RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIV - 15 Luglio 1968 - N. 12-13

Nell'**editoriale** si offrono delle riflessioni sulla situazione politica francese.

Nel fondo, **Anna Albanello** analizza il problema del rapporto fra movimento studentesco e operai.

Don Mario Albertini, a pag. 2, ci propone una riflessione in occasione della festa dei santi Pietro e Paolo.

A partire da pag. 3 pubblichiamo una serie di articoli su **Don Milani**, in occasione dell'anniversario della morte.

A pag. 15, **P. E. Lanne** illustra la problematica della prossima **IV Assemblea del Consiglio mondiale delle Chiese.**

Marisa Nunzella delinea a pag. 17 l'attuale situazione della **Chiesa in Grecia.**

A pag. 18 **P. J. Gribomont** fa alcune considerazioni su di un recente **convegno di teologia biblica su S. Paolo.**

Giovanni Benzoni inizia a pag. 19 una nota sul problema dell'**« Avvenire d'Italia ».**

La **Documentazione** riporta — per i **problemi della Chiesa** — una lettera di don Milani, un saggio sul linguaggio religioso di oggi, e la V sezione dei documenti preparatori all'Assemblea di Upsala.

La sezione **« problemi dell'Università »** è dedicata alla **Spagna.**

Francia: verso la VI Repubblica?

L'Europa ha visto negli ultimi mesi, quasi in ogni nazione, la più intensa e diffusa protesta degli universitari da qualche anno ad oggi. In Francia i rapporti tra studenti e governo avevano avuto fasi alterne, c'era fermento nelle Università, quando il 13 maggio scorso, la situazione è esplosa, e con violenza estrema e sorprendente, a tal punto da mettere in crisi il regime gollista e da far pensare che in breve avrebbe dovuto lasciare, dopo un decennio, il potere.

L'elemento nuovo, ed estremamente interessante, nei confronti delle altre rivolte degli studenti, è costituito, a parer nostro, dal collegamento tra movimento studentesco e movimento operaio per la prima volta stabilitosi, sia pure tra incertezze e contraddizioni. Non che prima non se ne sia mai parlato, anche in Italia, ma non s'era avuto più di qualche sporadico contatto, non esteso alla base operaia e studentesca.

Altro elemento di rilievo è costituito dalla partecipazione alla lotta dei docenti al fianco degli studenti, la qual cosa ha consentito la realizzazione **di fatto** dell'autonomia e della democratizzazione dell'Università.

L'occasione dello scoppio della ribellione va ritrovato negli errori tattici del governo, nell'intervento della polizia (caratterizzato dalla violenza — talora veramente mostruosa — comune a molte polizie, purtroppo non ignota neanche a noi italiani); le radici vanno tuttavia ricercate più a monte: esse sono espresse dal « movimento del 22 marzo » — ispirato da Daniel Cohn Bendit —, che è riuscito a coagulare intorno a sé anche gli altri gruppi più o meno spontanei (anarchici, marxisti-leninisti, trotzkisti, etc.), e si risolvono, pur nella pluralità e confusione degli obiettivi, in una sfiducia nell'attuale gestione del potere e nella contestazione al sistema economico che c'è dietro: un regime che in dieci anni, sul piano sociale, è stato fermo, favorendo soltanto la espansione del capitalismo e che, alla potente spinta verso una società industrializzata non ha saputo trovare altro adeguamento che il potenziamento della burocrazia (probabilmente in questo quadro è comprensibile la proliferazione dei corpi di polizia: ce ne sono di ogni specie; difficile distinguere la più feroce), evitando sempre di dare un posto all'uomo, ad ogni uomo; né poteva fare altrimenti, basato com'è sulla centralizzazione estrema, sull'assunzione del potere politico nelle mani di uno solo e sulla permanenza del potere economico in oligarchie. Un regime, quindi, abituato a far decidere uno per tutti in ogni settore e che affida la discutibilità delle decisioni più importanti al referendum, ai plebisciti, generosamente e copiosamente concessi da De Gaulle, ognuno dei quali sottintende l'alternativa: me o il disordine.

Anche in occasione della rivolta studentesca il generale, nell'atteso discorso del 24 maggio, ha proposto il solito espediente (referendum), deludendo una prima volta chi sperava in un suo immediato ritiro dalla scena politica francese; ha rispolverato una parola a lui cara: **partecipazione,** espressa comunque in maniera abbastanza generica e in modo da poter divenire, come sempre, adesione dei cittadini a decisioni già prese. Nell'inatteso discorso del 30 maggio il generale, deludendo una seconda volta in sei giorni chi sperava nel suo ritiro, ha riscoperto la sua trentennale vocazione di salvatore della Francia; è quindi passato al contrattacco con la foga dei tempi migliori: rinuncia al referendum e nuove elezioni, con immediato scioglimento dell'Assemblea Nazionale (tutte cose richieste dai partiti prima ancora del 24 maggio) e poi rimpasto del governo, comitati di azione civica per il ristabilimento dell'ordine, appello alla lotta per la salvaguardia della « democrazia » contro il totalitarismo comunista incombente. Completamente ignorata la reale portata della lotta degli studenti e degli operai, che finalmente hanno cominciato ad intendersi. Gli operai si sono scossi dal loro torpore, non vogliono essere più strumenti di nessuno, né degli imprenditori, né dei partiti, né dei sindacati, né del gollismo; vogliono anch'essi prendere le decisioni

(continua a pagina 16)

Motivazioni e problemi del rapporto studenti-operai

Non si vuole fare qui un'ennesima analisi sul significato e i motivi delle agitazioni studentesche dell'anno 1967-68: solo una nota iniziale che riprende ancora una caratteristica essenziale della lotta degli studenti, per introdurre partendo da questa nota, l'argomento di questo articolo, il rapporto movimento-studentesco-classe operaia.

Comune denominatore delle agitazioni, che da novembre dicembre '67 (1) partendo da Milano-Torino si sono diramate in quasi tutte le sedi universitarie italiane, è stato il loro sorgere da un tipo di protesta che si è innestata sul terreno concreto della critica all'ordinamento e al costume universitario come essi si esprimono a livello delle singole sedi universitarie. Tutto questo però senza che si rimanesse su un piano di rivendicazioni « sindacalistiche »: da un lato la critica all'ordinamento universitario a livello locale trovava il suo riscontro a livello nazionale nel rifiuto degli studenti al piano governativo di riforma universitaria, dall'altro le proteste particolari sono state collocate nel contesto di una lotta all'autoritarismo, termine comprensivo di ogni abuso di potere all'interno dell'università come nella struttura sociale tutta. Autoritarismo che si esprime nella prima, tramite la manipolazione culturale e il rigido ordinamento burocratico, e che abbiamo visto esprimersi, rispetto alla seconda, tramite il vuoto politico governativo, la confusione dei partiti, la repressione poliziesca.

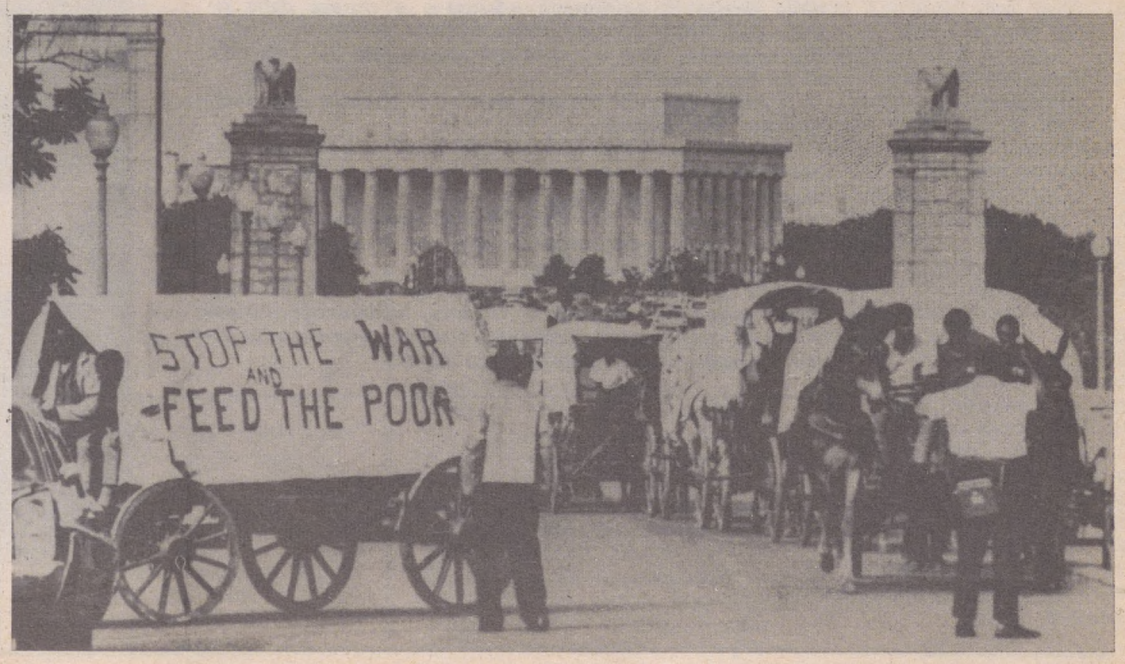
L'allargamento della contestazione al piano sociale è stato il passo logicamente successivo della contestazione interna universitaria. E allargamento non ha solo voluto dire una informazione delle motivazioni e delle tappe delle lotte studentesche agli altri membri della società (un aspetto per altro assai carente nel MS) nè soltanto l'azione in piazza invece che solo all'interno dell'università, bensì anche e soprattutto una ricerca di possibili alleanze con altre forze sociali. In motivi Portanti della « disfunzione » della nostra università delineati nelle analisi del MS di diverse sedi, le esperienze di momenti di particolare tensione, vissuti dagli studenti specie nelle città più grandi (2) che son sembrate venir incontro a tali analisi, hanno progressivamente radicato l'idea che tale « disfunzione » sia funzionale alla struttura economico-produttiva del nostro sistema (3). Le forze sociali con le quali si cerca un'alleanza saranno dunque quelle che rappresentano, almeno potenzialmente (4), la contraddizione all'interno del sistema produttivo capitalistico, cioè quello della classe operaia. Ma quale significato, quali possibilità storiche può avere questo rapporto studenti-operai che, specie dopo i fatti di Francia, è diventato un tema di attualità e rischia spesso la banalizzazione?

La scelta del MS di rivolgersi alla classe operaia come forza contraddittoria all'interno del sistema capitalistico, quindi potenzialmente eversiva di tale sistema, sembra fatta secondo le regole ortodosse del discorso di Marx; d'altra parte una lunga serie d'interpreti e continuatori di Marx, dalla fine dello 800 a nostri giorni, hanno prodotto una serie di elaborazioni socio-filosofiche e socio-economiche, passando attraverso Freud attraverso le esperienze delle guerre e dei regime della prima metà del XX secolo, fino a giungere alla realtà della società dei consumi incarnata in modo mastodontico nell'America del Nord, che hanno progressivamente demitizzato la funzione rivoluzionaria che Marx affidava alla classe operaia. L'operaio appare [e appare in modo netto nell'analisi di Marcuse nell'*uomo ad una dimensione* che dall'inizio è stato ritenuto il punto ispiratore delle lotte studentesche (5)] come perfettamente integrato nella società capitalistica o, il che è peggio, disposto a sfruttare le sue energie non per una eventuale rivoluzione, ma per una sempre maggiore integrazio-

(*continua a pagina* 20)

Anna Albanello

Mentre da una parte si arrestano gli assassini (ancora presenti) di Bob Kennedy e di M. Luther King, dall'altra si arresta chi si pone a capo di manifestazioni il cui scopo è identico a quello per cui sono morti un bianco e un negro: dare una condizione più umana a chi è privato dei più elementari diritti civili. Scaduto il permesso di sosta nello stato della Columbia delle migliaia di poveri, la polizia ha sollevato di peso gli « ostinati » e ha iniziato la distruzione di « Resurrection City » in Campidoglio, arrestando il Pastore Abernathy, successore di King. Il senso « igienico » ha prevalso sulla sete di giustizia.



"Edificati sul fondamento degli Apostoli„ (Ef. 2,20)

« In verità, in verità ti dico: quando eri più giovane ti cingevi da te stesso e andavi dove volevi tu; quando sarai vecchio, stenderai le tue mani, e un altro ti cingerà e ti condurrà dove non vorrai ».

A scrivere queste parole è Giovanni (21, 18-19), *il più giovane degli apostoli; e quando le scrive sono già passati forse trent'anni da che si sono avverate: Pietro a Roma, dopo il tentativo di fuga (ricordi il* quo vadis...?), *ha steso le sue mani, e l'hanno legato, e l'hanno condotto alla croce, e l'hanno ucciso: martire, testimone con la vita della risurrezione del Cristo e della salvezza che viene da lui: « Non è stato perdendoci dietro a miti ingegnosi che noi vi facemmo conoscere la potenza e la venuta del Signore nostro Gesù Cristo, ma in quanto spettatori della sua maestà »* (2 *Pt.* 1, 16). *Ma prima ancora che dagli uomini, Simone l'impulsivo era ormai stato legato dal suo Signore, legato dallo Spirito Santo, per una missione superiore alle sue povere forze umane ma possibile a Dio: « Su questa pietra edificherò la mia Chiesa »* (*Mt.* 16, 18), *e: « Una volta convertito, conferma i tuoi fratelli »* (*Lc.* 22, 32).

Nell'anno di grazia (*hai mai riflettuto sul valore espresso da questa ormai disusata indicazione di quella che noi, poveri ipocriti, diciamo « era volgare »?*), *nell'anno di grazia che stiamo vivendo la testimonianza di Pietro è ancora viva. E non tanto perché la lunga catena dei papi (uomini santi, molti, ma pure uomini mediocri, e alcuni addirittura deplorevoli: e questo, tra l'altro, può voler dire che l'opera è veramente solo di Dio), non tanto perché questa lunga catena di* 264 *nomi ci ricollega a Pietro, il primo papa, attraverso periodi di tempesta, di sconvolgimento, di vulcanismo anche. Quanto piuttosto perché accanto a Pietro e dietro a lui è grande la schiera di quelli che hanno vissuto e vivono la loro fede in Cristo Signore accettando, come Pietro, le vie che non loro ma il Signore stesso ha scelte, e che hanno percorso e percorrono non spinti da curiosità ma guidati solo dalla parola di Gesù: « Tu, seguimi! »* (*Giov.* 21, 22).

C'è chi ipotizza la fine del papato. Un romanzo apocalittico prevede che nel 2074 *le istallazioni più moderne dell'impero totalitario, le tre meraviglie dell'epoca, saranno: un campo di lavoro collettivo per artisti e poeti, un ospedale di eutanasia, e il mausoleo dell'ultimo papa. Ma cosa vorrebbe dire, questo? Non è l'istituzione intesa giuridicamente come fanno molti, che conta: il problema è di sapere se ci avrà ancora chi* segue *Gesù il Cristo Signore, e se ci sarà chi, per la missione che si ricollega agli apostoli e a Pietro, missione ricevuta da Gesù (« Andate a fare di tutte le genti miei discepoli... io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine »* Mt. 28, 19-20), *confermerà i fratelli nella fede. Ora noi sappiamo: « Le porte degli inferi non prevarranno! »* (*Mt.* 16, 18).

La Chiesa nella sua liturgia accomuna in un'unica festa la memoria di Pietro e Paolo, sia perché morirono nella stessa persecuzione (e pare che per un certo periodo di tempo le reliquie dei due martiri siano state nascoste e venerate nello stesso luogo, alle catacombe di san Sebastiano), sia e soprattutto perché essa riconosce di avere « da essi ricevuto il principio della fede » (*orazione della Messa*).

Furono, questi due apostoli, due personalità molto diverse.

Pietro, pazientemente preparato da Gesù per essere pronto per la missione universale: dalla vocazione a divenire pescatore di uominì, alla manifestazione del Tabor, al secco rimprovero « allontanati da me, Satana!... » (*Mt.* 16, 23), *e su su fino al « pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore »* (*Giov.* 21, 15-17).

Paolo, suscitato all'improvviso da una grazia travolgente (*cf. Atti* 9, 1-22).

Pietro, il responsabile che vien fuori dai quadri dell'organizzazione (*e non sembri troppo strano chiamare tale il gruppo dei dodici e quello dei settanta: cf. Mt.* 10 *e Lc.* 10, 1).

Paolo, l'estemporaneo, dalle efficaci imprevedibili iniziative.

Due caratteri diversi, due « personalità forti », che sembrano impersonare i due aspetti umani che si intrecciano nella vita storica della Chiesa, e che esprimono in maniera così nettamente diversa i modi con cui l'unico Spirito è presente ed agisce nella Chiesa, da giungere a veri scontri tra loro: « Mi sono opposto apertamente a Cefa... » (*Gal.* 2, 11; *cf. Atti* 15, 1).

Ma accomunati da quello che conta di più, da quello che unicamente conta: una fede generosa, un entusiastico amore a Gesù:

« Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio il vivente » (*Mt.* 16. 16); *« Signore, tu sai che io ti amo! »* (*Giov.* 21, 15).

« Per me, il vivere è Cristo! » (*Fil.* 1, 21).

