l'incapacità, non dico a risolvere, ma addirittura a far emergere la dimensione umana e culturale di questa problematica.

Non cogliere e non accettare questa profonda esigenza che si va riscoprendo all'interno del M.S. significa — oggi — cadere nel disperato equivoco di confondere il livello deontologico con quello dell'essere, i fini con i mezzi, le aspirazioni e le tensioni della ragione e dello spirito con le soluzioni parziali legate a strutture e convenzioni storicamente superabilissime.

L'Università italiana vive in un contesto sociale che va compiendo una sua maturazione, ed esige perciò essa stessa una forma di autonomia che le permetta di orientare le scelte della società più che esserne strumentalizzata. E' dall'Università che deve partire il rifiuto di ogni sorta di disumanizzazione dell'individuo, ed è essa stessa che deve prevenirne la massificazione.

Perciò si vuole « codificare » non tanto un modo di essere della libertà, quanto la libertà stessa di ogni persona nella scuola per la società, e perciò si combatte qualsiasi assolutizzazione di strutture, siano esse fondate su princìpi etici od economici.

Gli Universitari stanno cercando ragioni per vivere oggi e per lavorare domani, chiedono di vivere da uomini veri, cioè come essi stessi scelgono di divenire, e non come li vorrebbe fabbricare questa società; e la lotta in atto talora anche violenta, altro non è che la risposta ad una violenza precedente e legalizzata: più sottile, più insinuante: quella di uno stato che vuole chiamarsi democratico (pur dovendo ancora realizzarsi completamente in questo senso), ma che può definirsi a ragione e ben più realisticamente oscurantista quando annulla ogni potenzialità e ricchezza interiore di una generazione che postula uno spazio entro cui muoversi ed entro il quale rispondere esistenzialmente alle proprie istanze con nuove forme di comunità e di rapporti sociali.

Il discorso che viene portato avanti nelle agitazioni ha una esemplarietà, nella misura in cui, al di là della ricerca di nuovi tipi e forme di rafforzamento della capacità contrattuale nel rapporto Studente-Docente, esso è tendenzialmente orientato all'affermazione della dignità della persona che si concreta in una richiesta di collaborazione tra Professori-Assistenti-Studenti che consenta a tutti di divenire protagonisti nella Università, col partecipare « alla pari » ad ogni atto fondamentale della sua vita.

E' per ciò che si può dire che gli universitari stanno giocando il ruolo dei poveri contro i ricchi e i potenti che detengono il potere; come i poveri sono loro a « fare » la storia; ma ne saranno realmente gli artefici solo nella misura in cui non chiederanno tanto che sia loro concesso qualche cosa, bensì di costruire e di progredire insieme verso una società nuova. Ed è proprio attraverso la riscoperta del significato del loro essere poveri all'interno del neo-capitalismo, divenuto sistema mentale oltre che economico, in cui la persona è dimenticata, che la loro contestazione può divenire un mezzo per la crescita e la maturazione personale di ciascuno.

Questa sola è la condizione per agire da « intellettuali », al di là e al di fuori della quale, è facile peccare di giovanilismo e precipitare in una sorta di ingenuità eversiva che renderebbe infecondo ogni sforzo, anche il più generoso. Infatti se un pericolo sussiste ancora (pur nella sostanziale positività delle agitazioni del M.S. che riteniamo di poter cogliere al di là delle aberrazioni e al di là di ogni azione compiuta all'insegna e sotto gli auspici dei nuovi profeti del nostro tempo) è che questo coraggio e questa forza innovatrice debba arrestarsi quando venga a misurarsi con la realtà sociale; quando cioè l'oggetto della contestazione da un mondo limitato e circoscritto come è l'Università, divenga una società in cui, da professionisti, ci si inserisca con meschine idealità di carattere economico-carrieristico.

Crediamo che vada superata, e, meglio, prevenuta, la tentazione di compiacere — anche in un prossimo futuro — i capricci del pubblico, di non disturbare il quietismo della nostra società borghese che tutto traduce in termini economici quando ciò possa tornare a suo vantaggio, così come pensiamo vada evitato e spento ogni tentativo di vanificazione dei nostri sforzi compiuto dai qualunquisti di professione ed ogni tipo di forzatura partitica che inevitabilmente conduce ad evadere i problemi nodali che vogliamo affrontare e ad isterilire ogni azione.

Questo implica, oltre ad una ricerca ed uno sforzo di chiarimento delle finalità delle attuali agitazioni, oltrepassare i limiti delle richieste contingenti per giungere a definire quale tipo di società e quale tipo di umanità si voglia « ricostruire », poiché ogni evoluzione richiede un non-conformismo che parte, sì, dal rifiuto di una certa realtà (o, meglio, dal rifiuto dell'individuo di sagomarsi sulle dimensioni di una realtà) ma che ha già precisato, almeno a grandi linee, un possibile punto di arrivo.

* * *

Da più parti sono state fatte riserve e mosse accuse sull'atteggiamento dei Cattolici nella presente situazione: non è certo lontano dal vero chi considera le « agitazioni » come veri e propri « segni dei tempi », e l'esperienza vissuta al loro interno come un momento esemplare di presenza all'Università.