E il martirio che nella stessa persecuzione ambedue soffrirono, sia pure con diversa esecuzione (la crocifissione per Pietro, la decapitazione per Paolo), in quella Roma che per loro divenne cristiana, il martirio li accomuna anche nella testimonianza suprema della loro fede e del loro amore a Cristo.

Quando Gesù di Nazareth venne trascinato al ludibrio e alla morte, Pietro si trovò tra i codardi (di dodici apostoli, uno fu traditore e dieci furono codardi). Prima di Damasco, Paolo fu un fiero persecutore della nuova « setta ». Ma dopo che la grazia di Dio li toccò, e dovettero rispondere, non furono mai tra gli imboscati; per questo le loro parole giungono a noi efficaci, esemplari prima che esortative:

« Crescete nella grazia e nella conoscenza del Signore nostro e Salvatore Gesù Cristo » (2 *Pt.* 3, 18).

« Divenite forti nel Signore e nel vigore della sua potenza » (*Ef.* 6, 10).

Mario Albertini

Si sta svolgendo in questi giorni a Madrid, davanti al Tribunale di Ordine Pubblico, il processo contro J. M. Gonzalez Ruiz, teologo di fama internazionale e collaboratore della rivista « Concilium », accusato dal regime franchista di difendere i principi della lotta di classe che sono alla base del Movimento nazionale spagnolo.

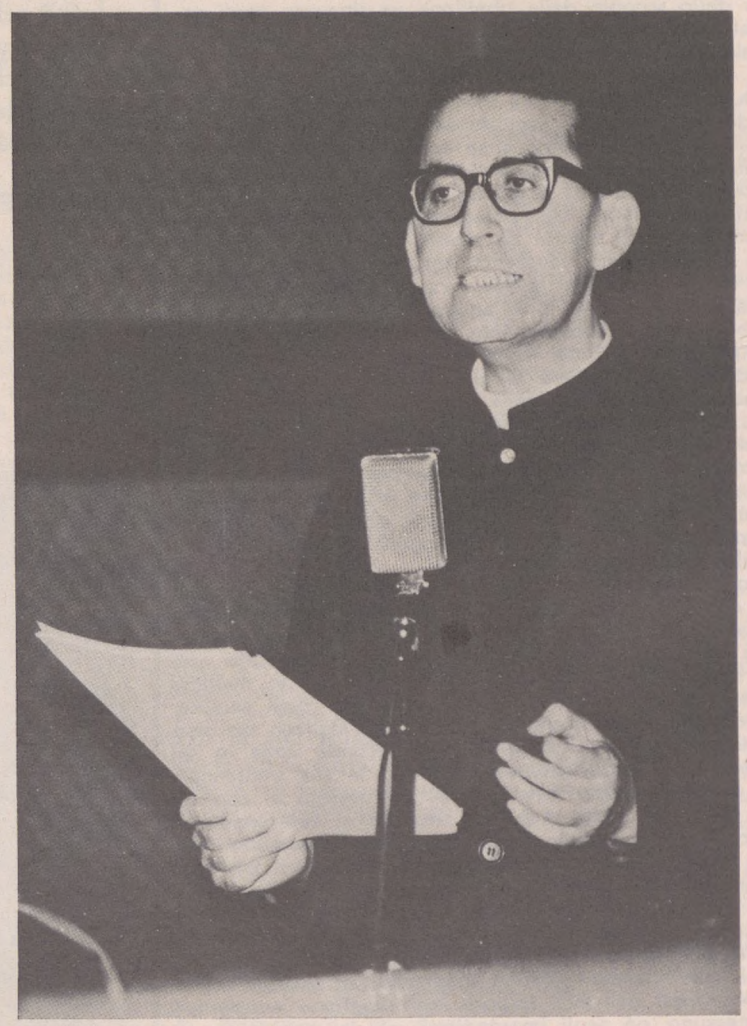
Ruiz — che ha recentemente partecipato al Convegno di Pax Romana a Venezia su « Società ingiusta e rivoluzione », svolgendo una relazione su « Qualche nota per una teologia della rivoluzione » — aveva tenuto nel '67 in Spagna una conferenza sullo stesso tema, pubblicata dalla rivista di spiritualità « Surge », e ripresa dalla rivista dell'HOAC (l'associazione operaia dell'Azione Cattolica spagnola), che era stata poi sequestrata dal Tribunale di Ordine Pubblico.

L'Arcivescovo di Madrid non si è opposto allo svolgimento del processo.

Ancora una volta l'aspirazione degli oppressi ad una condizione più umana, accolta dalla parola di un teologo, si scontrerà con la dittatura.

Non speriamo purtroppo in una assoluzione, tuttavia l'esito negativo del processo sarà una condanna per gli stessi che l'avranno inflitta.

Alle voci di protesta che cominciano a levarsi associamo la nostra: ma, oltre la protesta, la denuncia più costruttiva sarà per noi l'impegno a vivere sempre più coscientemente per la giustizia e la libertà.



L'Assemblea Federale si terrà dall'1 al 4 settembre p.v. I responsabili dei circoli Fuci sono invitati a tenersi liberi per quella data. Notizie più dettagliate saranno pubblicate prossimamente.

Nell'anniversario della morte di don Milani, abbiamo voluto rendergli omaggio in questo numero non solo con una serie di articoli sulla sua opera e sulla sua personalità, ma anche con una visita al luogo dove trascorse i suoi ultimi anni e da dove è partito un messaggio che va ben oltre un'esperienza così limitata nello spazio e nel tempo qual'è stata la sua scuola.

Il gruppo redazionale di Ricerca: Angelo Bertani, Luigi Accattoli e Marisa Nunzella, con un amico, Egidio Luna, hanno raccolto le impressioni e riflessioni, dopo la visita a Barbiana, nell'articolo introduttivo al servizio.

Barbiana o la prova del deserto

Siamo stati a Barbiana per vedere la scuola di don Milani, come funzionava dopo di lui, e per parlare con i ragazzi. Ma non abbiamo trovato niente. Avevamo letto su un numero di *Testimonianze* che i ragazzi dopo la morte del priore avevano deciso di continuare la scuola (1), e ci chiedevamo come era possibile portare avanti un'esperienza informata della sua personalità insostituibile. D'altra parte eravamo certi che il suo non era un insegnamento da finire con lui. Ma non sapevamo cosa fosse Barbiana.

Abbiamo trovato una canonica di montagna con la chiesa, e un minuscolo cimitero dove è sepolto il « sac. Lorenzo Milani ». Non c'è più il priore a Barbiana e quasi non ci sono più montanari. Nei momenti migliori la sua scuola contava anche trenta alunni, ma venivano da lontano perché c'era lui. E ci hanno detto che certe famiglie si trasferivano vicino Barbiana per mandarvi a scuola i ragazzi. Ora ci va un prete di un'altra parrocchia la domenica per la messa. E lì nella canonica vive ancora Leda, la domestica di don Milani fin da S. Donato, con quattro bambini che don Lorenzo aveva come adottato, e che lei e una professoressa di Vicchio cercano di educare come lui aveva insegnato. Ma più che altro quella donna resta lì, ci ha detto, perché non le pare bene dopo aver vissuto tanto con don Lorenzo abbandonarlo ora che tutti lo hanno lasciato e che Barbiana si va spopolando. Due dei ragazzi sono a Firenze per le magistrali, alcuni sono nei sindacati, altri lavorano qua e là. I più giovani frequentano le scuole dei paesi vicini. Si trovano alcuni la domenica per rispondere alle lettere indirizzate alla « scuola di Barbiana ».

Restano i libri, l'enciclopedia Treccani, i numeri de « Il Giorno » che don Milani leggeva e commentava con i ragazzi. Sotto una pergola ci sono i vecchi banchi di scuola e le panche. E c'è una rudimentale piscina, appena sufficente per imparare a nuotare, che don Milani aveva voluto negli ultimi anni, perché i ragazzi fossero « pronti a tutto ». I cartelli alle pareti ci hanno dato un'idea del suo metodo, e soprattutto le foto di lui con i ragazzi che discutono, leggono, riflettono. « Ora mentre vi scrivo li ho tutti qui da me, zitti, concentrati sui loro quaderni come figlioli nella cucina di casa loro la sera », « la scuola è tutta zitta e raccolta qui sotto le mie mani » (2).

Abbiamo intuito, dinanzi a quegli oggetti essenziali, il rapporto che don Milani poneva fra povertà e dignità del povero, e forse abbiamo inteso un poco quella sua spiritualità che tradiva nell'elenco delle cose necessarie alla sua scuola lo sguardo di Francesco per la pietra l'acqua e i tozzi accattati. La povertà e la tensione spirituale che ne deriva sono dimensioni necessarie del suo messaggio: e questo si capisce meglio nel deserto di Barbiana, dove una panca, un libro hanno l'aspetto impegnativo di un dono. « Un barattolo di vernice nera per trasformare in lavagna delle vecchie assi di legno... una bustina con la quale si fa un fiasco d'inchiostro... Il gesso ce l'ha portato di regalo un allievo che lavora in un magazzino. Quaderni e penne se li son portati i ragazzi da sé ed è stata la loro unica spesa » (3). « La scuola popolare, col suo non costar nulla è... una testimonianza vivente che al mondo i valori più alti si raggiungono col minimo dei mezzi » (4).

Direi che a Barbiana si capisce, per quel che è possibile a gente difficile come noi siamo, cosa voglia dire il celibato dei maestri di cui parla *Lettera a una professoressa*. Anche il celibato va letto nella dimensione della povertà che è ricchezza.

Questo Barbiana dice a un primo sguardo. I nostri ragionamenti sono meno importanti.

Che la gente ora lasci Barbiana e scenda verso le industrie e le scuole, insomma che quella esperienza non sia continuata o non sia potuta continuare nei termini con cui era sorta può significare che il messaggio di don Milani, che già era chiaramente più vasto della sua portata locale, ora è tutto in mano nostra. Cioè non ne restano responsabili i fortunati per i quali è nato, ma deve divenire un termine di confronto necessario per tutti ovunque quei ragazzi si sono trasferiti e ovunque c'è una scuola.

Ma c'è forse un ulteriore significato nella fine di Barbiana. Se don Milani fosse vissuto ancora sarebbe restato lì, finché c'era un montanaro. Egli a Barbiana era stato « relegato », ma era come non lo sapesse, perché della pastorale non aveva un'idea organizzativa e imprenditoriale. C'era gente più povera e sprovveduta che a S. Donato e lì si è trovato ancora più al suo posto. « Più uno era disgraziato più se lo teneva vicino », ci ha detto chi conosceva il metro della sua carità. In quelle condizioni, perché aveva fede e credeva nei poveri egli aveva condotto una delle esprerienze pastorali e sociali più significative di questi ultimi anni. Ora nessuno che non sia disposto a ritirarsi nel deserto può dire che il vescovo doveva sostituire don Milani, o qualche sacerdote dove « relegarsi » a Barbiana. Noi eravamo stupiti ma la gente del posto ci ha domandato: chi conoscete tra i preti di Roma che sarebbe stato disposto? Nessuno, certamente nessuno tra i preti di Roma. E neanche noi si capisce. Ma Barbiana che non ha più prete ed ha ancora qualche montanaro, e don Milani che non ha mai pensato di scendere a valle, ci ricordano che l'azione pastorale non va calcolata sui mezzi e sulle condizioni, che la sociologia religiosa è uno dei nostri ritrovati ambigui e che i santi anche oggi sono capaci di far fiorire il deserto.

(1) *Testimonianze*, 95, giugno-luglio 1967, p. 409.
(2) *Esperienze pastorali*, Firenze 1967, pp. 236 e 132.
(3) Ibidem, p. 234.
(4) Ibidem, p. 141.

Spiritualità severa di don Milani

Spiritualità comprende tutto ciò che in noi è modificato dalla fede (1). Ma ora un concetto specifico si fa strada nel vocabolario teologico: l'atteggiamento fondamentale, le linee di forza, la struttura di un'esistenza cristiana (2). Cercare la spiritualità di don Milani vale stringere il discorso fino all'ultimo significato della sua esperienza.

Procederemo così. Dalla constatazione che a lui rimane estranea la nostra problematica spirituale passeremo al concetto di cultura, antitetico al nostro, che è la radice del suo atteggiamento. Questa analisi ci rivelerà come essenziale la riduzione a uno dei suoi interessi: portare il povero a Cristo. Avremo così la spiegazione della sua diversità, infatti centro della nostra spiritualità siamo noi stessi come problema, perché abbiamo radicalmente smarrito il senso dell'*abnegatio sui ipsius*. Tenendo presente questa struttura base della sua spiritualità sarà semplice leggere la sua storia interiore nel senso di un progressivo « essere con » i poveri, fino a un'autentica rivoluzione culturale. E sarà semplice anche definire la sua severità: che è insieme eredità ignaziana e imperativo storico. Concluderemo infatti che in questo confronto tra spiritualità classica ed esigenze di oggi è il suo insegnamento irripetibile.

Su don Milani hanno tentato di concludere molti. La stampa di sinistra ha detto cose giustissime sui limiti della sua visione politica. Però don Milani era *centralmente* qualcos'altro. « Un prete » dice *Testimonianze* (3), e vuol dire: profeticamente, scandalosamente un prete, da rischiare l'integrismo e inventare insieme una nuova figura di prete (4). Però mi sembra che la rivista fiorentina sia preoccupata di inserirlo nel clima post-conciliare. Anche questa è una operazione legittima, e per *Testimonianze* un impegno di fedeltà alla propria storia. Ma don Milani non parla mai del Concilio e la sua testimonianza è feconda proprio nel contrasto con la nostra spiritualità degli ultimi anni.

Direi che è l'opposto e non nei contenuti, che speriamo siano gli stessi, ma nel modo nel linguaggio e nell'atteggiamento che un po' tutti teniamo nel tentativo di inverare il nostro cristianesimo. Dico *noi* quelli delle riviste, i giovani, gli pseudo-teologi. E quando dico l'opposto non intendo squalificare noi né don Milani, ma sottolineare che il confronto decisivo dovremmo cercarlo dove siamo più lontani. Più lontani da lui voglio dire. Tutti ci siamo accorti — e chi non ce l'avesse fatta è perduto — che i nostri discorsi stanno girando a vuoto, che viviamo di paure e il maggior sforzo è nella ricerca di parole. Il Concilio doveva essere una grande semplificazione di drappi e locuzioni, perché scorgessimo il Verbo nella sua essenzialità, e ne parlassimo col linguaggio più povero a tutti. Farci poveri anche di cultura e fratelli con tutti i poveri di Dio. Invece ho l'impressione che ci stia succedendo come all'avanguardia e ai poeti sperimentalisti di questi anni '60: gente anche questa che vuol cambiare il mondo e intanto decide per un impegno civile nello stesso fare artistico, e ne viene la letteratura meno leggibile che si conosca. Non facendosi capire contraddicono al loro impegno essenziale, e si leggono tra di loro soltanto. E così noi, ora che la teologia da accademica dovrebbe farsi vitale, diventiamo sempre più incomprensibili e inutili. Si direbbe che i problemi ci interessino per sé, e comunque nei nostri discorsi c'è una parte di narcisismo o di masochismo che è lo stesso. In questo mondo di carta don Milani che tace per ascol-

Luigi Accattoli

(continua a pag. 4)

tare i poveri e parla per difendere i poveri (5) fa l'effetto di un padre della Chiesa, di quelli antichi che scrivevano contro gli eretici o per commentare il Vangelo. La nuova pastorale, un nuovo modo di essere prete, l'impegno politico del cristiano, la spiritualità di oggi, la scuola, persino il problema delle due culture: tutto questo troviamo in don Milani, ma non li ha mai intesi come problemi. E nessuno dica che la spiritualità non c'entra: si tratta di un atteggiamento da decidere verso noi e gli altri e forse prima verso la Parola, che rischiano di confondere tra le nostre parole. E spiritualità è soprattutto atteggiamento.

Infatti don Milani era povero oltre che materialmente anche in questo senso profondo. Voglio dire che la nostra deviazione culturale ha dietro la preoccupazione di *ciò che diremo*, proibita dal Vangelo come l'altra *che cosa mangeremo*. « Non siete infatti voi che parlate, ma lo Spirito del Padre vostro che parla in voi » (6). Il rischio è che appassionatici alla nostra problematica teologica noi non ne sentiamo più la relatività, l'ambiguità, l'inutilità direi. E finiamo col compiacerci della nostra gnosi: un piacere inquieto che noi amiamo scambiare con l'inquietudine dello Spirito, mentre è una nostra creatura.

Queste perversioni sottili sono estranee a don Milani. Non ne conosce il rischio perché gli manca una problematica spirituale.