Ora quello che ci si chiede è di « pagare di persona » (proprio come cattolici e talvolta come fuci); qualcuno sta già pagando solo per aver pronunciato una verità che disturba gli agiati membri delle nostre gerarchie accademiche e sociali, ma è proprio in questo modo che comprendiamo che all'Università dobbiamo « esserci » di più, e anche da rivoluzionari, se necessario, se vogliamo acquistare una qualche probabilità di riuscire ad inserirci nella società da edificatori e innovatori, non da nostalgici perennemente insoddisfatti.

Il nostro è tempo di trasformazione più che di rinnovamento, segnato da un progressivo dominio sul mondo che potrebbe portarci un giorno ad una liberazione integrale; già una presa di coscienza delle condizioni della storia è un avvio alla liberazione, ma ogni fermento va posto « all'interno », non « intorno », perciò ad ogni consapevolezza deve far seguito una capacità di impegno creativo che ci aiuti a superare il momento intellettualistico.

Oggi si mette in particolare evidenza una visione del mondo come creatura di Dio: ma così com'è è un mondo che è stato anch'esso ferito; ed è solo attraverso un inserimento operativo in esso che si può ricondurlo a Dio facendolo coincidere col Suo disegno iniziale.

Perciò chi di noi rifiuta come « moralmente aberrante e sostanzialmente repressivo il sistema socio-economico-politico in cui siamo inseriti », non può attenderne il mutamento quasi esso avesse un unico e necessario sbocco, ma deve — per contro — intervenire ad orientarne la maturazione se è vero — come crediamo — che per noi la scelta si pone soltanto tra Libertà e Integrazione (= Strumentalizzazione).

**Chicchi Rossi**



**« Le prospettive frustrate e le speranze deluse sono una realtà. E sono realtà che non si possono ignorare soprattutto la consapevolezza dell'ingiustizia e l'appassionato bisogno di eliminarla. Perciò abbiamo due alternative: o impegnamo la nostra immaginazione, la nostra dedizione, la nostra saggezza e il nostro coraggio per affrontare queste difficoltà e lottiamo per superarle, oppure voltiamo loro le spalle, provocando repressioni, sofferenze sempre maggiori, guerra civile e trasmettendo ai nostri figli un problema assai più terribile e minaccioso » (Bob Kennedy - « Vogliamo un mondo più nuovo », Garzanti, pag. 42).**




GIORNALE DI TEOLOGIA

N. 20

Piet Schoonenberg

IL MONDO DI DIO IN EVOLUZIONE

*Il mondo che è assunto come tema del libro, non è solo e primariamente universo fisico, ma è il mondo in cui l'uomo è coinvolto come persona. Questo mondo è il mondo di Dio, in quanto è la sua creazione che matura e sale verso « un nuovo cielo e una terra nuova ». [L'Autore, professore di teologia a Nimega, assume la visione evolutiva moderna e in tale prospettiva ripensa teologicamente taluni aspetti del mondo quali l'evoluzione, l'origine dell'uomo, la storia della salvezza, il matrimonio, il lavoro umano, l'escatologia.]*

pp. 264 L. 1.800

EDITRICE QUERINIANA BRESCIA

# Il collegamento tra Movimento

**Su questo tema oggi assai vivo e dibattuto, ci è sembrato opportuno organizzare una specie di tavola rotonda. Abbiamo inviato le**

Gan parte del movimento studentesco italiano ritiene oggi che condizione per la sopravvivenza e lo sviluppo della sua azione sia un collegamento efficace col mondo operaio.

**1** **Lei è d'accordo con questa diagnosi? Ritiene che esista un « mondo operaio »? Quale carica rivoluzionaria gli riconosce?**

**2** **Le sembra che il mondo operaio sia disposto a coordinare la sua azione con quella degli studenti?**

**3** **Con quali strumenti e con quali metodi le sembra ipotizzabile, questo collegamento?**

**4** **Quali le sembrano i fini immediati e quali quelli remoti capaci di polarizzare nella medesima lotta il mondo operaio e quello studentesco? E con quali possibilità di effettiva realizzazione?**

## Oscar Pasinato

**Studente di scienze politiche, Università di Torino**

La lotta contro l'autoritarismo da cui è iniziato il discorso contestativo del Movimento Studentesco, dopo episodi di repressione che investivano direttamente altre strutture dello stato, non poteva rimanere nell'ambito ristretto delle Università.

Di qui la logica dell'allargamento, prima a livello di analisi, dalla repressione accademica alla repressione poliziesca, ai condizionamenti e allo sfruttamento sistematico che viene giornalmente messo in atto, attraverso i mezzi di informazione, nelle fabbriche, attraverso i partiti, le tradizionali associazioni; poi a livello di immediato collegamento nell'azione con coloro che veramente, e molto più degli studenti subiscono condizionamenti e sfruttamenti.

A questo punto ricercare un collegamento con gli operai divenne « necessario ».

Necessario nella volontà di lotta per concretamente cambiare le cose, e necessario per verificare concretamente le teorizzazioni di lotta che pullulano a livello di Movimento Studentesco.

Questo naturalmente è molto bello in teoria, ma si è sperimentato nella pratica che è molto difficile da realizzare.

Da una parte vi è la diffidenza naturale che l'operaio ha per lo studente « figlio di papà » dall'altra il complesso di « superiorità » che lo studente sente nei riguardi dell'operaio.

Cose che portano a incomprensioni sul piano della teorizzazione politica (validità o meno della politica sindacale validità o meno della struttura sindacale così com'è, modelli di coscienza, tipo di parole d'ordine, tipo di obiettivi sui quali mobilitare le persone) e dell'azione pratica.