« Mi han detto che perfino in seminario ci sono dei ragazzi che si tormentano per trovare la loro vocazione. Se gli avessero detto fin dalle elementari che la vocazione l'abbiamo tutti eguale: fare il bene là dove siamo, non sciuperebbero gli anni migliori della loro vita a pensare a se stessi » (7). Questo atteggiamento che io sento come la caratteristica più nuova di don Milani deriva da una concezione della cultura antitetica a quella dominante. Nella sua analisi della scuola ha trovato che questa nel caso migliore coltiva interessi privati. « Una sola compagna mi parve un po' elevata. Studiava per amore dello studio. Leggeva dei bei libri. Si chiudeva in camera ad ascoltare Bach. E' il frutto massimo cui può aspirare una scuola come la vostra. A me invece m'hanno insegnato che questa è la più brutta tentazione. Il sapere serve solo per darlo. *Dicesi maestro chi non ha nessun interesse culturale quando è solo* » (8). A questo punto io penso alla mia educazione umanistica e religiosa e trovo che i momenti di verità, di quella che a me pare verità, li realizzo quando sono solo. Cioè a ragionare e rifinire me stesso. « Il fine ultimo è dedicarsi al prossimo... Ma questo è soltanto il fine ultimo da ricordare ogni tanto. Quello immediato da ricordare minuto per minuto è d'intendere gli altri e farsi intendere » (9). Cultura come comprensione e comunicazione, come carità. Ecco perché don Milani non ha bisogno del vocabolo « cultura ».

La severa chiarezza con cui vive i problemi che incontra lo fanno di un altro paese e come *culturalmente indifeso*. La cultura infatti per lui deve servire all'incontro con l'altro, che in don Milani è sempre il povero, e la sua cultura invece gli rende difficile questo incontro (10). « La povertà dei poveri non si misura a pane, a casa, a caldo. Si misura sul grado di cultura e sulla funzione sociale » (p. 209). Si direbbe che don Milani sulla strada dell'incontro col povero abbia rinunciato al suo privilegio imbarazzante: abbia attuato l'autentica *povertà culturale*. « Il rimedio è semplicissimo perché il ragionamento che abbiamo fatto fila. Basta dunque prendere a petto questi uomini e dir loro queste cose » (p. 122). Potrà sembrare che le *cose* siano più complesse di come le riducono il suo sguardo, la necessità della sua fede e la sua carità impietosa. E qualcuno potrà dimostrare che veramente don Milani *questo* non l'aveva capito. « Io per ora espongo il mio pensiero per quello che vale e lo giustifico solo raccontandone la storia » (p. 127): in formula l'atteggiamento fondamentale di esperienza e non di problematizzazione culturale, di vita del problema individuo. Ecco perché non fa teologia, se non quando si tratta dei misteri fondamentali, e solo come lui li ha vissuti. Perché non ha un'ideologia politica e non la cerca, perché non lo interessa il Concilio né i problemi della cultura e del mondo. Ma ecco anche perché le sue esperienze possono essere limitate ma mai sbagliate o incapaci di una loro storia.

Dunque l'atteggiamento « diverso » di don Milani, la sua spiritualità, si basa su un « diverso » concetto di cultura: cultura è l'incontro con gli altri, nasce da esso ed è al suo servizio. Non esiste in lui l'accezione che è il nostro forte: cioè il bagaglio, l'eredità, l'insieme dei discorsi. Cultura per lui è la storia delle sue esperienze umane. Insomma egli prima di andare a S. Donato non sapeva niente della scuola e di quello che poi è seguito. « Arrivai cappellano a S. Donato nel 1947. Sul principio feci come usa... Quasi contemporaneamente e *come per caso* mi era nata però anche la scuola serale » (p. 127). Ho sottolineato « come per caso »: se c'era una cosa necessaria, considerando a posteriori, in tutta la storia di don Milani era la scuola, questo « ottavo sacramento » della sua pastorale, cadendo il quale cadeva per lui la stessa possibilità di predicare. Per caso significa senza programma: dalla necessità delle cose.

Questo fatto della scuola, di cui non sapeva e che in breve diventa il centro della sua vita, ci rivela la struttura base dela sua « cultura », il suo modo di procedere: egli è mosso solo da *interessi centrali*, nel suo rigorosissimo sistema di azione e di pensiero *tutto è essenziale*. La sua ansia religiosa lo fa prete, le circostanze pastorali lo fanno maestro, la scuola lo fa politico. Ma Cristo la scuola la società non sono tre momenti della sua azione: sono come tre centri sovrapposti. Perciò il suo libro è insieme una rivoluzione pastorale didattica e sociale. Alla base di tutto don Milani c'è questa riduzione a uno di interessi fini argomenti.

Colpisce già alla prima lettura la connessione senza passaggi discorsivi di problemi scolastici, pastorali, socio-politici e religiosi. Un esempio potrebbero essere le pagine sulle spese inutili che accompagnano i matrimoni dei poveri. Don Milani vi scorge « l'impronta dell'educazione borghese che s'è infiltrata anche dove meno avrebbe dovuto ». Vuole per le sue operaie un matrimonio « dove in onore non sia che il Sacramento e l'avvenire di Sposa e di Mamma ». Non vuol proibire le loro meschine soddisfazioni: « Ma è che così come sono oggi non le voglio ». « Non si può proibire a quelle poverine di spender male i soldi che han guadagnato. Ma si può far scuola alle poverine e ai poverini. Far scuola di idee più sane ». A ogni pagina ritorna intera, inscindibile la struttura del mondo di don Milani. Un'educazione sociale abnorme impedisce la comprensione del matrimonio come sacramento: la scuola dando al povero il senso della sua dignità non solo renderà possibile il matrimonio cristiano ma farà il povero capace di cambiare la storia. Infatti quella pagina finisce così: « Il mondo ingiusto lo hanno da raddrizzare i poveri e lo raddrizzeranno solo quando lo avranno giudicato e condannato con mente aperta e sveglia come la può avere solo un povero che è stato a scuola » (p. 105).

Ma più conta verificare questa connessione in uno di religione scuola politica nel momento appunto della scuola. La sua scuola nasce per esigenze pastorali e politiche insieme. Perché lui possa essere inteso quando parla di Cristo, e perché il povero possa difendere la sua dignità di cristiano e cambiare il mondo. « Con la scuola non li potrò far cristiani, ma li potrò far uomini; a uomini potrò spiegare la dottrina... » (p. 200). « Per difendersi gli operai da tutti, anche dai preti, ci vuole istruzione » (p. 269). Ecco allora che la scuola è *scuola di lingua* innanzitutto: « lasciatemi dunque il tempo di far le cose per benino, rifacendomi cioè dalla grammatica italiana », « quel minimo di padronanza del linguaggio che dovrebbe distinguere l'uomo dalla bestia» (p. 88). Dopo la lingua dalla scuola cresceranno, come dal loro terreno naturale, la *formazione civile* e quella *religiosa*. « Crescergli il senso della propria superiorità », mettergli in cuore l'orrore di tutto ciò che è borghese » (p. 105). « Vi riempirò di nuovo la chiesa. Ma questa volta d'uomini ardenti, preparati e convinti » (p. 88).

Il centro di tutto don Milani: la sua *vocazione religiosa*, l'amore di Dio che lo muove trova un ostacolo nella *ingiustizia sociale*, che lo fa vibrare « di dolore e di fede ». Sente questa ingiustizia come « centro del momento storico che attraversiamo », e per lui non esiste altro. Il resto è « angustia dell'io », « stupidaggini che vanno di moda » (p. 241).

E non ha altri princìpi che questa riduzione a uno dei motivi della sua azione. Non vuole l'Azione Cattolica (p. 69), non vuole il pallone nella parrocchia (p. 132), non per princìpi educativi o di libertà religiosa o di avanzata pastorale: ma perché procurano divisioni e allargano il fossato che divide il popolo in due parti. La ragione essenziale supera d'un balzo tutte le problematiche teologico-pastorali: la carità è ciò che unisce, luogo dell'unione è ancora la scuola (11).

La grande difficoltà l'angoscia e il dissidio di tutti i pensatori e gli uomini d'azione nella Chiesa di oggi in don Milani non esistono. In ciò sembra un antico, un fondatore di un ordine per esempio. La fede e la passione hanno bruciato in lui ogni obiezione illusione surrogato o pseudo-problema. Di uno, due problemi vive totalmente: gli bastano perché uno è Cristo e l'altro il povero. Non gli si contrappongono perché si tratta di Cristo povero, o del povero da portare a Cristo.

Anche qui credo indispensabile segnare le distanze, per capire la sua diversità. Abbiamo detto che don Milani è centrato in un problema unico, che nel suo mondo c'è una semplificazione, una riduzione essenziale da far paura. E noi, dove è il nostro centro: questa interrogazione è alla base di ogni tentativo di inventariare se stessi, di cercare la propria spiritualità. Se siamo onesti noi non abbiamo centro. Pochissimi avranno il coraggio di indicare la fede. Avremmo subito l'obiezione che sorge da una anima profonda in noi quanto quella religione, che questa fede sia in fondo una forma di alienazione. Perché infatti conseguenza del nostro tipo di cultura, introversa, individualista e borghese, e che in essa tutti i contenuti si equivalgono, come i punti di una circonferenza sono equidistanti dal centro. Un centro che non attingiamo più facilmente. Potremmo dire — molti di noi lo dicono da anni — che è l'uomo che ci interessa. Non ci sono obiezioni teologiche: ma se quest'uomo non sono poi gli uomini che ci stanno attorno anche questa risposta è un alibi. Don Milani non ha mai detto l'uomo, ha sempre indicato i suoi ragazzi: « Il mio prossimo... non è né la Cina né l'Africa né il proletariato; il mio prossimo sono quelli che stanno accanto a me » (12). I più lucidi tra noi, i più coraggiosi hanno individuato il centro della nostra inquietudine, nell'atteggiamento del dubbio, della interrogazione (13). E siccome la spiritualità di un'epoca è sempre informata al clima culturale, basterà per capire il vicolo cieco della nostra spiritualità accennare al dramma della letteratura del Novecento. I nomi di questa letteratura sono incomunicabilità alienazione ermetismo. E la sua storia è un tendere continuamente disilluso a uno *sfogo normale*, a una *comunicazione completa*, a un discorso *lungo folto intero*, che attinga insieme a *pronunce quotidiane* e a *termini aperti* come « Amore », « Cristo » (14). Da questo cerchio non siamo ancora usciti, anzi la letteratura

NOTE

(1) L. BOUYER, *« les réactions que les objets de la croyance suscitent dans la conscience religieuse »*. Histoire de la spiritualité chrétienne, *I, Paris 1960.*

(2) « Cette attitude foncière, pratique ou existentielle, d'un homme qui est la suite et l'expression de sa conception religieuse de l'existence ». (H.U. von BALTHASAR); *« l'existence chrétienne pour autant qu'on désire en dégager les lignes d'orientation concrète »* (CH. DUQUOC); *« la structuration d'une personnalité adulte dans la foi selon la loi de son genie propre, da sa vocation ou de ses charismes d'une part, et, d'autre part, selon les lois de l'universel mistère chrétien »* (A.-M. BESNARD). *Questi tentativi di un concetto pregnante di spiritualità nel n. 9 di* Concilium, *1965, ed. francese, pp. 11, 7, 26.*

(3) Questa rivista ha dedicato a don Milani il quaderno n. 100, dicembre 1967, con il titolo: Lorenzo Milani, un prete.

(4) Mi riferisco soprattutto ai contributi di p. Balducci, Il carisma di don Milani, *e di d.z.* (DANILO ZOLO) *nell'*editoriale *del n. cit.*

(5) « Tutto il suo programma spirituale può essere riassunto così: tacere per ascoltare i poveri, per ascoltare Dio. Parlare solo quando nessuno parla per difendere i poveri, quando i poveri non sanno ancora parlare da soli », L. GRASSI, L'Avvenire d'Italia, *29 luglio 1967.*

(6) Cfr. Mt. 10, 19.

(7) Scuola di Barbiana, Lettera a una professoressa, *Firenze 1967, p. 112.*

(8) Ibidem, p. 110.

(9) Ibidem, p. 94.

(10) L. MILANI, Esperienze pastorali, *Firenze 1967,* La cultura del prete. *pp. 205-218. Da qui in avanti indicherò le citazioni di quest'opera con un rinvio alla pagina.*

(11) A p. 132 è spiegato come la scuola superi le divisioni (« ora i giovani vengono tutti da me e il fossato non esiste più »), e come da essa non sia necessario neanche allontanare qualche corruttore *(« perché la scuola è tutta zitta e raccolta qui sotto le mie mani », e lui può essere veramente « padre di tutti e semmai più padre dei corruttori che dei buoni »).*

(12) Lo disse un giorno a p. BALDUCCI: Calendario post-conciliare, Testimonianze, *96, giugno-luglio 1967, p. 429.*

(13) Cfr. come esempio di tale atteggiamento, valido anche come lettura dell'atteggiamento di tutta una generazione, Siamo ancora cristiani? *di* C. BO, *Firenze 1964.*

(14) Le parole sottolineate sono di C. BO, *prefazione a* Giorno dopo giorno *di Quasimodo, ora in S. Quasimodo,* Tutte le poesie, *Milano 1962, pp. 199-226.*

(15) Esp. past., *cit., p. 207: « non pensa né questo né altro. Non ci pensa. Pensa a se stesso ».*

(16) Cfr. De imitatione Christi, *III, 39.*

(17) Cfr. n. di Testimonianze *dedicato a don Milani, cit., p. 840.*

(18) Esp. past., *cit., p. 177: « finalmente si parla* del *lavoratore, ma non si parla ancora* al *lavoratore ».*

(19) L. PAVOLINI, Rinascita, *23 giugno 1967, n. 25, p. 21.*

(20) N. speciale di Testimonianze, *cit., p. 894.*

(21) Lettera a una professoressa, *cit., p. 90.*

tura degli anni '60 con lo sperimentalismo linguistico è un'estrema ribellione o una estrema rinuncia. Si può dire che il cancro della cultura moderna e ancora più della nostra spiritualità deriva che al centro, codice e misura di tutto, problema a se stesso, c'è il nostro io, con la passione per l'introspezione, l'ironia costante, e una multiforme coscienza. Da qui il moltiplicarsi dei problemi che sono tutti disposti radialmente, il narcisismo spirituale, le paure ecc. E don Milani invece, che non parla mai di sé, che accusa i seminaristi di passare i loro anni più belli a pensare a se stessi, come abbiamo citato più sopra, e che fa la stessa accusa allo studente di città (15): non avrebbe scritto se avesse dovuto parlare di sé.

Egli attua in maniera personalissima il principio dell'ascetica classica che pone condizione indispensabile alla pace libertà e sicurezza interiore la « abnegatio sui ipsius » (16).

Dunque don Milani non ha problemi quando è solo, la sua spiritualità come la sua cultura nasce dall'incontro con gli altri. E per questo io non trovo vero quello che dice p. Balducci, se ho inteso bene, e cioè: « Sono rari gli uomini come lui che entrano già bell'e costruiti nella loro missione: essi fanno misura a sé e da niente son misurati » (17). Che anzi don Milani costituzionalmente non preesiste, si direbbe, all'incontro in cui dà quando riceve.

Non è soltanto il parroco che conosce da vicino: « nel concreto di quelle cucine, sotto quegli occhi attenti », « conosco come è disposta la sua cucina: l'acquaio, il fornello » (pp. 166, 267). E neanche solo il maestro che ha fatto della scuola un « ininterrotto comunicare pensiero »: « Allora accade che nel

Spiritualità severa di don Milani

giro di tre ore e tre ore per sera e cento sere per anno, ci si trova ad avere tanto comunicato e ricevuto che non c'è più misteri né di qua né di là. Il prete che fa scuola popolare sa tutto quello che ha in cuore il suo popolo e il popolo cui il prete fa scuola sa tutto quel che ha in cuore il suo prete. Nudi e veri, l'uno dinanzi agli occhi dell'altro » (p. 238).

Qui c'è l'uomo che è cresciuto, si è formato insieme ad altri uomini: « Devo tutto quello che so ai giovani operai e contadini cui ho fatto scuola. Quello che loro credevano di stare imparando da me, sono io che l'ho imparato da loro. Io ho insegnato loro soltanto a esprimersi mentre loro mi hanno insegnato a vivere. Sono loro che mi hanno avviato a pensare le cose che sono scritte in questo libro » (p. 235). Nessuno può cogliere il senso della sua esperienza se non lo si prende nel contesto dei suoi ragazzi, se lo si riduce a « voce che grida nel deserto ». In don Milani la parola e lo scritto nascono per forza interna dall'azione e cooperazione sua e dei suoi. Non come decisione a scrivere e non come idea personale: ma come *voce sociale* e necessità di *testimonianza di un gruppo*. Insomma senza S. Donato e Barbiana don Milani non sarebbe esistito.

Mi sembra anzi tanto evidente questa storia interna all'esperienza di don Milani che si potrebbe indicare il cammino percorso da *Esperienze pastorali* a *Lettera a una professoressa*: un libro questo scritto dai poveri che hanno appreso a parlare e da uno che ha imparato un linguaggio vero, essenziale insegnando a loro. Si sente in *Esperienze* l'uomo che ha trovato il suo oggetto e in *Lettera* l'uomo che l'ha consumato. Nel primo libro egli sente che sta parlando *dei* poveri e non *ai* poveri, si può dire parafrasando una sua espressione (18). Poi don Milani parlerà tanto ai poveri da farli parlare loro e da unire e confondere la sua voce alla loro.

Era necessario insistere su questo perché il suo concetto di cultura vi trova una verifica decisiva, e perché in questo superamento di sé, borghese per nascita e cultura, in questa fusione con il linguaggio, la vita, i problemi dei poveri si attua il particolare senso dell'*abnegatio sui* richiamato più sopra. Rinnegare se stessi per incontrare l'altro, quando questi è il povero. Inoltre questo farsi contadino è da tener presente nella interpretazione del suo atteggiamento politico e culturale in genere, del suo essere fuori della cultura borghese, del suo dire *voi*: alla professoressa, ai cappellani militari, ai preti dei ricreatori, ai comunisti delle case del popolo. Allora si capisce l'errore di Luca Pavolini, quando sente nelle pagine di don Milani « l'eco di una impostazione elementare, contadina » (19); e si intuisce anche quanta ragione abbia Pietro Ingrao quando fa risalire la forza di scrittore di don Milani al fatto che egli rappresenta « non vicende passionali, ma scontri che riguardano forze collettive e moti profondi della società » (20).

Se questo vale come sintesi sulla sua cultura ci lusinghiamo di essere a buon punto nella ricerca della sua spiritualità.

Dopo aver colto le linee di forza del suo cristianesimo si dovrebbe procedere a una lettura minuta dei suoi atteggiamenti. Mi limito a dire che la nota più insistente risulterebbe quella della *severità*: con sé e con la propria missione di prete, con i poveri, e con gli altri cioè con il mondo borghese ecc. Severità che gli deriva dall'esempio di Cristo — « amare con la durezza del Signore » (21) —

(continua a pag. 16)

Una proposta pastorale a tutta la Chiesa

Può sembrare irragionevole parlare di « proposta pastorale a tutta la Chiesa », a proposito di don Milani.

Si dice il suo carisma fu personalissimo; che i suoi atteggiamenti furono assai discussi; che, oggi, la pastorale batte vie più nuove e più efficaci. E, così, ogni giorno corriamo il rischio di credere che la pastorale della Chiesa sia una specie di scienza del proselitismo, o di tecnica del governo equilibrista; quella capacità di non scontentare nessuno, e di servirsi di tutto, che le persone « importanti » hanno per natura e perfezionano per vocazione. Le « proposte pastorali » sembra che debbano essere necessariamente moderni manuali ricchi di « sociologia religiosa », di psicologia del profondo, di teologie funamboliche e di schemi operativi valutabili in megatoni. Per non parlare delle « iniziative pastorali » quelle aggiornate non meno di quelle tradizionali, fiduciose nella grandiosità dei mezzi, nella scientificità e nelle programmazioni, insediate nei grandi edifici muniti di infiniti cunicoli, comunicanti con tutte le centrali del potere. Le vie dell'umiltà, della povertà, della mitezza, quelle di Cristo e degli apostoli, vengono spesso giudicate irrealismi sterili e dannosi.

* * *

E' facile e frequente perdere la strada giusta, specie se aspra. E don Milani, con il suo vigore e la sua lucidità, ha richiamato la Chiesa, oggi, a considerare la pastorale per quel che è: servizio, servizio al gregge di Dio, servizio a tutte e cento le pecore, ma particolarmente a quella che è lontana. Un servizio che impegna ad essere guide, e non pedagoghi. Che si svolge nella Chiesa, nutrito di un amore forte, ma coraggioso; di un'obbedienza difficile, ma conservata; di una fedeltà rigorosa, ma ricca e inventiva.

La proposta pastorale di don Milani, maturata attraverso diverse esperienze non è, dunque, sulla linea degli atteggiamenti più diffusi: non quello che adora l'organizzazione e l'efficacia, ma neppure quello che si abbandona a rivendicazioni e polemiche corrosive.

Vengono evidenti molti contrasti: per esempio con la « pastorale dei flippers », o con quella dei microfoni, ugualmente disponibili a servire Iddio o Mammona.

* * *

La pastorale di don Milani: come servire Iddio nel suo popolo; ne vien fuori una linea essenziale e profonda. Non è prurito di novità e neppure, certo, arretramento di trincee di fronte alle vittorie del mondo. Una pastorale aggiornata che trova le sue radici negli atteggiamenti più essenziali del Vangelo, e nella tradizione più ricca della Chiesa.

Vengono spontanei molti paralleli: fra tutti quelli con Mazzolari e con Bevilacqua. Paralleli di stile e d'insegnamento.

La loro umanità piena e forte, docile allo Spirito di Dio; ma di docilità attiva, quella che non avvilisce la creatura per esaltare il Creatore.

Il loro sfuggire agli applausi della folla; quella che acclama re Colui che moltiplica i pani. Occorre sapersi ritirare sul monte; l'idolatria è un rischio permanente.

La capacità di alzare la voce e la mano contro i mercanti del tempio, quelli di dentro e quelli di fuori. Anche per il Regno dei Cieli vale la regola della città terrena: è con la forza che lo si rapisce. Di qui la volontà di essere liberi e intensi, invece che di menar vanto della propria fiacchezza.

Donatori gioiosi, quelli che Iddio predilige, anche nelle prove più difficile; hanno saputo essere sempre in viaggio; hanno cercato d'insegnarci che tutti i porti diversi dall'Approdo, tutte le cittadelle che non siano la Gerusalemme Celeste sono delle tentazioni pericolose; e per tanti uomini di Chiesa un vizio tradizionale.

* * *

Servire Iddio nel suo popolo; da pastori, naturalmente, non da mercenari.

Che ne sarà del gregge se anche i pastori fuggono? Forse che il Signore non farà l'inventario delle pecore, distinguendo anche fra pecore grasse e pecore magre per giudicarne i pastori?

E, allora, la scelta, l'accettazione senza riserve degli ultimi, dei poveri, dei dimenticati: la campagna di Bozzolo, la periferia proletaria di Brescia, le case in abbandono di Barbiana.

Non è solo una scelta personale di povertà; non è solo una spiritualità, né solo la coscienza di un problema sociale; è una scelta pastorale, una lezione grande e chiara.

* * *

Essere segno di contraddizione; molti accusano la severità di questa « pastorale ».

Si parla di classismo, di giudizi impietosi. Forse.

Ma non si può essere guide senza insegnare; i compromessi e le reticenze sono del diavolo. E don Milani non ha insegnato a giudicare, a condannare; al contrario, si è fatto giudicare, e magari condannare. Il servo non è da più del padrone; una pastorale che sia vera testimonianza non può andare esente dai rischi che ha corso anche il Cristo.

* * *

Se l'aggiornamento è camuffarsi, rincorrere il mondo, essere spregiudicati per superficialità certo don Milani non ci ha proposto una pastorale aggiornata. Dovremmo ricordarcelo anche noi, per restare cristiani non diluiti del tutto: i segni dei tempi non sono gli avvenimenti alla moda, bensì quei fatti in cui siamo impegnati a scoprire le indicazioni di Dio.

Scoprirli, capirli non vuol dire affidarsi ai mezzi umani. I segni dei tempi, al contrario, chiedono una crescita della fede, un supplemento di scommessa sul mistero cristiano.

Se l'inurbamento è un segno dei tempi esso, forse, chiede al prete di restare nei paesini mezzo deserti, per dimostrare che il pastore cammina con le pecore azzoppate, in ritardo.

* * *

E l'efficienza? Quale efficienza?

Chi vuol salvare la sua vita la perde, e chi la perde la troverà. Barbiana ha ricambiato don Milani: gli ha dato un amore, un intelligenza, una voce da essere ascoltato dovunque, soprattutto dove era più difficile.

In mezzo alle inquietudini universitarie la voce di don Milani, stimolante e critica, è presente più di ogni altra; lo è nelle fabbriche, nei libri più vivi; lo è in tutta la Chiesa. Eppure era restato Priore a Barbiana: non aveva fatto il cappellano nella università, né il Cardinale. Se il pastore è in coda al gregge, la sua voce arriva dappertutto; ci pensano il giorno e la notte a diffonderne il messaggio.

* * *

C'è tutta una logica che comincia: « Se il grano non muore... ».

Angelo Bertani

L'obiezione di coscienza nel pensiero e nella spiritualità di don Milani

La prima domanda che viene naturale porsi di fronte all'atteggiamento di don Milani ed alla sua netta presa di posizione nei confronti dei cappellani militari ed a favore degli obiettori di coscienza, consiste nel chiedersi come mai un uomo che aveva scelto una piccola porzione del mondo per realizzare la sua vita e che aveva sempre affrontato i problemi attraverso l'angolo visuale della sua comunità, abbia sentito la necessità di intervenire su un problema che apparentemente sembra tanto lontano dai contadini di Barbiana.

In realtà l'obiezione di coscienza per don Milani, più che un punto di discussione accademica, più che un problema da discutere e risolvere, è in termini più ampi, il modo stesso di realizzare la sua vita.

Non nuoce ricordare che, nipote di un archeologo famoso, figlio di un professore universitario, studioso di architettura, egli ha scelto con una violenta conversione totale, di diventare prete; ma soprattutto ha scelto, da ricco che era, la parte dei poveri, diventando povero, rompendo con il mondo raffinato che aveva conosciuto. Figlio di intellettuali, ed intellettuale egli stesso, ha deciso una rottura definitiva con ogni forma di cultura che non possa essere compresa e vissuta dai poveri. Arriverà a guardare con diffidenza chi ha una cultura superiore alla terza media.

Egli ha realizzato una totale obiezione di vita nei confronti delle strutture essenziali del mondo, scegliendo la vita di Cristo povero, affamato, braccato da chi ha ricchezza, intelligenza, potere. Ma Cristo ha una grande forza, più grande della ricchezza, del potere, dell'autorità: una forza che gli permette di distruggere il tempio e di riedificalo in tre giorni. Una forza infinitamente più grande delle strutture temporali della Chiesa e della società, che può risiedere nell'animo degli uomini, nella misura in cui essi sanno amarsi e vivere della vita di Cristo.

L'organizzazione gerarchica della Chiesa, con tutti i suoi problemi di obbedienza, di opportunità, di diffusione, di affermazione temporale; l'organizzazione della società umana con i suoi problemi di potenza, di affermazione politica, diventano per don Milani, allorché costituiscono un limite alla realizzazione del Cristianesimo, un tempio da distruggere. Il discorso, ovvio sul piano teorico, per don Milani è estremamente concreto ed importa delle scelte di vita precise. Il Cristo è il montanaro di Barbiana e chiunque è contro di lui va combattuto. In questi termini ed in questa misura don Milani è un uomo di parte. Egli dice: « Bisogna avere le idee chiare in fatto di problemi sociali e politici. Non bisogna essere interclassisti, ma schierati. Bisogna ardere dall'ansia di elevare il povero ad un livello superiore. Non dico a livello pari a quello dell'attuale classe dirigente. Ma superiore: più da uomo, più spirituale, più cristiano, più tutto ».

Ma chi è contro il contadino di Barbiana? Lo è l'organizzazione gerarchico-autoritaria della Chiesa quando costringe il Vescovo nel suo castello di rispetto, di ossequio umano, di riverenza, che gli impedisce di conoscere il contadino di Barbiana, di vivere la sua vita, di battersi per i suoi problemi (vedi lettera a Nicola Pistelli).

Lo è la scuola nella misura in cui lo lascia in una posizione di sudditanza nei confronti di chi è nato ricco, figlio di intellettuali, « Pierino », e lo boccia per ricordargli sempre che è un « Gianni » lasciando sul piano della pura teoria la scuola uguale per tutti, sancita dalla Costituzione.

Lo è il Baffi, l'industriale che sta sempre a galla e può frodare liberamente Mauro perché la società glielo permette. Anzi il parroco dovrà pregare Baffi di assumere Mauro e sopportare tutte le iniquità del Baffi: « io devo fare questo bene. Il bene di mettere Mauro sotto i piedi del Baffi. Perché il Baffi possa ben calpestare la sua dignità di Cristiano ».

Lo sono infine i cappellani militari allorché insegnano ai montanari di Barbiana ad obbedire e solo ad obbedire. Sancendo il principio di una obbedienza istituzionale, di un rispetto al grado, all'autorità, all'ufficiale, che scardina ogni altra obbedienza, ogni rispetto per la voce della coscienza, animata dallo Spirito Santo. Nei confronti dei suoi oppressori, il contadino di Barbiana è un Cristo in croce, che sopporta i colpi che gli vengono inflitti, ma che sa di essere più forte e si eleva a giudice, proclamando in modo fermo e sicuro il diritto al rispetto della propria dignità di uomo, la sudditanza a lui della società in cui vive e chiede di essere una forza viva, capace di trasformare il mondo per ordinarlo in modo diverso in una misura in cui esso sia l'anticipazione del Regno dei Cieli.

L'obbedienza non è certo la strada attraverso la quale il contadino, il povero, il montanaro, può realizzare pienamente il suo diritto di essere uomo. L'obbedienza è piuttosto un comodo riparo per i vili ed è una forza, per i ricchi, di oppressione e di conservazione dei privilegi. L'obbedienza per don Milani è sempre da una parte, dalla parte dei poveri, e tende a renderli strumenti estranei al mondo in cui vivono: camerieri alla mensa degli ufficiali, cavie umane in una guerra che non conoscono. Per don Milani: « E' necessario avere il coraggio di dire ai giovani che essi sono tutti sovrani, per cui l'obbedienza non è ormai più una virtù, ma la più subdola delle tentazioni; che non credano di potersene fare scudo nè davanti agli uomini, nè davanti a Dio, che bisogna che si sentano ognuno l'unico responsabile di tutto ».

Ed è appunto attraverso un richiamo alla loro responsabilità che i poveri possono evitare di trasferire ad altri i propri problemi ed assumere la loro posizione di forza nella società senza sudditanze nè politiche, nè istituzionali. I cappellani militari dicono che la « cosiddetta obiezione di coscienza » estranea al comandamento cristiano dell'amore, è espressione di viltà. E' un attacco chiaro e non equivoco contro ogni forma di rispetto della voce della coscienza animata dallo Spirito, che per don Milani costituisce la vera autentica forza dei poveri, capace di rinnovare il mondo e di dare un senso alla vita di ogni uomo.

Don Milani non poteva tacere: aveva insegnato ai suoi ragazzi che « dovranno tenere in tale onore le leggi quando sono giuste (cioè quando sono la forza del debole). Quando invece vedranno che non sono giuste (cioè quando sanzionano il sopruso del forte) essi dovranno battersi perché siano cambiate ». I cappellani militari invece proponevano il rispetto incondizionato della legge in ogni caso, non riconoscendo neanche il minimo rispetto umano a chi si batte perché sia cambiata una legge che ritiene ingiusta e paga coscientemente di persona, con il carcere. Per i cappellani militari sono « vili » coloro che hanno agito con responsabilità, obbedendo ad un impulso della loro coscienza, e vanno rispettati ed osannati coloro che hanno il solo merito di aver osservato la forma della legge senza porsi affatto il problema se essa sia utile o dannosa per l'uomo. Per don Milani è esattamente il contrario.

Egli interviene non già per difendere le ragioni di questo o quello obiettore o per obiettare egli stesso, ma per difendere il diritto dei suoi ragazzi di essere uomini vivi nella Chiesa e nello Stato, e non soltanto *sudditi fedeli*.

Certo nella spiritualità di don Milani non c'è spazio per la guerra e per tutto ciò che essa rappresenta. Ma la guerra viene da lui considerata più che una forza di distruzione del genere umano, un terribile strumento di oppressione dei poveri. Essa sfugge all'intelligenza del contadino di Barbiana, è determinata da chi dirige la società, tende a realizzare interessi che servono solo a rendere più forte il potere dei ricchi sui poveri. Nella lettera ai giudici, don Milani cerca affannosamente una guerra giusta fra le guerre italiane, ma non la trova. In realtà nel suo modo semplice di ragionare non c'è spazio per la distinzione fra guerra giusta ed ingiusta. Tutte le guerre sono servite ad una classe dirigente, per opprimere i contadini di Barbiana, nessuna guerra è servita per la loro Patria, la Patria dei diseredati. Dice don Milani ai cappellani militari « se voi avete il diritto di dividere il mondo in Italiani e Stranieri, allora vi dirò che nel vostro senso io non ho Patria e reclamo il diritto di dividere il mondo in diseredati e oppressi da un lato e oppressori dall'altro. Gli uni sono la mia Patria, gli altri i miei stranieri. E se voi avete il diritto, senza essere richiamati dalla Curia, di insegnare che italiani e stranieri possono lecitamente, anzi eroicamente, squartarsi a vicenda, allora io reclamo il diritto di dire che anche i poveri possono e debbono combattere i ricchi. E, almeno nella scelta dei mezzi, sono migliore di voi: le armi che voi approvate sono orribili macchine per uccidere, mutilare, distruggere, far orfani e vedove. Le uniche armi che approvo io, sono nobili e incruente: lo sciopero ed il voto.