Per cui se è vero che un tipo di collaborazione c'è stata ed è stata anche reclamizzata sia dalle organizzazioni sindacali sia dal Movimento Studentesco, non saprei fino a che punto ciò è avvenuto da una parte perché i sindacati avevano interesse a servirsi di questo a scopo propagandistico (proprio oggi che il problema dei giovani è così dibattuto) dall'altra per coprire una serie di fallimenti dovuti soprattutto a una certa intransigenza teorica.

Con ciò tutto è ancora possibile anche se la strada per una vera collaborazione è ancora molto difficile.

Facili sono in questo campo le teorizzazioni e le intransigenze. Per quanto riguarda gli strumenti e i metodi che dovrebbero servire a facilitare un collegamento che io ritengo « necessario » credo che soltanto le rispettive « basi » sia operaie sia studentesche siano abilitate a rispondere. E così anche per i fini immediati o meno sui quali polarizzare la lotta.

## Domenico Sanna

**Commissione Interna della Montedison Porto Marghera**

Chi risponde è un uomo che per « il mondo operaio » ha dedicato molti anni di attività avendo sempre militato attivamente in un sindacato che crede fermamente in un « nuovo mondo operaio ». Che si prodiga per crearne i presupposti. La carica morale di un socialista convinto e di cattolico progressista non può esimerlo dal credere che, mentre alcuni decenni or sono, il mondo operaio si creava un varco per la sopravvivenza e quindi per lo sviluppo della sua naturale evoluzione, oggi sia necessario unire reciprocamente le forze del movimento studentesco ai movimenti operai, anche perché tutt'e due protagonisti e partecipi all'evoluzione sociale del Paese.

L'efficacia di questo collegamento non è soltanto immediata, ma innanzi tutto futura; quando cioè gli attuali studenti, futuri dirigenti del mondo economico del Paese, si troveranno inseriti nel mondo del lavoro di fronte all'operaio per il quale le vecchie strutture sociali gli hanno creato barriere di incomprensioni e di ingiustizie. L'importanza è di capire queste cose e quindi di risolvere finalmente questi problemi non attraverso concessioni paternalistiche, ma riconoscendo in loro l'essenza indispensabile senza la quale si è fuori dalla realtà. Così penso che il mondo operaio potrà dare un apporto qualitativo al mondo studentesco aperto com'è, quest''ultimo, ai problemi di ordine sociale.

Ritengo che la spinta studentesca sia maggiore di quella operaia, oggi. Hanno problemi comuni e diversi da risolvere. Un collegamento delle due forze unificherebbe la risoluzione di quei problemi e quindi l'interesse a risolverli bene. Ora pensi alla carica rivoluzionaria che gli si dovrebbe riconoscere!

L'operaio è ancora agnostico a certe forme associative prettamente operaie. Direi che i Sindacati hanno battuto troppo il terreno dove la ragione è framista alla confusione. Dire che l'operaio oggi accetti una forma di collegamento del genere è troppo presto, però, vede, penso che non lo respingerebbe, anzi lo scuoterebbe dal torpore e dalla sfiducia, perché di sfiducia si tratta; l'operaio non vuole chiacchiere, accetta ben volentieri forme concrete che indichino il lumicino in fondo alla galleria con dimensioni maggiori. Se poi nella galleria entrano gli studenti con le torce per chiarire nel buio la strada per uscirne, allora credo che non si debba parlare più di collegamento, ma di unanimità di intenti e di vedute.

Attualmente questo collegamento auspicato da noi che viviamo i problemi nelle quotidiane battaglie sindacali penso che sia più attuabile se nell'ambito dei due movimenti si formassero gruppi di studio misti per lo studio dei problemi del lavoro; gruppi di lavoro per la sensibilizzazione dell'operaio e dello studente ad associarsi; con frequenti dibattiti democratici ove tutti possano esprimere liberamente critiche in qualsiasi direzione ecc. Poi, ma io lo ritengo il problema più importante, vitale, « unità di tutte le forze vive del Paese » attraverso l'unificazione sindacale. Ecco secondo me dove lo studente, attraverso il collegamento col mondo operaio potrà realizzare il suo sviluppo ed essere determinante nelle decisioni della politica italiana.

I fini immediati? Il più importante l'ho già espresso: l'unità sindacale e quindi l'unità della lotta che tenda a valorizzare le esigenze generali tramutandole in realizzazioni; in futuro, più o meno lontano, non possiamo dimenticare che l'operaio di domani sarà una grossa parte dello studente di oggi. Il progresso tecnologico porterà senz'altro a ridimensionare (se ne vedono già alcuni aspetti) le capacità di lavoro del singolo. Quindi la presenza attuale dello studente nel mondo del lavoro è condizione precipua per creare i presupposti del domani. Ma la presenza dello studente a fianco del lavoratore non è soltanto per determinare in prospetiva una certa condizione, ma serve innanzi tutto a dare avvio alla demolizione di storture vecchio stampo che ingabbiano la volontà trasformatrice, umiliano e distruggono la personalità.

Infine vedo l'inserimento del mondo studentesco in quello operaio a condizione che i lavoratori da una parte non vengano considerati una massa granitica nella quale si possano plasmare raffigurazioni conservatrici e integraliste, dall'altra che non serva da cinghia di trasmissione di uno stato monolitico che « usa » la forza insita per realizzare condizioni oltreché anacronistiche democraticamente non più accettabili, inteso per democrazia la libertà assoluta e il rispetto dell'individuo.