Questa grande patria dei diseredati e degli oppressi, non ha confini da difendere, ma ciò nonostante ha una grande battaglia da condurre. Egli crede che la guerra sia assurda, inutile ed opprimente. Ma don Milani non è un uomo pacifico. Egli sa che accettare la Parola di Cristo significa differenziarsi da chi non l'accetta, accettare la patria della povera gente, significa iniziare una lotta che, proprio perché non ha confini da difendere, ha tutto da conquistare. Le sue armi, come dicevamo prima, sono lo sciopero ed il voto. Ma vi è un'altra arma che, se anche egli non indica espressamente, è quella in cui più crede, è l'esempio personale, il pagare di persona, il testimoniare con il proprio sacrificio coscientemente accettato, contro l'oppressione dei poveri, la lotta fatta di carcere e di sofferenza. Egli è un intellettuale che ha aquistato il modo di ragionare dei poveri, che come i suoi montanari, non s'incanta di fronte ai discorsi difficili. Le discussioni, le tavole rotonde, i dibattiti, sa benissimo che in genere servono soltanto a dichiarare che tutto deve cambiare, perché tutto resti come prima. La gente deve acquistare la forza di liberare la propria coscienza, di abbandonare il conformismo, che le impedisce la propria completa attuazione. Un filosofo, oggi molto di moda, Herbert Marcuse, dice in un suo scritto: « per la liberazione della coscienza ... occorre qualcosa di più della discussione. Al livello che abbiamo raggiunto occorre inevitabilmente, la dimostrazione, nel senso letterale della parola, cioè la capacità di mostrare come in questo movimento operi l'uomo nella sua integrità e si annunci la sua volontà di vivere nella pace ».

Per don Milani la dimostrazione non è necessariamente una rottura violenta del sistema, ma comporta una indiscutibile affermazione dell'uomo con tutta la sua realtà spirituale, di fronte al sistema ed alle sue strutture. La dimostrazione è la lezione di vita che egli si sente impegnato a dare con ogni suo atteggiamento, e che dà ai suoi ragazzi rispondendo in modo chiaro e non equivoco ai cappellani militari. E' chiaro che, chi come i cappellani militari predica l'obbedienza senza alcun confronto con la coscienza ed il conformismo più assoluto, in pratica realizza un quietismo che spinge l'uomo sempre più alla sua negazione come forza capace di rinnovare e trasformare il mondo. Gli obiettori di coscienza per don Milani, meritano questo rispetto, quello di non essere dei pacifici, di aver scelto la strada più difficile, quella della « dimostrazione » per testimoniare l'ingiustizia di una legislazione che non prevede, o meglio non prevedeva, in alcun modo l'obiezione di coscienza.

Egli dice: « Chi paga di persona testimonia che vuole la legge migliore, cioè che ama la legge più degli altri. Non capisco come qualcuno possa confonderlo con l'anarchico. Preghiamo Iddio che ci mandi molti giovani capaci di tanto ». Ma egli sa anche che non può essere chiesto a tutti di pagare di persona. Per lui gli obiettori di coscienza sono dei precursori di un'epoca in cui la loro posizione potrà essere con ogni probabilità, diversamente considerata attraverso una opportuna regolamentazione. Così non incita i suoi ragazzi a diventare obiettori di coscienza. Per i montanari di Barbiana è ben poca cosa l'obiezione di coscienza nei confronti del servizio militare. Essi devono acquistare piena coscienza dei propri diritti e dei propri problemi, per una lotta più grande, per una obiezione totale di vita. Ma nello stesso tempo non possono dimenticare di essere dei poveri montanari e di non potersi permettere di andare in carcere.

Franco Providenti

Relazione svolta alla Tavola rotonda su Don Milani il 1° giugno 1968 a Messina.

Titoli delle relazioni:

Prof. Filippo Bartolone: *Verità e personalità nella scuola di Barbiana.*

Dott. F. Providenti: *L'obiezione di coscienza nel pensiero e nella spiritualità di don Milani.*

Avv. M. Samarelli: *Don Milani nella nostra Società.*

P. Stenantino: *Don Milani fedele alla Chiesa.*

Una lettera di don Milani

Ci sembra interessante inserire nella documentazione questa lettera di don Milani, la cui pubblicazione ci è stata concessa gentilmente da « L'Espresso ».

Caro Nicola,

l'opinione pubblica attribuisce ai cattolici di destra lo strano privilegio d'apparire quelli che viaggiano sul sicuro saldamente agganciati alla roccia della Chiesa. Voi invece quelli dalla zona pericolosa sull'orlo del precipizio.

Le cose non sono così semplici. La via che conduce alla verità è stretta ed ha da ambo i lati precipizi. Esistono eresie di sinistra e eresie di destra. Il fatto che qualche importante cardinale penda verso le eresie di destra non dà ad esse patente d'ortodossia. Siamo nella Chiesa apposta per sentirci serrare dalle sue rotaie che ci impediscono di deviare tanto in fuori che in dentro. Queste rotaie non son costituite dalle interviste del cardinale Ruffini sul giornale della Fiat. Sono invece nel catechismo diocesano e per portarsele a casa bastano 75 lire. Dopo di che sai con precisione cosa puoi dire e cosa no. Tutto quel che non è proibito è permesso e credimi che non è poco. Del resto se ti restasse ancora qualche scrupolo hai nella Chiesa un altro motivo di serenità ed è che essa è viva ed è lì apposta per richiamarti coi suoi decreti ogni volta che ce ne fosse bisogno (ho detto coi suoi decreti, non con gli articoli dei cardinali giornalisti). Se questa tranquillità la Chiesa non ci potesse dare non meriterebbe davvero star con lei. Si potrebbe andare a brancolare nel buio della libertà come i lontani.

Così stando le cose io non mi spiego come voi cattolici di sinistra siate ancora tanto timidi di fronte ai cardinali. Forse è che mancate di quadratura teologica.

Per esempio: quegli altri si permettono di guardarvi dall'alto in basso perché usate la critica. Arma che essi dicono profana e indegna di cattolici. Eppure se provi a dire in confessione: « Padre, ho dissentito dall'articolo del cardinale Ottaviani » il confessore ti ride in faccia divertito come riderebbe in faccia a un bambino che non conosce la sua dottrina: « E dove leggi che tu debba accettare per buone le opinioni di ogni singolo porporato? Dove non c'è legge non ci può essere violazione di legge neppur veniale! ».

Del resto in questo campo i vostri accusatori non guardano tanto per il sottile. Si scagliavano contro il cardinale di Firenze perché si era schierato con i licenziati della Galileo. E li incoraggiava perfino un altro cardinale con una frase che restò famosa tanto era volgare e qualunquista (cardinale Ottaviani: « comunistelli di sacrestia »). Esigete dunque almeno un trattamento di parità. Siete figlioli devoti della Chiesa voi e loro per quanto dissenzienti loro da un cardinale voi da un altro.

Siete figlioli devoti della Chiesa perché l'infallibilità non è uscita dai precisi termini del Concilio Vaticano, quelli stessi che impara il mio Pierino sulla Dottrina diocesana classe V capitolo X domandina 17. L'infallibilità dunque per ora non copre del suo manto tutti e singoli i 75 cardinali, i 281 vescovi d'Italia, i 5 padri del consiglio di redazione di « Civiltà Cattolica », ecc.

Via, prendiamola in scherzo, se no ci si amareggia inutilmente. L'austerità del dogma in cui crediamo e per il quale siamo pronti, se Dio ci dà Grazia, anche al martirio, la vorrebbero stirare tutto quel che fa comodo a loro e poi buttarcela in faccia col sospetto di eretici.

La dottrina dice che il papa è infallibile. Eretico è chi lo nega ed eretico chi estende ad altri questo atributo. Non vedo poi argomento per attribuire maggior dignità all'eresia per eccesso che a quella per difetto.

Cattolico è dunque chi si ricorda che i cardinali e i vescovi son creature fallibili. Eretico chi mostra per loro un rispetto che travalica i confini del nostro credo. Caso mai, se proprio una distinzione si volesse fare, ci sarebbe solo da dire che tra due tendenze egualmente ereticali, l'eresia per eccesso ha l'aggravante d'essere ostacolo al ritorno dei lontani.

Si può avvicinarsi alla Chiesa se essa con rigore dogmatico chiede al neofita solo ciò che ha il diritto di chiedergli. Non a una Chiesa in cui si debba sottostare giorno per giorno alle opinioni personali e agli umori di ogni cardinale.

Ma infine che cos'è un vescovo?

Noi la Chiesa non la lasceremo perché non possiamo vivere senza i suoi sacramenti e senza il suo insegnamento. Accetteremo da lei ogni umiliazione, anche, se sarà necessario, di inginocchiarci davanti a Gedda-caudillo di Italia, ma ce lo dovrà dire il papa con atto solenne che ci impegni nel dogma. Non il giornale della Fiat. E fino a quel giorno vivremo nella gioia della nostra libertà di cristiani. Criticheremo vescovi e cardinali serenamente visto che nelle leggi della Chiesa non c'è scritto che non lo si possa fare. Il peggio che ci potrà succedere sarà d'essere combattuti da fratelli piccini con armi piccine, di quelle che tagliano la carriera. Ma son armi che non taglian la Grazia nè la Comunione con la Chiesa. Il resto tenteremo di non contarlo.

E ora facciamo un altro passo innanzi: *abbiamo mostrato che la critica ai cardinali e ai vescovi è lecita, diciamo ora addirittura che è doverosa:* un preciso *dovere di pietà filiale.* E un nobile dovere anche, proprio perché adempirlo costa caro.

Criticheremo i nostri vescovi perché vogliamo loro bene. Vogliamo « il loro bene » e cioè che diventino migliori, più informati, più seri, più umili. Nessun vescovo può vantarsi di non aver nulla da imparare. Ne ha bisogno come tutti noi. Forse più di tutti noi per la responsabilità maggiore che porta e per l'isolamento in cui la carica stessa lo costringe.

E non è superbia voler insegnare al vescovo, perché cercheremo ognuno di parlargli di quelle cose di cui noi abbiamo esperienza diretta e lui nessuna. L'ultimo parroco di montagna conosce il proprio popolo, il vescovo quel popolo non lo conosce. L'ultimo garzone di pecoraio può dar notizie sulla condizione operaia da far rabbrividire dieci vescovi, non uno. L'ultimo converso della Certosa può aver più rapporto con Dio che non il vescovo indaffaratissimo. E il vescovo, a sua volta, ha un campo in cui può trattarci tutti come scolaretti. Ed è il sacramento che porta e quelli che può dare. In questo campo non possiamo presentarci a lui che in ginocchio. In tutti gli altri ci presenteremo in piedi. Talvolta anche seduti e su cattedre più alte della sua. Quelle in cui Dio ha posto noi e non lui. L'ultimo di noi ne ha almeno una di queste cattedre col vescovo davanti a lui come uno scolaretto.

Qualche volta, credimi, c'è bisogno urgente di trattarlo così! Non è forse come un bambino un cardinale che ci propone a esempio edificante un regime come quello spagnolo? Non c'è neanche da arrabbiarsi con lui. Diciamogli piuttosto bonariamente che non esca dal suo campo specifico, che non pretenda di insegnarci cose su cui non ha nessuna competenza. Non l'ha di fatto e non l'ha di diritto. E riparli quando avrà studiato meglio la storia, visto più cose, meditato più a fondo, quando Dio stesso gliene avrà dato Grazia di Stato. Oppure non ne parli mai. Non è da lui che vogliamo sapere quale sia il tenore di vita degli operai spagnoli. Sono notizie che chiederemo ai tecnici. Di lui in questo campo non abbiamo stima. Lo abbiamo anzi sperimentato uomo poco informato e poco serio.

50 centrimetri di rispettabilità

Leggiamo ora un altro episodio. L'ho trovato su una rivista seria, è circostanziato e firmato, non ho dunque motivo di ritenere che sia inventato: « In uno scompartimento di prima classe del direttissimo Roma-Ancona in partenza da Roma alle 15,37 del 3 ottobre 1958, sedevano un vescovo e due altri religiosi al suo seguito. Il posto accanto al vescovo era occupato da una cartella. Un viaggiatore rimasto in pieri per ben due volte ha chiesto garbatamente se il posto era occupato e i religiosi hanno risposto di sì. Non era vero. Era una occupazione abusiva retta col solo scopo di lasciare il vescovo più comodo. Il controllore avrebbe voluto verbalizzare, ma il viaggiatore rimasto in piedi, pro bona pace, ha pregato di lasciar correre e la cosa è finita così » (il « Ponte » 1958). Ti pare inverosimile? A me no. Siamo di nuovo davanti a un ragazzo. L'altro pretendeva d'insegnare cose che ancora non conosce. Questo ruba tremilaquattrocentocinquanta lire, rimedia con una bugia e con tutto questo non si accorge di aver peccato. Egli anzi, con un alone di 50 centimetri di rispettabilità a destra e a manca del suo sedere è convinto di aver reso omaggio al carattere sacro della sua persona. Ha vissuto mezzo secolo di storia ed è già giunto a votare DC, ma non sa ancora che democrazia è uguaglianza di diritti. E' nato cento anni dopo la rivoluzione francese e non si è ancora accorto che quel germe è fiorito, che ha nutrito le nostre ex pecorelle, le ha rese non più pecorelle soltanto ma cittadini.

Eppure questa lezione della storia che egli non ha preso è lezione di Dio perché è Dio che disegna la storia per nostro ravvedimento e affinamento. E l'hanno inteso perfino tanti laici cattolici, quelli per esempio che sono stati tredici anni al potere in Italia e non si sono sognati di includere sul regolamento ferroviario privilegi per i vescovi. Non l'hanno fatto perché erano ormai abituati ad un sentimento più alto e più interiore della dignità vescovile. Qualcosa che è tanto più alta quanto più è vicina, tanto più piccina quando pretende un piedistallo che la storia ormai le ha negato. E quello di Bologna che mette a lutto per un mese tutte le chiese della diocesi per un fatto come quello di Prato! E quello stesso di Prato che confronta se stesso con i martiri cinesi! Non sono forse tutti uomini che hanno perso il senso delle proporzioni? E a chi mai può succedere questa disgrazia immensa se non a chi non ha più accanto la mamma che sappia, quando è l'ora, dargli uno scapaccione, oppure a chi non ha intorno dei figlioli coraggiosi che sappiano raccontargli in faccia ciò che dice di lui la gente?

Non basta un piedistallo

Fermiamoci dunque un poco a fare un esame di coscienza. Potevano quegli infelici sapere qualcosa sul mondo che li circonda e su se stessi? C'è qualcuno che li corregge? Abbiamo mai provato a parlar loro francamente così come si parlerebbe al nostro figliolo colto in fallo? No, via, bisogna confessarlo, nessuno di noi si è curato di educare il suo vescovo e se tanti vescovi vengon su come li vediamo, sicuri di sè, saputelli, superbi, ignoranti, enfants gatés, come potremmo voler male a uno di loro, noi che non abbiamo fatto nulla per tender loro una mano e riportarlo al mondo d'oggi e alla umiltà cristiana e alla giusta gerarchia dei valori? E quel loro essere così non è per la Chiesa un male molto più grande di quanto non lo potrà essere quel po' di turbamento che in qualche animo debole faranno certe critiche? E meglio conservare il piedistallo alto nell'illusione di coprire un po' alla meglio la vuotezza dei vescovi o è meglio buttar giù il piedistallo e ottenere, per mezzo di un po' di critica, vescovi capaci di non dire sciocchezze e, in più, splendenti di quella carità che è virtù cristiana e quindi in nessun modo disdicevole in un vescovo?

La vita di un vescovo! Io ne so poco, ma me la posso immaginare perché conosco qualche sacerdote importante, qualche militare e qualche grosso primario d'ospedale. Parallelo al crescendo d'importanza un crescendo d'isolamento. In presenza di lui i giudizi andavan diventando ogni giorno più prudenti e più chiusi. Per esempio chi pensava che il papa facesse a mezzo con la Confindustria, lo diceva con scherno impertinente al povero seminarista indifeso. Lo diceva in forma già più attenuata e indiretta al giovane cappellano. Lo diceva solo da lontano al parroco di campagna, padre ancora abbordabile, ma già autorevole personaggio. Non lo diceva per nulla a monsignor parroco di città, amico di un mucchio di persone influenti e molto più potente egli stesso che non il collocatore comunale. Non lo dirà mai al suo vescovo che viene in visita una volta ogni cinque anni e che si può vedere solo dopo molta anticamera in una sala imponente. Imponente lui stesso per età, per carica, per grazia. E allora quando quel vescovo passando per le strade vede sui muri scritte irrispettose per il papa (ma le vede?), non ha elementi per giudicare se siano opera di mestatori estranei o se siano invece intima convinzione di tanti e che hanno avuto esca in errori nostri di cui bisogna correggerci.

Il vescovo che organizza una manifestazione mariana con elicotteri, non ha modo di valutare se questa forma di devozione sdegna o commuove.

Va in visita e non incontra che cattolici o comunisti travestiti da cattolici. Gente comunque che non lo critica, che non si permette di insegnargli nulla. Lo dico senza malanimo, siamo tutti eguali. Anch'io faccio così nove volte su dieci. Non vien voglia di dire al vescovo ciò che si pensa. E' più comodo trattarlo coi soliti dorati guanti di menzogna che danno modo a lui e a noi di vivere senza seccature. Ed egli intanto cresce e matura e invecchia senza crescere né maturare né invecchiare. Passa per il mondo senza toccarlo. Non abbastanza basso per insozzarsi la veste e imparare qualcosa. Fa errori puerili, s'intende di tutto, giudica la storia, la politica, l'economia, le vertenze sindacali, il popolo con la beata incoscienza di un infante, con l'innocente pretenziosità del generale di armata o del contadino di montagna. E' appunto come il generale di armata o come il contadino di montagna, un uomo cui nessuno fa scuola. Un infelice. E tanto più è un infelice per il fatto che nel frattempo perfino i laici cattolici hanno aperto un po' gli occhi.

E come è tragico e ingiusto che il pastore sia rimasto indietro alle pecore! E come potremo non reagire a questo fatto assurdo? Il rispetto? Tacere non è rispetto. E' dare una spallucciata dopo aver visto degli infelici che non sanno vivere, gente in mare che non sa nuotare. Disinteressarsi del prossimo è egoismo. Disinteressarsi dell'educazione di fratelli che hanno in mano tanta parte del bene della Chiesa è disinteressarsi della Chiesa! Meglio essere irrispettosi che indifferenti davanti a un fatto così serio.

Dunque quel viaggiatore ha fatto bene a provocare l'incidente e a pubblicarlo. E bisognerebbe ringraziarlo o meglio passargli innanzi e esser capaci noi dell'esame della nostra coscienza più di lui che ce l'esamina malevolmente. E come vorrei saper dare a questo mio articolo un accento così accorato che nessun malintenzionato potesse dire di me che calco le orme dei nemici della Chiesa!

Lo Spirito Santo l'assiste, non l'informa

E come vorrei far capire che la stessa notiziola identica, scritta con le identiche parole, quand'è sul « Ponte » è cattiveria distruttrice, quand'è in bocca nostra è amore appassionato per una Chiesa in cui viviamo, da cui non ci siamo mai staccati neanche in prove durissime, una Chiesa che vogliamo migliore e non distrutta. E quale mai interesse se non di Paradiso, ci può far star con lei dopo le figure che ci ha fatto fare? E come dunque si può sospettare i nostri atti?

Ma torniamo all'educazione dei vescovi. Dopo la critica la miglior forma di educazione che possiamo dar loro è di informarli. Le informazioni a un vescovo da dove credi che arrivino? Credi che abbia un apposito servizio di telescriventi che lo collega col Vaticano e in Vaticano a sua volta col mondo intero? Non l'ha. Oppure credi che abbia un filo di comunicazione diretta con lo Spirito Santo? Non l'ha neanche il papa. Lo Spirito lo assiste, ma non lo informa. Te lo immagini lo Spirito in concorrenza con l'ANSA?

Perché bisogna star zitti?

I fatti dunque di cronaca e di storia il vescovo li sente raccontare, li legge sui giornali, li ascolta alla radio. Creature sono, creature fallibili, spesso creature maliziose quelle che giorno per giorno hanno l'onore di formare il pensiero del vescovo. Che orrore! E noi bisogna star zitti? Perché noi zitti? Son più bellini quegli altri? Per rispetto anche questo. È che rispetto è mai quello di vedere il nostro padre ingannato ogni giorno, menato per il naso dai padroni della stampa e del mondo e star lì in umile silenzio e lasciar fare?

Quando si sente il cardinal Ruffini lodare il regime spagnolo verrebbe voglia di dirgli che un dittatore sanguinario o un governante incapace fa più male alla Chiesa quando la protegge che quando la combatte. Ma invece non ci deve essere bisogno di dire queste cose al cardinale. I principi li sa, il Vangelo lo conosce. Non è di idee giuste che occorre rifornirlo. Le avrebbe inventate da sè senza che nessuno gliele avesse suggerite se solo avesse visto certi fatti. Oppure se li avesse saputi con tanta precisione e insistenza come se li avesse visti. Di fronte al bisogno ogni uomo diventa inventore come Robinson nell'isola. E il bisogno di una soluzione ideologica soddisfacente lo crea il cuore quando ha visto la sofferenza.

Un cardinale (fino a prova contraria) lo presumi in buona fede, onesto, buono e inorridito del sangue. Se la sua mente non cerca quali siano gli errori di fondo del regime spagnolo è segno che i suoi occhi non erano presenti a qualcuno di quei fatti disumani che visti da vicino bastano a schierare un cuore per sempre. Nell'austero silenzio della biblioteca di un convento domenicano dove non entra né pianto di sposa, né allegria di bambini si può ben disquisire sulla liceità della pena di morte, sui diritti del principe e sulla preminenza del bene comune.

Il galateo e il Vangelo

Ma nel cortile di un carcere spagnolo quando il forte, il vincitore uccide il debole, il vinto, quando solo a guardarla in viso la vittima si rivela non un comune delinquente ma creatura alta che ha preposto il bene del suo prossimo al proprio tornaconto. Oppure fuori dai cancelli dove l'urlio di madri, spose, figlioli trasforma anche il comune delinquente in figlio, marito, babbo, in qualche cosa cioè che vorremmo far vivere e non morire, allora le conclusioni di biblioteca si vorrebbe tornassero in altro modo, allora si ritorna sui testi con un altro desiderio in cuore e nel giro di un'ora il meccanismo dei sillogismi ha bell'e sfornato la soluzione giusta. Questo saprebbe fare anzi correrebbe a fare anche il cardinal Ruffini, ne son sicuro. Ma il cardinale, nel cortile del carcere di Barcellona nel giorno del Congresso Eucaristico non c'era. E non c'era neanche l'inviato speciale del muro di carta che lo circonda. L'inviato era pochi passi più in là in quella stessa Barcellona, in quello stesso giorno. Era a fotografare il generale Franco genuflesso su un faldistorio di velluto rosso dinanzi a 100.000 fedeli sudditi, mentre leggeva la consacrazione della Spagna al Sacro Cuore. La fotografia del pio resacerdote genuflesso era lì grande, immensa sul muro di carta che circonda il cardinal Ruffini. E non c'era nessuno di noi lì accanto ad aprirgli uno sbrano nel muro di carta dove fosse scritto almeno grande quanto l'altra notizia: « Il generale Franco non ha ascoltato neanche il telegramma del papa per gli undici sindacalisti di Barcellona e li ha uccisi a sfida nel giorno stesso del congresso ».

Sono abbonato al « Giornale del Mattino ». Sono abbonato anche a un settimanale cattolico francese. Se non avessi avuto il secondo non mi sarei mai accorto sul primo di quel che fa la polizia francese. Non che la notizia non ci fosse, ma era riportata di rado e non in vista e in forma dubitativa e senza particolari. Quanto basta per non accorgersene. Oppure accorgersene ma non dargli il suo posto. Accorgersene ma non schierarsi.

Sul giornale cattolico francese la stessa notizia è martellata ogni settimana a tutta pagina e spesso si sente anche la testimonianza diretta dei torturati. E non solo le cose dolorose, ma anche quelle volgari: « Enculer il torturato, pisciargli in faccia, fargli assaggiare la merde francaise, passargli l'alta tensione pei coglioni ecc. » (« Témoignage Chrétien » del 26-6-59, pag. 3 e pag. 5).

Quattro frasi che non leggeremo mai su un giornale cattolico italiano. C'è chi se ne rallegra perché le trova sconce. Io invece sento una gran tristezza nell'appartenere a una Chiesa sui cui giornali le cose non hanno mai il loro nome. Il galateo, legge mondana, è stato eretto a legge morale nella Chiesa di Cristo. Chi invece non lo dice, ma ci mette un elettrodo, chi non lo dice, ma non persegue i poliziotti che si macchiano di queste atrocità e persegue invece il libro che testimonia queste cose (« La Gangrène » Editions de Minuit, 1959), viene in visita in Italia e il galateo vuole che lo si accolga col sorriso. Il presidente Leone ha rimproverato un deputato: « Non mi sembra opportuno dir male di uno Stato proprio quando il suo capo si trova in questa stessa città » (seduta del 25-6-59). E a me invece non sembra opportuno stringere la mano a de Gaulle senza avergli detto questa cosa in faccia. Avrei paura che il figlio di un torturato vedesse sui giornali la mia fotografia accanto a de Gaulle e magari nell'atto della stretta di mano col sorriso ebete, beato delle fotografie ufficiali. Avrei il terrore che egli si stampasse il mio viso negli occhi per riconoscermi il giorno in cui per caso mi vedesse su un pulpito in una chiesa missionaria d'Africa.

Il galateo dei giornali cattolici italiani in un articolo come questo toglierebbe i nomi di cardinali e vescovi, toglierebbe i dati esatti sul treno Roma-Ancona, toglierebbe i particolari sulla tortura parigina toglierebbe cioè tutto ciò che convince e si imprime. E ci defrauderebbe anche la frase di quel musulmano torturato « Avevo sentito dire che quel genere di tortura rende impotenti e il pensiero che avevo già un bambino mi riconfortava ».

Che irresistibile moto di solidarietà totale nasce quando s'è letto queste parole! Che uomo grande quello! Che grande civiltà, e che civiltà spirituale deve avere dietro di sé per potere esprimere questo pensiero durante la tortura invece che pensieri dell'odio.

Le colpe della stampa

E come questa civiltà non avrà diritto ad autogovernarsi? E come son piccini quegli altri. Piccoli e volgari oltre che feroci. E che terrore che essi siano non l'eccezione casuale, ma il segno di una civiltà in disfacimento. E come fa paura il pensiero che essi non son soli dato che il loro governo « cattolico » si rifiuta di indagare, dato che ha anzi espressamente abolito nella nuova Costituzione il limite di tempo entro il quale la polizia deve consegnare un prigioniero al magistrato! Il cuore si schiera irresistibilmente.

Ecco quel che può fare la stampa col solo scegliere le cose da raccontare oppure col solo modo di raccontarle. E bada che non si tratta di uno schierarsi sentimentale che debba per forza concretarsi in uno schieramento politico con l'Algeria contro la Francia. Non è trovare subito una soluzione o ignorare alcune ragioni che possono avere anche i francesi in Algeria. E' solo un aver presente al cuore la realtà nella sua interezza e concretezza. Questa è l'anticamera necessaria d'uno schieramento razionale onesto. Ed è questo che i nostri giornali defraudano a noi e al nostro vescovo. E il danno è immenso perché la maggioranza di noi (vescovi compresi) siamo abituati come le donne a ragionare più col cuore che col cervello. E le informazioni vanno sì alla memoria, ma passando per il cuore e passando lo formano se sono equilibrate, lo deformano se sono unilaterali in mille modi che la mente non sa più controllare. Passano e ripassano per il canale del cuore del cardinal Ruffini le informazioni sulle torture ungheresi e il cuore batte. Il cuore del cardinale è generoso, batte e si allarga da quella parte. Perfino uno scomunicatissimo capo comunista (Nagy Beria ecc.) a un tele-ordine dell'« United Press », diventa ad un tratto un acceleratore di battiti di cuore episcopale. E le notizie di Barcellona e di Parigi non passano. Oppure le une passano con particolari che scuotono, le altre passano in volo senza fermarsi.

E se invece di Barcellona e di Parigi avessi pescato esempi in campo sindacale italiano, quanto poco mi ci sarebbe voluto a dimostrare che i giornali cattolici ignorano quel mondo o lo relegano nell'ultimo cantuccio o addirittura ne falsano maliziosamente i valori? Un volgare matrimonio di principi ha avuto tutta la pagina per settimane (e senza critiche), erano le stesse settimane in cui i giornali cattolici o ignoravano la gravità delle vertenze che erano accese in quel momento o peggio si univano incoscienti al coro della stampa « indipendente » per mettere in evidenza solo qualche disagio contingente che quegli scioperi provocavano invece di studiarne la sostanza. Sostanza di gran peso se aveva posto in agitazione due milioni di lavoratori italiani appartenenti a tutte le organizzazioni sindacali e con la CISL in testa.

Il fatto che due milioni di lavoratori (cattolici compresi e non ultimi) hanno sacrificato generosamente settimane di salari e rischiato e subìto rappresaglie per avere esercitato un loro preciso diritto costituzionale non è fatto talmente serio da meritare la prima pagina nel giornale cattolico e quindi nel cuore del vescovo? Ma non l'ha avuta e se il vescovo non va a cercarla apposta relegata nel cantuccio sindacale non trova la documentata risposta di Storti alle banali accuse della grande stampa contro la CISL. Gli succede quel che gli è successo a Barcellona e a Parigi.

Un muro d'incenso

Per le notizie di lontano spesso siamo stati ingannati anche noi come lui. Per le notizie di vicino (per esempio queste ultime) spesso, troppo spesso, s'è visto ciò che lui non poteva vedere e siamo stati zitti. E ora è colpa nostra se il cuore del nostro vescovo è guidato coi fili dai giornalisti. Dai giornalisti il cui cuore a sua volta è guidato coi fili da chi? Lo sappiamo purtroppo e vien fatto di rabbrividire. E' una catena di responsabilità « irresponsabili » che aggroviglia tutto e disonora in conclusione noi, la nostra gerarchia, la nostra Chiesa. E poi c'è la figura patetica di quell'uomo prigioniero nell'informazione reticente e nell'ossequio vile. E fa pietà non solo per i cristiani e per i lontani che egli ha ingiustamente disorientato, ma anche per lui stesso. Un prigioniero bisogna aiutarlo e liberarlo e tanto più quando è prigioniero il nostro padre. Se non gli sbraneremo il muro di carta e non gli dissolveremo il muro di incenso. Dio non ne chiederà conto a lui ma a noi. Ci toccherà rispondergli di sequestro di persona. Dopo tutto quel che abbiamo patito in questo mondo ci ritroveremo nell'altro becchi e bastonati.

Lorenzo Milani

un linguaggio religioso per l'uomo d'oggi

Proseguendo i contributi per la preparazione a Camaldoli, offriamo la lettura di parte di una conferenza tenuta da P. Huber S.J. nella sede dell'IDO-C a Roma.

Il giuoco linguistico a cui appartengono la parola Dio e le affermazioni su Dio è la religione

Il significato delle parole e delle affermazioni è dato dal loro uso in un determinato giuoco linguistico ed esse diventano prive di significato al di fuori di esso. Perciò, la prima cosa da fare è di stabilire a quale giuoco linguistico appartengono le affermazioni su Dio, e descrivere questo giuoco linguistico. Solo in questo modo possiamo stabilire le regole del loro uso, quale è il loro preciso significato e quale è il criterio per un loro uso che abbia significato. Il linguaggio a cui appartengono le affermazioni su Dio è la religione. Non dico il « linguaggio religioso », ma la religione. Anzitutto, un giuoco linguistico è qualcosa di più che un semplice usare le parole. Esso è una forma di comportamento umano. Anche elementi non linguistici fanno parte essenziale di esso. Senza di essi il linguaggio parlato sarebbe senza significato. Del resto, anche il parlare è, dopo tutto, un'attività. In secondo luogo, ciò è vero specialmente per la religione. La religione non è semplicemente un linguaggio, ma tutto un complesso di attività umane. Il linguaggio religioso e le affermazioni su Dio sono determinate nel loro significato e assumono un certo significato solo nella loro relazione a questa totalità, a questa forma di vita.

Il giuoco linguistico « Religione » è molto complesso. Prima di procedere oltre, dovremmo descriverlo, analizzarlo, vedere quali giuochi linguistici parziali esso contiene, stabilire le sue regole, ecc. Ma non possiamo fare tutto ciò in questa sede. Nondimeno, cercherò di darvene un'idea. Parlando di religione, intendo, concretamente, parlare della religione cattolica, perché questa è ciò che ci interessa. Che cos'è che appartiene al giuoco linguistico che chiamiamo religione? Pregare; professare la propria fede; predicare; ascoltare la predicazione; l'insegnamento religioso e l'impararlo, la pratica sia privata che pubblica della religione; l'appartenenza ad una comunità con una determinata fede e un determinato ordine; il parlare della propria religione, il discuterla con altri (uomini di fede cristiana, fratelli separati, cristiani anonimi e atei); meditare su di essa; studiare teologia; dimostrare che la religione è ragionevole portando alla luce i suoi fondamenti storici e logici; assumere atteggiamenti generali verso la vita e i suoi problemi in parte determinati dalla propria religione, prendere decisioni determinate da questi atteggiamenti; obbedire ai comandamenti della propria religione, acettare le definizioni della propria fede e stabilirle; partecipare ai riti e al culto, alle funzioni ecc. E non siamo neanche al principio della lista. Più astrattamente possiamo dire che la religione contiene elementi sia privati che sociali oltre a elementi morali, dottrinali e di culto.

Appartengono ad essa anche elementi giuridici. Non tutti gli elementi hanno la stessa importanza, ma tutti appartengono ad essa. In concreto ciò significa che io ritengo Cristo, la sua vita, morte e risurrezione come ciò che dà il significato ultimo alla mia vita, alla vita di tutti gli uomini, e a tutta la storia del mondo.

Non parliamo di Dio in questo contesto. Questo è il giuoco linguistico a cui appartengono le affermazioni su Dio, dove esse hanno significato, e dove viene determinato il loro significato. E per determinare il loro significato dobbiamo sempre riferirci sia all'intera religione sia a speciali contesti di essa.

Parlare di Dio fuori di questo contesto è cosa molto illusoria — a dir poco! In generale, usare una parola fuori del giuoco linguistico a cui essa appartiene, per lo meno cambia il suo significato secondo l'altro giuoco linguistico in cui essa è usata, e di solito la rende semplicemente senza significato.