## Luigi Covatta

**Ufficio Centrale Studi ACLI**

Non capisco la nozione di « mondo » operaio: o è una oleografia di Pelizza da Volpedo, o è una rivista diretta da Francesco De Martino: nell'un caso e nell'altro, comunque, non è con cose di questo tipo, mi sembra, che il movimento studentesco intende collegarsi.

Se si fosse usata una terminologia più propria, e si fosse parlato di condizione operaia e di movimento operaio, si sarebbe scoperto che essa non solo esiste, ma che alla sua definizione come condizione di subordinazione contribuiscono in gran parte quelle strutture scolastiche classiste contro cui il movimento studentesco indirizza principalmente la sua protesta e la sua contestazione. Se infatti si restringesse la nozione di condizione operaia al puro e semplice rapporto di lavoro, si potrebbe anche affermare che le caratteristiche che la contraddistinguono (sostanzialmente, subordinazione nel rapporto di lavoro) sono oggi estese ad altre categorie e ad altre classi sociali. Ma è proprio la minore possibilità di promozione sociale (cioè, fra l'altro, la minore possibilità di eccedere ai gradi più alti dell'istruzione) a qualificare la condizione operaia non solo come contingente condizione di subordinazione nel rapporto di lavoro, ma anche come permanente condizione di subordinazione nella società (in questa società, evidentemente), e quindi come classe sociale.

Il movimento operaio, nella misura in cui si propone la promozione complessiva della classe operaia, avrà quindi sempre delle finalità che superano l'ambito della contrattazione del rapporto di lavoro e che mettono in questione l'assetto politico e sociale del Paese.

Questa è una « carica rivoluzionaria »? Potenzialmente lo è, anche se non è sempre eversiva. Il fine del movimento operaio è infatti necessariamente quello di una modificazione qualitativa del sistema.

Ma evidentemente la domanda chiede una risposta più storicizzata e meno generica. L'impressione che il movimento operaio italiano sia « integrato » è molto diffusa, a livello di grossa opinione pubblica. La critica « da sinistra », che accusa la dirigenza del movimento operaio di burocratismo, viene con troppa semplicità strumentalizzata da destra, nel tentativo di fare apparire il movimento operaio **strutturalmente** integrato: abbiamo visto tutti con rilievo **La Stampa** e **Il Corriere della Sera** hanno riportato la direttiva impartita dalla C.G.T. di non far entrare gli studenti nelle fabbriche occupate; abbiamo tutti le orecchie (e le tasche) piene di discorsi paternalistici che contrappongono la « saggezza » e la « ragionevolezza » degli operai al radicalismo studentesco. Non so se i conti Marzotto siano ancora dello stesso parere: so comunque che si tratta di discorsi senza fondamento.

Se si pensa ad alcuni nodi strutturali in sede di politica economica (nodi che ben presto verranno al pettine dell'evoluzione del sistema anche in Italia) come la politica dei redditi, si dovrà concludere che ben difficilmente il movimento operaio potrà dirsi integrato alle magnifiche sorti e progressive del sistema.

Il movimento fondamentale, comunque, per cui la classe operaia, e il movimento operaio, tendono alla modificazione qualitativa del sistema, rimane quello cui accennavo prima: la collocazione sociale di subordinazione, che rende stabile e permanente una condizione di subordinazione nel rapporto di lavoro, che sarebbe accettabile solo in quanto contingente e funzionale.

# studentesco e mondo operaio

**seguenti domande, necessariamente generiche, ad alcune persone. Pubblichiamo le risposte fino ad ora pervenuteci.**

Detto questo, si potrà considerare inadeguata la azione del movimento operaio italiano in questa direzione: non si scopre nulla di nuovo quando si afferma che il movimento operaio italiano è in crisi, e che è ancora diviso su una serie di questioni di estremo rilievo. Ci si deve quindi battere innanzitutto per ottenere l'unità del movimento operaio, innanzitutto adoperandosi a qualificare in senso non burocratico il processo di unificazione sindacale faticosamente in corso. Attraverso l'unità sindacale (e, soprattutto, attraverso un certo tipo di lotta per l'unità sindacale) tutto il movimento operaio (che non si esaurisce certo nel movimento sindacale) potrà trarre indicazioni e spinte determinanti anche sul piano della partecipazione politica.

Il movimento operaio è movimento di classe, il movimento studentesco no: da questa differenza deve partire un discorso sul collegamento fra i due movimenti. Che dovrà essere, quindi, un confronto fra due realtà distinte, e fra due strategie distintamente elaborate. Un movimento di classe, infatti, affonda le sue radici nella struttura stessa della società; la sua strategia si innesta quindi su una condizione strutturale di subordinazione, e si articola necessariamente attorno a due assi: quello della contestazione e quello della promozione.

Il movimento studentesco sembra in qualche caso non comprendere la necessità di questo secondo elemento dell'iniziativa del movimento operaio, anche perché esso non ha da confrontarsi con una condizione di subordinazione sociale. Ma varrà la pena ricordare che le modifiche qualitative del sistema non sono mai opera di classi incapaci di inserirsi con autonoma consapevolezza, e con autonomo potere, nel processo di produzione e di sviluppo del sistema, e che le **jacqueries** non hanno mai modificato nulla di sostanziale.