Nel caso di affermazioni su Dio, il problema viene accentuato. Sembra che non vi sia alcun altro contesto in cui la parola « Dio » possa essere usata. Nè i linguaggi delle diverse scienze nè il linguaggio di ogni giorno, in quanto uno parla degli avvenimenti quotidiani, offrono un contesto possibile per la parola « Dio ». Se questa è usata lì, essa è usata o da un credente, e allora per lui il contesto è almeno in parte un contesto religioso, o la parola è usata in modo privo di significato. (Questo, a proposito, è ciò che è vero se uno dice che l'uomo con la mentalità empirica non può intendere affermazioni su Dio. In un contesto empirico la parola « Dio » è senza significato. Ma questo non è un intuito nuovo o molto profondo. E' una tautologia. Le affermazioni su Dio non sono affermazioni empiriche. Perciò facendo affermazioni empiriche io non parlo e non posso parlare di Dio. Tutta la dotate di significato, affermazioni che dotate di significato, afermazioni che possano essere chiamate vere, affermazioni sulla realtà che non siano empiriche?). La linea di confine ove le affermazioni su Dio diventano senza significato è quasi raggiunta, perfino in teologia, se uno parla di Dio in modo scientifico, se uno lo tratta come oggetto di analisi concettuale, dimenticando che la teologia, per quanto possa essere scientifica e metodica, appartiene alla religione. Pochi giorni fa Padre Rahner mi disse: « C'è veramente un modo di parlare di Dio, che è semplicemente sfacciato! ». Ma questo lasciamolo ai teologi.

Quanto al discorso filosofico su Dio, dobbiamo considerarlo più da vicino. In primo luogo, c'è, evidentemente, un modo di riflettere sulla propria fede, di chiedersi se essa è ragionevole e come potersi rendere conto di essa, che appartiene alla stessa religione. Ciò è perfettamente giustificabile e questo mi pare il primo posto dove uno può chiedersi « Ha senso parlare di Dio? »: all'interno della religione. Questo avviene anche in altri giuochi linguistici, nel resto della lingua, della vita, ecc. Ciò può essere fatto e si fa, perché si è uomini. Un uomo che ha una fede religiosa rimane uomo quanto un uomo che studia matematica. Perciò egli può riferire il suo speciale giuoco linguistico al complesso del linguaggio umano.

Se un tale riflettere sulla razionalità della propria fede (questa ricerca sulla possibilità logica del linguaggio religioso), della chiamarsi filosofia o no, è una questione che non ha molta importanza. Di solito se ne parla nelle facoltà di filosofia delle università. E questo per ragioni storiche Poiché l'uso della parola filosofia è ben determinato da ragioni storiche, io non intendo cambiarlo. Dopo tutto il significato della parola filosofia risulta dal modo in cui essa è usata.

In secondo luogo, parlare di Dio in filosofia, in quanto questo parlare è fatto veramente fuori di ogni contesto religioso, è, a mio parere, impossibile. Questa affermazione è da intendersi in senso stretto. Non possiamo parlare di Dio in filosofia in quanto ciò è fatto al di fuori di ogni contesto religioso. Questo è un tentativo modernissimo. La filosofia antica e medievale non lo fecero. Esse parlarono di Dio in un contesto in cui filosofia e religione non erano ancora chiaramente distinte. La necessità di questa distinzione si è sentita con l'avvento della religione cristiana, perché questa è una religione supernaturale e rivelata. Questo fatto rende necessaria una distinzione metodica tra teologia cristiana e filosofia, ma ciò non rende completa ed adeguata la distinzione tra filosofia e religione.

Un altro punto è che la filosofia in quanto tale non deve parlare di Dio in quanto tale, di Dio precisamente in quanto egli appartiene alla religione. Ancora una volta, questa è una tautologia. Le afermazioni su Dio in quanto esse riguardano ciò che la parola « Dio » significa appartengono alla religione e perciò non sono affermazioni filosofiche. Anche qui nulla di nuovo. Le famose prove dell'esistenza di Dio date da S. Tommaso d'Aquino non finiscono: « ... e perciò Dio esiste », ma « ... e perciò esistente un primo motore immobile, e tutti lo chiamano Dio ». L'ultimo passo non è, propriamente parlando, di natura filosofica. E' l'identificazione del risultato dell'argomentazione filosofica con l'oggetto della credenza religiosa.

Anche se la filosofia in quanto tale non può parlare di Dio in quanto tale, essa può tuttavia dire molte cose sul problema se e come si possa parlare di Dio in un modo che abbia senso. Tra l'altro è proprio compito della filosofia distinguere i vari giuochi linguistici, analizzare la loro struttura specifica, scoprire le relazioni tra di loro e con il linguaggio e il comportamento umano nell'insieme. Io aggiungerei: scoprire quali sono le condizioni necessarie perché il linguaggio e il comportamento umano siano in qualche modo possibili. Pur tuttavia, se le affermazioni su Dio in quanto tale appartengono esclusivamente al linguaggio religioso, come possono esse avere significato per l'uomo in quanto tale, per l'uomo, il cui problema è precisamente il fatto che egli non intende il linguaggio religioso?

La prima risposta è facile. Egli deve imparare questo linguaggio. In un certo senso non c'è alcuna altra via per intendere le affermazioni su Dio, che quella di imparare e praticare il giuoco linguistico « religione », come non vi è alcun altro modo di intendere un'affermazione francese che di imparare il francese e come non c'è altra via di imparare la terminologia della fisica che di studiare fisica. Si capisce, questo non preclude l'esigenza di modificare un linguaggio religioso che è diventato fuori moda e non è più ben capito neanche da chi si sforza di praticare la religione.

Ma come si può imparare un nuovo giuoco linguistico se l'uso delle parole è diverso in ognuno di essi? Questo è il secondo punto. Non ho che da ripetere ciò che ho detto prima: che non v'è alcuna cortina di ferro tra i diversi giuochi linguistici. Dopo tutto, essi appartengono ad un unico comportamento umano. Essi sono vissuti dalle stesse persone. Ed è semplicemente un fatto che noi possiamo imparare nuove lingue, sia tecniche che naturali, che possiamo imparare nuovi giuochi linguistici. Un terzo punto: se la filosofia non è studiata con pregiudizi di verifica propri di una « mente empirica », allora la filosofia può indicare quale posto della lingua può essere occupato dalla religione e da affermazioni su Dio dotate di senso.

Il vero problema nell'intera discussione sul linguaggio religioso oggigiorno è il problema di Dio

E' merito dei teologi più radicali del movimento di secolarizzazione e dei filosofi atei e agnostici che studiano il problema del linguaggio religioso l'averci chiarito questo punto. L'usare altre parole invece di Dio può essere utile o anche necessario, ma non cambia affatto il problema fondamentale. Se noi non possiamo parlare su ciò che fin'ora si è chiamato normalmente « Dio », è inutile studiare un giuoco linguistico religioso ed a nulla serve un nuovo linguaggio su Dio.

Se non possiamo parlare di Dio, non possiamo parlare del resto della religione

Non possiamo parlare del resto della religione, del messaggio cristiano, del significato del Vangelo, ecc., se diciamo: « Le affermazioni su Dio sono prive di significato ». Non è possibile servirsi di una cosa e contemporaneamente buttarla via.

Se non possiamo fare su Dio un discorso che abbia senso, o fare affermazioni equivalenti, allora il messaggio del Vangelo può sì contenere preziose esortazioni di natura etica, sagge affermazioni sull'uomo e sulla sua condizione umana, ma non posso con ragione farne una norma obbligatoria della mia vita come invece faccio professando la fede cristiana.

Nel riformulare il linguaggio religioso secondo le esigenze dell'uomo contemporaneo bisogna parlare di Dio e non di qualcosa d'altro

Ogni riformulazione riduzionista delle affermazioni su Dio che appartenga alla religione e alla fede cristiana è ciò che Flew chiama « un assegno falso ». Se uno parla dell'uomo sia in modo esistenzialista che in modo empirico, uno parla dell'uomo e non parla più di Dio. Uno non traduce un'affermazione, ma ne fa una nuova. Uno può proporre un'antropologia interessante, un sistema etico altamente sviluppato, ma uno dice qualcosa che non è una riaffermazione del messaggio del Vangelo. Bisogna essere onesti con Dio, anche con un Dio morto. Posso capire l'atteggiamento di chi dice: « Quello che si chiama religione cristiana contiene elementi validi di dottrina etica e antropologica, ma come fede o come religione, essa non è vera, e non lo è mai stata ». Non potrei essere d'accordo con tale affermazione, ma posso capirla. Ma se uno dice: « Sto re-interpretando il messaggio del Vangelo in modo che l'uomo contemporaneo possa capirlo eliminando Dio e di conseguenza tutto ciò che equivale a Dio », io semplicemente non capisco ciò che egli dice. Egli dà alle parole « re-interpretare » e « messaggio del Vangelo » significati per cui io non posso trovare il corrispondente giuoco linguistico.

Si capisce che il nostro problema non riguarda le parole, neanche la parola « Dio ». Si possono dire molte altre parole, che alla fine si riducono poi alla stessa vecchia faccenda. Ancora una volta, non dobbiamo dimenticare che il significato delle parole è dato dal loro uso; che questo uso è un contesto extralinguistico di comportamento umano. Se uno dice: « Le affermazioni su Dio sono prive di significato » ma tuttavia confessa: « Cristo è la norma della mia vita », o « Egli morì per me e la sua morte è per me più importante di ogni altra cosa », ecc., allora con tutta la probabilità queste affermazioni equivalgono di fatto a ciò che normalmente si esprime con « Cristo è Dio fatto uomo per noi ». Come uno debba intendere queste affermazioni dipende, almeno in parte, dall'influsso che esse hanno sulla vita di chi parla. Il significato del linguaggio — specie del linguaggio religioso, poiché, piaccia o no, un simile linguaggio profano è pur tuttavia un linguaggio religioso — dipende dal resto della condotta umana.

Io penso che bisognerebbe essere molto liberali e larghi nel valutare le riformulazioni delle dottrine cristiane. Se prese nel loro contesto scritto, parlato e vissuto esse possono essere intese come affermazioni su Dio. Non dobbiamo prenderle come forme nascoste di ateismo, ecc. Non dovremmo troppo facilmente denigrarle come eresia. C'è un problema reale riguardo il linguaggio religioso e riguardo le affermazioni su Dio. Bisogna pur tentare di trovare nuove e migliori espressioni, o tentare continuamente. A volte può essere molto difficile rendersi conto che qualche nuova espressione è, di fatto, una traduzione di ciò che fin'ora è stato detto in modo tradizionale e non un'affermazione su qualcosa di diverso. Chiunque abbia fatto delle traduzioni, sa bene quanto sia difficile tale compito. Così. se uno non riesce completamente a fare una buona « traduzione » delle affermazioni su Dio, siamo pazienti, per amore di Dio!

Voglio aggiungere ancora un'osservazione su cui spero di ritornare più tardi. Non esiste un linguaggio privato e la religione non è un giuoco linguistico privato in senso tecnico. La riformulazione del linguaggio religioso e delle affermazioni su Dio deve tenere conto del

linguaggio parlato, tradizionale e contemporaneo, di una data comunità, della Chiesa. Non si può mettersi a riformare il linguaggio religioso come io voglio o alcuni altri vogliono, senza preoccuparsi se gli altri lo capiranno o meno nello stesso modo che noi (anche se noi lo intendiamo nella maniera giusta). La lingua è fatta per essere capita. Lo scopo di riformare il linguaggio religioso è di renderlo più intelligibile, non meno.

Non si può parlare di Dio in modo che abbia senso e allo stesso tempo negare la possibilità della metafisica

Questo è un altro punto chiaritoci dalla discussione tra filosofi e teologi sul linguaggio religioso. Con ciò non voglio dire che uno sia tenuto ad adottare uno specifico genere di metafisica e neanche che si debba essere cosciente che la metafisica deve essere possibile se deve essere possibile la fede religiosa. Ciò che non si può fare è dire da un lato: « Le sole affermazioni dotate di significato sono quelle verificabili empiricamente », e, dall'altra, aderire alla religione, professare la fede in Cristo in un modo o nell'altro. Bisogna indicare un luogo in cui sia possibile parlare di Dio e che possa essere riempito e occupato da Cristo. Evidentemente, è possibile aver fede in Cristo e così accettare implicitamente che vi sono affermazioni su Dio dotate di significato, e che perciò vi sono affermazioni dotate di significato sulla realtà non verificabili empiricamente. E questo è probabilmente il modo normale. Il compito di elaborare questo punto può essere pacificamente lasciato ai filosofi e ai teologi. Non interessa molto a questo punto come si voglia chiamare questo posto ove si può parlare di Dio. Non c'è bisogno di dire « Dio » o « Cristo » nel suo uso religioso. Ma dire che noi possiamo capire solo le affermazioni empiriche, implica che nessuna religione può avere alcun significato e che il messaggio del Vangelo non è affatto vero.

Il punto da me sostenuto qui è puramente negativo, cioè che non si può ridurre il linguaggio ad affermazioni empiriche. Ci deve essere una possibilità per affermazioni sulla realtà dotate di significato che siano vere e che non siano empiricamente verificabili. Questo, e solo questo, intendo dire quando parlo di « una possibilità della metafisica ». Ciò che la filosofia può fare positivamente è di indicare un luogo dove si possa parlare di Dio, come vedremo subito.

Il posto del linguaggio ove uno può parlare di Dio

Se si può, in qualche modo, parlare di Dio, non si può certamente parlare di Lui allo stesso modo come si parla di ogni singola cosa che esiste tra le altre cose. Se l'affermazione: « Dio esiste » deve avere qualche significato, non può essere un'affermazione su di un fatto, almeno se fatto si intende come normalmente si intende e cioè, un singolo fatto unitamente ad altri in un certo sistema. Un Dio, di cui fosse possibile parlare in questo modo, è certissimamente morto: e lo è sempre stato. Una cosa di cui si possa parlare in questo modo — empiricamente o no — non è Dio. Il posto dove parlare di Dio è al limite del linguaggio, e non all'interno di esso. Un Dio che appartenga ad un sistema qualunque, come gli altri elementi, di cui si può parlare all'interno del linguaggio allo stesso modo come si parla di altre cose, non è Dio. Ciò mostra come è supremamente studio il tentare di formulare l'affermazione « Dio esiste » logisticamente in questo modo: « C'è almeno un x così che per questa x è vero che « x è Dio » (ha la proprietà di essere Dio). Ciò implica, s'intende, che in realtà Dio non appartiene neanche al sistema « religione ».

Se cerchiamo di indicare il posto del linguaggio ove si può parlare di Dio con maggiore precisione, sono propenso a dire quanto segue, che, s'intende, è solo un abbozzo molto vago e che necessita di essere elaborato con maggior cura. Dobbiamo prendere le diverse classi di affermazioni che si fanno sui limiti del linguaggio, sul mondo come un tutto e sui suoi limiti, e sull'uomo in quanto tale. Dobbiamo distinguere vari generi di essi, generi che non possono ridursi l'uno all'altro, analizzare le loro strutture e descrivere le loro relazioni. Allora vedremmo che queste affermazioni formano, ancora una volta, una specie di sistema, una specie di linguaggio filosofico. Al limite di questo sistema, estrapolando le strutture interne dei diversi generi di affermazioni non empiriche sulla realtà (« qui » e « ora », « Io », « totalità ») prese insieme, c'è il posto ove è possibile parlare di Dio. Si badi bene che non ho detto che Dio sia il limite o la totalità di questo mondo. Dico che il posto del linguaggio dove si può parlare di Dio è il posto ove si fanno le affermazioni sul limite del mondo ecc.. Non penso che si possa in realtà riempire questo posto in filosofia. Esso è riempito dalla parola « Dio » che appartiene alla religione.

Partendo di qui penso che si possa elaborare la speciale grammatica delle affermazioni su Dio. Sarebbe una cosa difficile da fare. Ma sino ad un certo punto è stata fatta dai filosofi medievali, specie dalla scuola nominalista. Si capisce che essi lo fecero nel linguaggio tecnico del loro sistema filosofico. Noi lo potremmo fare per via di analisi linguistica. Ho già indicato i tratti più importanti di questa grammatica.

Possibili vie per ricavare un'idea di Dio

Le considerazioni che ci hanno condotto ad indicare il posto del linguaggio dove è possibile parlare di Dio, possono indicare alcune vie possibili per cominciare a ricavare un'idea sul significato di Dio. L'uso non oggettivabile dei pronomi personali è legato al linguaggio come comunicazione tra gli uomini, alla intersoggettività, all'amore e all'incontro personale. L'uso della parola « Io » è legata alla personalità, alla padronanza di sé, alla libertà, alla responsabilità, all'attività. « Qui » e « ora » indicano l'attualità, l'essere presente, l'essere attivo in una situazione ecc. Intere strutture, tipi e regole di sistemi possono afferrarsi tramite l'importanza dell'ordine e dell'obbedienza, tramite la coerenza della scienza, l'esperienza della comunità, l'unità della propria vita, della storia e del mondo. Esse possono condurre a rendersi conto di un significato definitivo o di un « definitivo interesse ».

Il prendere coscienza della realtà, della vera realtà di una persona amata o di questo mondo, può essere una delle più profonde esperienze. Si pensi ai poeti, ad Hopkins per esempio.

Tutte queste sono possibili vie per capire ciò che la parola Dio significa. Non dobbiamo identificare queste cose con Dio stesso, ma esse possono e devono aiutarci a trovarLo e a capire che Egli è. Penso che si debbano prendere tutte insieme, altrimenti il quadro potrebbe diventare unilaterale. E ciò che può servire come una via per comprendere il significato della parola Dio, dovrebbe anche essere adoperato per la nedessaria riformulazione del linguaggio religioso.