Per questo la strategia del movimento operaio è più riflessiva — ma non necessariamente gradualistica — di quella del movimento studentesco.

Un aumento salariale può essere importante non solo sotto il profilo contestativo, ma anche soltanto in quanto contribuisca alla promozione della condizione economica, e indirettamente della condizione sociale, della classe operaia.

Perciò il rapporto fra movimento studentesco e movimento operaio è rapporto fra due realtà autonome, con proprie autonome strategie. Il discorso fatto prima non significa affatto una subordinazione del movimento studentesco alla strategia del movimento operaio, come vorrebbero certe posizioni burocratiche di marca comunista, ma postula invece un rapporto politico — e quindi libero, creativo e dialettico — fra movimento studentesco e movimento operaio.

Entrambi gli assi dell'iniziativa tradizionale del movimento operaio trovano oggi stimoli significativi nell'azione del movimento studentesco: sia l'asse della contestazione che quello della promozione. Anzi, il movimento studentesco, nelle sue espressioni più felici, rappresenta la consapevolezza dell'inscindibilità dei due termini, del valore contestativo della promozione delle classi finora escluse dal potere, come della necessità di una aperta contestazione per creare spazio a un processo di promozione. La contestazione nei confronti della scuola di classe e la rivendicazione del diritto allo studio rappresentano due aspetti di una stessa iniziativa.

Inoltre il movimento studentesco ha avuto il merito di riproporre, nel nostro paese, una dimensione utopica che può essere estremamente importante, quando non si risolva in banale provocazione, nel confronto con un movimento operaio talora troppo irretito dalle necessità dell'azione quotidiana.

Ritengo che tutti questi elementi costituiscano storicamente il terreno d'incontro fra movimento operaio e movimento studentesco; fra questi, emergente è lo obiettivo del diritto allo studio, e della contestazione della struttura classista della scuola.

Quello che può significare, in una prospettiva a lungo termine, una lotta comune su questo obiettivo non lo so, anche perché non sono un dogmatico e non ho quindi la formula della rivoluzione in tasca.

Ritengo comunque che, se il confronto sarà realmente libero, esso sarà anche creativo, capace cioè di individuare nuovi obiettivi, e di stabilire una strategia comune volta al rinnovamento radicale della nostra società.

## Wladimiro Greco

**Redazione milanese de L'UNITA'**

Preferisco rispondere in modo unitario alle quattro domande: la rivolta studentesca non ci pone di fronte a una crisi settoriale le cui matrici sono da ricercarsi nell'organizzazione scolastica; al contrario la scuola e l'università sono oggi il terreno in cui si manifestano più acutamente i contrasti interni a un certo tipo di sviluppo capitalistico e che di questo sviluppo sono l'effetto. Sulla base di questa analisi e sulla quale pienamente concordo, il Movimento studentesco ha respinto le concessioni riformistiche più o meno caute (contraccolpo alla loro rivolta) e ha trovato il suo spazio, le matrici della sua sopravvivenza e la sua identità nel ruolo di movimento politico, presente a livello di società civile.

Per non essere integrato il Movimento Studentesco è quindi uscito dalle università, consapevole che a lui spetta, soprattutto, il compito della agitazione violenta dei problemi e alla classe operaia, che ne ha la potenza, la trasformazione del sistema.

Di qui il collegamento con il mondo operaio e con le classi lavoratrici sfruttate; ci troviamo di fronte a una cosciente scelta di classe e all'inizio di un dialogo difficile, ma naturale e necessario. Ma al di là delle difficoltà contingenti Movimento studentesco e Mondo operaio (i cui confini comprendono quella parte assai rilevante del ceto medio proletarizzato) trovano nel rifiuto del capitalismo e dell'imperialismo il loro sostanziale momento unitario e rivoluzionario.

Il problema della convergenza con le forze operaie è ovviamente al centro del dibattito che oggi impegna studenti, partiti e organizzazioni di classe.

Per i comunisti l'incontro tra la rivolta studentesca e il Movimento operaio deve avvenire nella proprospettiva rivoluzionaria della costruzione della società socialista.

Il Movimento studentesco per incidere profondamente nella realtà italiana deve definire i propri obiettivi e coordinarli nella loro successione rispetto alle finalità politiche generali: tale saldatura, tale innesto, rappresentano il momento decisivo dell'incontro e il contributo originale degli studenti alla battaglia per il socialismo. In questa linea diventa determinante il superamento dello spontaneismo e l'abbandono della crescita del movimento su obietivi nebulosi.

« Quali possono essere i fini immediati capaci di polarizzare nella medesima lotta il mondo operaio e quello studentesco »?

Proprio nella successione degli obiettivi per il superamento del sistema e nella prospettiva della società socialista si pone il rinnovo delle strutture universitarie nella piena affermazione della libertà e dell'autonomia dell'apprendimento, la fine, cioè, delle università come strumenti per l'organizzazione del consenso al sistema e l'affermazione del diritto allo studio, inteso nella sua accezione più ampia.

## Carlo Bertorelle

**Consigliere Nazionale dell'INTESA**

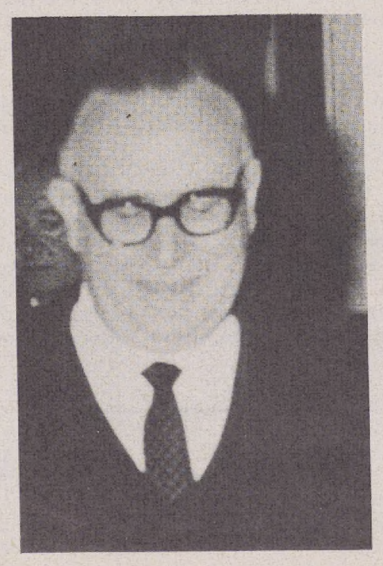
Esiste una classe operaia, come oggetto della fondamentale contraddizione tra capitale e lavoro, come oggetto di sfruttamento; sfruttamento ed alienazione che il neo-capitalismo rende più raffinato e meno appariscente, ma mantiene ed anzi aggrava nella sostanza, se guardiamo al proletariato su scala mondiale e nel Terzo Mondo. Ci sono però ampie zone della classe operaia che per il processo storico neocapitalistico (che ha investito anche le sue organizzazioni) non hanno coscienza di classe e, sociologicamente parlando, possono dirsi «integrate». Pertanto acquistano valore tutte quelle forze sociali del dissenso di massa che lottano contro i centri di potere socio-economico e mettono in moto un processo evidente di crisi e di mobilitazione in cui si inserisca con elasticità e rinnovamento strategico la dinamica rivoluzionaria oggettiva della classe operaia.

Dipende dall'atteggiamento delle organizzazioni operaie, dalle posizioni degli studenti, e dalle condizioni obiettive di disagio e di lotta. La coscienza operaia in Francia si è rivelata più avanzata delle organizzazioni sindacali e del PCF ma non ha accettato i richiami studenteschi, nelle loro degenerazioni anarcoidi. In Italia il coordinamento fra sindacati e M.S. si è verificato, a livello di vertice, solo a parole, e a livello di base piuttosto sporadicamente. Questo è accaduto anche perché il M.S. italiano manca di una struttura nazionale e perché troppo spesso ha condotto una battaglia solo interna all'università o esasperatamente estremistica, tale insomma da renderne difficile la comprensione alle masse operaie. In linea di massima ritengo che il collegamento sia possibile e accettato anche operativamente solo se nel M.S. e nel Movimento operaio emergeranno posizioni assai chiare, attraverso le quali sia possibile individuare un comune valore politico da dare ai singoli obiettivi.

Partendo da situazioni concrete di disagio e di lotta; portando ad una mobilitazione di massa; verificando e modificando continuamente, in base alla prassi, la linea da seguire. Solo così si può superare il pericolo sempre incombente della chiusura burocratica e si può eleminare la gerarchizzazione ed il verticismo delle organizzazioni sindacali.

Se è vero che il collegamento si realizza principalmente nei momenti di lotta dei quali comuni obiettivi si prende coscienza, bisogna d'altra parte creare degli spazi metodologici che permettano anche un comune lavoro politico: incontri, commissioni politiche e di studio miste, analisi delle condizioni di lavoro, delle strutture del potere e dell'autoritarismo, ecc. Per fare tutto ciò è forse possibile, anziché istituire una struttura alternativa, passare con attenzione e sensibilità critica attraverso gli istituti sindacali.

Penso che dobbiamo arrivare a produrre una consapevolezza di fondo sulle finalità sostanziali, che sono comuni e che sono politiche: abolire le strutture neo-capitalistiche e imperialistiche oppressive della libertà umana, creare una alternativa di potere democratico, modificare l'assetto generale della società. Allora il fine immediato diventa quello di allargare questa consapevolezza ad una base sociale sempre più vasta. In questo senso i contenuti di lotta potranno essere diversi, sostenuti da un'opposizione sempre più ampia: non solo il fine del diritto allo studio e della trasformazione delle strutture scolastiche, ma anche il fine della piena occupazione, delle condizioni di lavoro più umane, dei contratti salariali, ecc.



**Incarico esplorativo per l'on. Rumor, con lo scopo di verificare la disponibilità dei tre partiti per un governo di centrosinistra. Disponibilità conclamata fino al giorno delle elezioni. Il richiamo agli impegni elettorali, la elasticità delle trattative e una dimostrazione di buona volontà potrebbero essere risolutive.**

# L'esemplarità di Papa Giovanni

*(continua da pag. 1)*

care. Con papa Giovanni la Chiesa ha riscoperto la sua dimensione pastorale.

« Il *punctum saliens* di questo Concilio non è quindi la discussione di questo o di quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa ma piuttosto che la si studi e la si esponga in corrispondenza con le esigenze della nostra epoca » (*discorso di apertura del Concilio*).

« La parola di Dio è spirito e vita » (*Gv.* 6, 63). In sintonia perfetta Papa Giovanni non voleva che la Chiesa fosse un museo, bello, ricco, famoso quanto si vuole ma senza vita. « Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso come se ci preoccupassimo dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera che la nostra età esige, proseguendo così il cammino che la Chiesa compie da venti secoli » (discorso di apertura del Concilio). E distinguendo tra dottrina e formulazione poteva indicare come compito precipuo del Concilio di tener conto del rivestimento del *depositum fidei* « tutto misurando nelle forme e proposizioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale » (idem). La Chiesa così è capace di portare agli uomini d'oggi il messaggio di Cristo in chiave di comprensibilità, in atteggiamento di offerta, con la forza di una vera ed umile povertà. Un servizio così inteso viene approfondito. Disponibilità piena vuol dire abbassamento, farsi docili strumenti, significa aprire mente e cuore a problemi, culture, situazioni, vuol dire inesauribile capacità di ascolto, di percezione. E questo insegnamento partito dal vertice della gerarchia, destinato ai pastori e giù fino all'ultimo dei fratelli in Cristo è risuonato come risposta a quanto il maestro aveva compiuto « vi ho dato un esempio affinché anche voi facciate come ho fatto io » (*Gv.* 13, 14).

Papa Giovanni ha avuto questo coraggio di applicare il Vangelo — e non solo come una spiritualità sempre in voga e mai sradicata anche in noi stessi che si accontenta di rilegare tale sforzo in una sfera ristretta facendo un ghetto del cristianesimo dentro l'individuo — ma ha creduto che la verità di questo annuncio era veramente universale e andava applicato alle relazioni con le persone, nell'incontro tra autorità e i soggetti ad essa, nella Chiesa e fuori di lei. Una energia nuova si è sprigionata in tutti gli uomini di buona volontà, perché una speranza si è vista nascere dalla certezza del valore e dall'apporto insostituibile di ognuno. Affiora così quel senso di interesse e di amichevole relazione per cui nessuno si è sentito escluso da un rapporto personale con lui ma anzi a diverso titolo si è cercato di averlo come padre. Virtù umane e cristiane. L'incontro di queste in una sintesi personale si chiama santità. Ciò che stupisce e attira in papa Giovanni è questo lasciarsi condurre per mano da Dio e la ricerca costante di una sapienza in cui attuare la fusione dei vari elementi, « *sapientia cordis* », così come ne parla il salmo 89 da lui stesso citato. Segno esemplare per noi. All'amore schietto e totale per la Chiesa e la sua missione è unita l'intuizione immediata per le esigenze del suo tempo. Con pacatezza, con serenità, senza inquietudini, con parole di una povertà da focolare, ha intuito i segni del tempo e vi ha risposto con parole e gesti adeguati, con spontaneità inventiva. La *sapientia cordis* diventa allora realismo storico e capacità di entrare nella storia attraverso una intuizione di amore, degna degli esseri umani ai quali tale azione è diretta. Esemplare per il cristiano di ogni tempo per la sua docilità allo spirito che gli faceva scrivere a commento del salmo 17: « ho quasi rossore di dirlo: io leggo in questi versetti (30-32) l'adempimento in me delle divine promesse; non ho il coraggio di andare molto in là con l'immaginazione, né di fare ulteriori riflessioni; non ne ho il diritto. Ma io lo sento: è il Signore che mi porta; egli mi prepara grado a grado la strada » (27-7-59).

La docilità a questa guida divina ad una prudenza saggia e preziosa gli infondeva un senso spiccato del limite impedendogli di cadere in una paura paralizzante e nel contempo nell'illusione di risolvere ogni problema. Ma esemplare ancor più per il credente d'oggi che vive in questa Chiesa in lievitazione per la costanza del suo successore. Occorre mantenere vivo quel senso dell'essenziale che a volte sembra oscurato di fronte alla ricerca dei dati minori e accessori. Papa Giovanni l'aveva acquistato superando l'appesantimento culturale e istituzionale di cui era circondato. Senza nulla rifiutare delle forme tradizionali, la sua pietà era colma di *sensus fidei*. Il suo richiamo non è ad una forma o ad un'altra ma ad una fedeltà a quanto ci si è proposti per un colloquio vero ed efficace con Dio. « Non siate degli sconsiderati — ci ammonisce S. Paolo — ma studiate bene quale sia la volontà del Signore » (*Ef.* 5, 17). Questa fedeltà al suo mondo nel rispetto pieno del mondo altrui, anzi riconoscendo la necessità di un avvicinamento per colmare le distanze è discorso ecclesiale valido ancora oggi. Chi ama non teme per sé, teme per il fine.

E' quest'amore per la Chiesa che lo ha fatto sofferente, isolato e infine vittima. Senza affanno ma senza indugi ha vissuto il suo ideale applicandovi le proprie energie, qualunque fossero. La sua mentalità storica e il suo profondo senso ecclesiale lo hanno condotto a ricercare una verifica della Chiesa attraverso i suoi stessi istituti, credendo che la cosa più importante fosse un dialogo con gli uomini responsabili di tali istituti. Sotto questa luce i due sinodi, veneziano e romano, e il Concilio rappresentano prove della sua fiducia nelle persone.

Questa coralità papa Giovanni l'ha sempre cercata, basta ricordare come amava sottolineare gli avvenimenti del momento nelle sue conversazioni per chiedere riscontro in una comune preghiera, una preghiera che riunisse tutti intorno ai problemi gravi e grandi in un superamento di visioni anguste.

Cinque anni ci separano da lui. La Chiesa svincolata da condizionamenti mortificanti si muove ringiovanita per avere beneficiato della sua meditazione costante dei temi di fondo umani e religiosi e dei suoi cinquantaquattro anni di sacerdozio obbediente, innocente e pacifico.

Noi, i tributari, gli eredi, i testimoni.

**g.b.**


## La teologia dopo il Vaticano II

**a cura di JOHN M. MILLER**

**pp. 830 L. 8.000**

« ...mi pare che il merito particolare del libro sia proprio qui, nel fatto che siamo davanti a studiosi davvero bravi nel lavoro di ricerca, e che tuttavia ci danno delle pagine estremamente limpide, e accessibili ai non "specializzati" di buona volontà, che intendono essere parte viva, e cosciente, nella ventura del Concilio ». IL GALLO, Nando Fabro.

**ricordiamo anche**

**RANIERO LA VALLE**

## FEDELTA' DEL CONCILIO

**pp. 784 L. 3.400 II ed.**

## IL CONCILIO NELLE NOSTRE MANI

**pp. 748 L. 4.000**

...la migliore opera di informazione finora dedicata a tutto il Concilio Vaticano II.

**edizioni MORCELLIANA**
**Brescia**


## editoriale

**(continua da pagina 1)**

tito interno, vivace e responsabile, pur nella comune accettazione di ampie ed incisive linee politiche e culturali. Solo da un approfondimento serio e libero può nascere una capacità di interpretare la realtà, di proporre fini civili, di scegliere strumenti adeguati, in modo unitario, ma non irrigidito.

E ciò è tanto più essenziale in quanto certe « ideologie » invecchiate, fondate sulla radicalità delle « scelte di civiltà » — libertà e barbarie, giustizia e ingiustizia — hanno perduto la loro capacità di raccogliere attenzione e volontà politica.

Solo una vera sensibilità culturale e civile (e non l'attivismo spregiudicato) può permettere ad un partito di qualificarsi « sulle cose », quelle vere, delicate ed essenziali (scuola, stato, informazione, protesta, pace). E' del tutto evidente, allora, la urgenza di superare, nella vita politica, la consuetudine tentatrice del piccolo cabotaggio, del costeggiare incerti fra la navigazione e la vita di spiaggia.

Soprattutto i grandi partiti potranno (e dovranno!) rendersi praticabili e vivibili « dall'interno » per gli uomini liberi e desiderosi di una vera corresponsabilità; è questione di costume e di strutture. Ricreare la fiducia e l'attesa.

Ma è necessario, anche, che i giovani, il mondo della cultura e del lavoro, non manchino all'appuntamento. Soprattutto a loro, a noi, tocca di cercare e di proporre, con vigore, le forme e i contenuti di una partecipazione esigente e stimolante. Non sapremmo dire, ora, se dentro o fuori dei partiti: ma, certo, senza ignorarli né perderli di vista, né lasciarli andare per la loro strada.

Non si può pretendere che le cose cambino se chi può aiutare si trastulla nelle sofisticate repubbliche degli intellettuali a mezz'aria. **(a.b.)**

*(continua da pag. 3)*

na partecipazione alle scelte nei luoghi in cui esse si prendono, e cioè al potere. In tal modo, lo studente rispetto all'Università, e l'Università stessa rispetto alla società, possono diventare elementi attivi di trasformazione: e sorge la possibilità di un funzionale collegamento tra la prassi (che, affermata dalla prima posizione, è da questa elevata a legge a se stessa) e la teoria (sulla quale insiste la seconda posizione, che però la isole e ne fa qualcosa di astratto).

Cerchiamo di svolgere alcune considerazioni finali in margine a quanto detto ultimamente.

In primo luogo, è importante denunciare l'errore, nel quale talvolta si cade ancora, di confondere la prima con la terza posizione, per il fatto che entrambe insistono sul rapporto tra Università e società. Infatti abbiamo visto

## Una revisione storica

che il loro modo di considerare tale rapporto è nettamente antitetico: l'ultima posizione vuole che l'Università, e in essa lo studente, agisca, non come un obbediente ingranaggio del sistema, ma come una forza attiva, capace di modificare il sistema stesso.

In secondo luogo, in questo quadro si chiarisce anche la validità della posizione umanistica « tradizionale ». Essa, infatti, anche se deve essere in certo modo superata, conserva la sua validità nell'ambito di un umanesimo più largo: è, in altri termini, ciò che impedisce all'Università, uscita dalla schiavitù della ragione economica, di cadere sotto la non meno oppressiva schiavitù della ragione politica, cioè di sacrificare il culto geloso della verità, che è il suo oggetto proprio, e la libertà di ricerca e di parola, che a tale fine sono necessariamente connessi, alle convenienze di uno Stato totalitario e intollerrante.

Mi pare che questo sia il contributo più utile che Newman possa dare all'attuale discorso sul significato dell'Università: un vero nuovo umanesimo non può venire dal puro rifiuto di quello vecchio (perché altrimenti, o si ricade nell'efficientismo, oppure nel totalitarismo intollerante); deriva piuttosto dall'accettazione del messaggio fondamentale di questo, che però deve essere ricompreso in una visione assai più ampia e articolata della realtà individuale e sociale, quale ci è stata imposta dallo sviluppo del pensiero umano e dalla forza stessa dei fatti.

FINE

**a.b.**


RICERCA

**Direttore: Giovanni Benzoni - Condirettore: Angelo Bertani. Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 4-d, 00193 Roma (Telefoni 655.621 - 591.948). C.C. post. n. 1/11870. Spedizione in abbonamento postale Gruppo II - Tip. « Nova A.G.E.P. » 00186 Roma - Via Giustiniani 15 - Tel. 56.52.62 - Abbonamento semplice L. 2.000, speciale L. 1.500, estero 2.300, un numero L. 100, arretrato L. 150. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.**