Alcune conseguenze

Quanto abbiamo detto circa le caratteristiche fondamentali grammaticali delle affermazioni su Dio deve essere preso in considerazione nel linguaggio religioso concreto. Se non possiamo verificare empiricamente le affermazioni su Dio, dobbiamo evitare affermazioni religiose che sanno troppo di affermazioni empiriche, come « la sua malattia è punizione di Dio per i suoi peccati », « Dio aiuta i buoni ad aver successo, o ad essere felici nella loro vita », « Dio fa crescere i fiori nel prato », ecc. Queste affermazioni possono essere innocue. E' possibile intenderle nel loro giusto senso. Ma esso possono anche essere una forma di occulta superstizione.

Dobbiamo anche evitare affermazioni su Dio che suonano come se Egli fosse un essere come gli altri. Egli non è un rivale dell'uomo nè la sua bellezza è rivale della bellezza del mondo. Lo stesso è vero per quello che Dio fa e per il modo in cui egli agisce. L'agire di Dio non è sullo stesso livello dell'agire umano e dell'agire delle cause fisiche. Perciò egli non interferisce in esse.

Tralascio di parlare qui di quelle azioni di Dio che si riferiscono direttamente all'Incarnazione. Perciò non dico nulla della risurrezione, dei miracoli di Cristo ecc. Dal punto di vista filosofico vorrei solo aggiungere che bisogna anche usare il linguaggio con molta accuratezza quando si parla di queste cose.

1) In quanto il posto in cui possiamo parlare di Dio è al limite del linguaggio, il nostro linguaggio è completamente insufficiente per parlare di Dio. Il nostro linguaggio è fatto per ciò per cui lo si usa normalmente; per la vita di ogni giorno. Ciò è espresso nell'antica massima « Deus infallibilis est ». Noi possiamo fare di Dio un discorso che abbia senso. Ciò che diciamo su Dio può essere capito, ma non può mai essere adeguato a ciò che Dio è o fa. Noi non possiamo fare alcuna affermazione su Dio che sia definitiva nel senso che non potrebbe o non dovrebbe essere migliore. Perciò è necessario riformulare ripetutamente ciò che diciamo di Dio. Ma proprio perché non vi sono affermazioni completamente sufficienti su Dio, in un certo senso, non importa molto ciò che diciamo o come lo diciamo, purché noi e gli altri lo comprendiamo nel giusto senso. Perciò un modo semplice di parlare di Dio è il migliore. Può darsi che io stesso abbia mancato in questo oggi. Una volta un tale disse che il mondo migliore di parlare di Dio resta ancora il linguaggio antropomorfico della Bibbia. Lì si sa che si parla antropomorficamente. Il linguaggio della teologia è molto più pericoloso perché è ancora un linguaggio antropomorfico ma può essere che uno non se ne accorga. Parlare di Dio come Padre, normalmente non trae in inganno. Chiamare Dio persona — il che è permesso — può essere pericoloso, specie se uno pensa che è una espressione più chiara ed essenzialmente migliore di Padre.

2) Le affermazioni su Dio sono sempre anche affermazioni sull'uomo e anche sul mondo. Proprio perché il posto del linguaggio ove si può parlare di Dio è al limite del mondo, le affermazioni su Dio implicano sempre affermazioni sul mondo e sull'uomo. Uno non può mai negare che queste affermazioni sul mondo e sull'uomo fanno parte del significato delle affermazioni su Dio. La teologia della secolarizzazione ha ragione in questo, il che mostra, ancora una volta, la necessità di una quasi continua riforma del nostro linguaggio religioso. Quando l'uomo e il suo mondo cambia (ed essi cambiano continuamente), le nostre affermazioni su Dio devono pure cambiare, perché ciò che esse implicano sul mondo è diventato un pochino diverso. Ma questo fatto è anche una delle ragioni per cui è sempre possibile capire le affermazioni su Dio.

Conclusione

Non abbiamo detto molto sulla questione di come il linguaggio religioso dovrebbe essere riformulato in modo che l'uomo odierno possa capirlo. Il problema c'è e ne siamo tutti consapevoli. Ma il punto fondamentale è: « Possiamo parlare in qualche modo di Dio? » Molti filosofi e alcuni teologi sostengono di no. Il problema non è nuovo. Se si professa una filosofia puramente empiristica, e si nega ogni possibilità di una metafisica, allora non sia può parlare di Diàoà. Ma allora non si può essere cristiani (logicamente, ma non necessariamente nella realtà). Ma questo problema non è un problema dell'uomo moderno. Una difficoltà — è molto grave — nel parlare di Dio proviene dal fatto che noi siamo uomini. Ma questo è un problema dell'uomo di tutti i tempi, un problema filosofico, ed io l'ho trattato sotto questo aspetto. Rifacendomi al linguaggio stesso ho cercato di dimostrare che possiamo ancora parlare di Dio, e che la stessa possibilità di parlare in qualche modo, implica la possibilità di parlare anche di Dio.

Van Buren ed altri probabilmente insisterebbero nel dire che la dissacrazione del mondo moderno e dell'esperienza umana ha causato una rottura così profonda nella primitiva unità della religione e della vita, che l'uomo moderno è semplicemente incapace di imparare il giuoco linguistico che si chiama « Religione ». Ma le affermazioni su Dio e sul linguaggio religioso non devono necessariamente essere legate ad alcuna esperienza specifica di un mondo misterioso e sacro. Ciò che io ho detto oggi non implica affatto tale esperienza. Se si capisce la possibilità di parlare di Dio, come ho cercato di spiegare, allora non esiste alcuna cortina di ferro tra il linguaggio normale quale è parlato dagli uomini d'oggi e la religione in quanto parla di Dio.

Se possiamo parlare di Dio, dobbiamo farlo. Non parlare di Dio, mentre sussiste una qualche possibilità di farlo, non sarebbe onesto nei riguardi di Dio. Ma dobbiamo stare attenti. Non dobbiamo aver Dio continuamente sulle labbra. Nell'Ecclesiaste Salomone dice: « Dio è in cielo e voi siete sulla terra. Perciò non fate lunghi discorsi » — su Dio, potremmo aggiungere.

Carlo Huber

Il culto di Dio in un mondo secolarizzato

Riportiamo la Sezione V dei 6 Documenti preparatori dell'Assemblea di Uppsala (Svezia), illustrata, nella parte ordinaria di questo numero, da un articolo di P. Lanne, che parteciperà alla stessa assemblea. Su questi schemi lavoreranno, divisi in gruppi, i rappresentanti delle Chiese membri del Consiglio Mondiale delle Chiese. Gli altri temi sono: Lo Spirito Santo e la Chiesa universale; Il rinnovamento nella missione; Lo sviluppo economico e sociale del mondo; Verso la giustizia e la pace negli affari internazionali; Verso un nuovo stile di vita.

Il contesto

1 - Una parte dei cristiani vive in luoghi dove gli uomini sono profondamente devoti alle pratiche religiose, altri vivono in società dove la religione è rifiutata in ogni sua forma. Alcuni celebrano il loro culto in chiese che si riempiono ogni domenica, altri in piccoli gruppi combattivi. Alcuni lo celebrano con forme e liturgie che sostanzialmente sono le stesse di molti secoli fa, altri in forme che ricordano tuttora la cultura nella quale hanno avuto origine; altri ancora trovano l'espressione autentica del culto in nuove forme sperimentali, elaborate dai partecipanti stessi.

2 - Alcuni cercano di mantenere un ritmo di preghiera personale, anche se con ripetute interruzioni. Altri hanno nostalgia per la realtà della preghiera, mentre la presenza di Dio nella preghiera diviene per loro sempre meno reale. Molti si sentono colpevoli perché non la coltivano; certuni hanno quasi rinunziato al tentativo di pregare. Coloro che pregano e coloro che non pregano sollevano egualmente il problema del culto comunitario e della preghiera personale.

La preghiera e il culto

1 - Perché pregare? A che serve il culto? Cosa importa pregare? Preghiera e culto non appartengono forse all'infanzia dell'uomo? Ha senso la preghiera?

2 - Non si può rispondere a questi interrogativi riaffermando semplicemente l'utilità pratica della preghiera. La preghiera non è affatto un mezzo tra gli altri, per volgere l'universo a nostro vantaggio; non è neppure un sedativo psicologico per neutralizzare i dolori dell'esistenza.

3 - Il significato della preghiera appare infine quando essa diviene la risposta personale della creatura all'amore e alla grazia di un Dio personale. La preghiera è il modo in cui la creatura si rivolge alla realtà del suo Creatore dicendogli: « Tu ». Nella preghiera cristiana l'esistenza creaturale è riconosciuta come dono del Creatore e la creazione risponde nella gioia all'amore di Dio che le ha dato la vita.

4 - La preghiera, quindi, non è in primo luogo una pratica utile o obbligatoria, ma è piuttosto l'invocazione di una risposta, che fa parte integralmente della fede, come i primi passi incerti e più tardi la ferma costanza nell'amore. Essa va intesa come la ricerca della fede nel dubbio, e il passaggio incerto dal dubbio alla fede. Impariamo questa risposta partecipando, individualmente e collettivamente, alla preghiera della comunità. La preghiera nasce dalla comunione con Dio e con i fratelli e ne è la preparazione. Il culto comunitario della Chiesa e la preghiera personale del cristiano son inseparabili l'uno dall'altra. La vita di tutta la creazione, naturale e storica, fa integralmente parte di ambedue.

5 - Questo dare e ricevere, nella preghiera personale e nel culto comune, costruisce la libertà umana nella sua particolare capacità creativa, perché la preghiera vuole dire partecipare personalmente all'opera creatrice di un Dio personale. Egli plasma la sua creazione, attraverso processi impersonali e azioni personali, verso ciò che compirà la sua gloria, la gloria dell'amore. Nella preghiera e nel culto l'uomo lotta per discernere ciò che Dio vuole creare e per essere aperto a lui ed al suo mondo, collaborando con lui alla sua opera creatrice.

6 - La preghiera è la lotta di un amore creativo che non cerca né desidera di sfuggire all'esempio del Getsemane e della croce. Non è facile scoprire il mondo e sentirlo come un luogo siffatto che, nel contesto dei rapporti personali, emerga la personalità umana; ma a questo ci sfida la gioia, questo è il fascino dell'amore. Siamo dunque chiamati nella nostra epoca secolarizzata ad avere ancora una volta il coraggio di pregare in speranza e di sperare in preghiera.

7 - TESI 1: *Il culto non ha bisogno di giustificazioni, più di quanto ne abbia bisogno l'amore, perché esso è la lieta risposta dell'uomo all'amore di Dio. Per il cristiano, il culto non è un problema ma un privilegio.*

8 - TESI 2: *Si intende spesso la crisi del culto collettivo e personale, di fronte alla quale si trovano oggi i cristiani, come se questa dipendesse da una semplice contraddizione, che si presume debba essere legata alla situazione della chiesa in questo tempo di secolarizzazione, e cioè:*

Nella secolarizzazione Dio è negato.
Nel culto Dio è affermato.
Ma è una diagnosi sbagliata.

9 - TESI 3: *La secolarizzazione, correttamente intesa come un processo storico, può essere un'affermazione positiva delle vere potenzialità dell'uomo e del mondo; il secolarismo, tuttavia, in quanto ideologia di un mondo chiuso, può distruggere la vera libertà e dignità umana.*

10 - La secolarizzazione, come processo di emancipazione dell'uomo dall'idolatria di un qualche elemento dell'ordine creato o delle sue stesse idee, rende l'uomo libero di plasmare in modo responsabile il proprio futuro e quello del mondo; l'uomo rifiuta di assolutizzare qualsiasi autorità o struttura dell'ordine creato e continua a mantenersi aperto verso il futuro. Questo processo non implica necessariamente la negazione di Dio, anche se spesso coinvolge la ribellione contro le strutture religiose, divenute strutture di assolutismo e di asservimento.

11 - Per secolarismo intendiamo il complesso di affermazioni che limitano la realtà a quegli aspetti di essa che sono direttamente tangibili ed empiricamente stabiliti. Tali affermazioni rinchiudono l'uomo in un mondo senza uscita, e alla lunga portano all'asservimento dell'uo a nuovi assolutismi e a nuove idolatrie.

12 - TESI 4: *Nel desiderio d'affermare con le loro pratiche culturali la realtà di Dio, le chiese l'hanno spesso fatto a scapito della realtà dell'uomo e del mondo; con questa deformazione hanno portato a negare la realtà stessa di Dio.*

13 - TESI 5: *La secolarizzazione, correttamente intesa, ci può richiamare dalle nostre deformazioni al vero culto, che afferma la realtà di Dio, dell'uomo e del mondo.*

14 - Il vero culto richiede che noi ci apriamo a Dio, nel mondo, attraverso il mondo e oltre il mondo, e non che ce ne separiamo.

15 - TESI 6: *Poiché Gesù Cristo, il Dio-Uomo, è colui che rivela la realtà di Dio, definisce la realtà dell'uomo ed apre dinanzi a noi le possibilità del mondo, egli è dunque la norma del vero culto, la sua condizione e colui che lo rende possibile.*

16 - I processi storici che hanno portato all'attuale secolarizzazione hanno preso l'avvio proprio dal fatto che Dio ha preso su di sé le realtà del mondo, in un'esistenza umana concreta e particolare. Ricondurre oggi l'attenzione dei cristiani sui problemi concreti del mondo attraverso l'attuale processo di secolarizzazione è forse il modo nel quale Dio ci richiama al vero culto.

17 - TESI 7: *Poiché il culto cristiano è la partecipazione al sacerdozio regale di Cristo, una continuità di fondo abbraccia il culto della Chiesa in tutti i tempi, in tutte le civiltà e situazioni.*

18 - Il culto cristiano è sempre un culto reso « per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore »; in ogni tempo esso si prefigge di condurre gli uomini di quel tempo a partecipare al costante ministero di Cristo per Dio e per l'uomo. Nata nel contesto storico dell'ebraismo, la Chiesa ha sempre usato gli elementi presi dalla sinagoga giudaica e dal culto del tempio. Spostandosi in civiltà ed epoche diverse ha incorporato elementi di origine diversa; rappresentazioni pittoriche iconografia, arte drammatica, predicazione della parola, anche la posizione del corpo e l'esercizio dei sensi sono stati adoperati in vari modi e con accentuazioni diverse. Lo scopo è stato sempre quello di raggiungere l'uomo nella profondità del suo essere e di portarlo a conoscere e ad adorare il Dio e Padre di Gesù Cristo.

19 - *Domande:* Le forme e i simboli del passato hanno significato ancora oggi? La stessa tradizione della chiesa non ci spinge forse ad adoperare nel culto simboli moderni e moderne forme di comunicazione? Divenendo sempre più secolarizzata, la nostra civiltà produce ancora forme capaci di trasmettere il significato dell'Evangelo? In quale misura il conservatorismo rituale è un tradimento, simile agli abusi condannati dai profeti dell'Antico Testamento? Fino a che punto gli esperimenti sono possibili e desiderabili?

20 - TESI 8: *Battesimo; Nell'atto di morire e risorgere con Cristo nel battesimo, l'uomo è reso capace di accedere al Padre nello Spirito Santo, e di rendere così il vero culto.*

21 - Le Chiese hanno raggiunto un consenso notevole sulla comprensione del battesimo (v. lo studio « un Solo Signore un solo battesimo » del Dipartimento « Fede e Costituzione »).

22 - *Domande:* Non dovrebbe questo condurci ad una liturgia comune per gli studio comune le discussioni sul battesimale? Non dovremmo seguire con uno studio comune le discussioni sul battesi mo che hanno luogo in molte chiese?

25 - TESI 9: *La predicazione della Parola: Poiché la parola di Dio plasma il culto e tutto il culto è proclamazione dell'Evangelo, la predicazione della Parola rende vivo ed attuale il dialogo tra Dio e l'uomo.*

24 - Molte chiese hanno conosciuto nella loro storia il potere della predicazione della parola che convince gli uomini ad accogliere la chiamata di Dio nella loro situazione particolare; tuttavia, il fatto che il sermone sia preparato e predicato da una sola persona viene oggi sempre meno accettato.

25 - *Domande:* Qual'è il posto dello studio biblico comunitario nella proclamazione della Parola? Come fare per inserire i doni del laicato nella preparazione e nella comunicazione della predicazione?

26 - TESI 10: *L'eucarestia: L'eucarestia è il centro della vita di preghiera della Chiesa, il pasto comunitario al quale i cristiani partecipano alla presenza del loro Signore.*

27 - L'eucarestia costituisce l'ingresso nel grande e unico atto con il quale Cristo ha realizzato per l'uomo la vittoria della vita sopra la morte. In essa i cristiani sono uniti con Cristo per mezzo dello Spirito Santo, non soltanto nel momento in cui « egli si fa conoscere da loro spezzando il pane », ma anche nella sera in cui fu tradito, nella tenebra in cui fu crocifisso e nella nuova aurora in cui egli è risorto trionfante dai morti; essi sono ancora con lui nel tempo in cui, come Parola con Dio che era Dio, tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui; sono con lui alla fine, quando il suo regno glorioso sarà venuto in tutta la sua pienezza. Il centro del culto cristiano è perciò *eucarestia*, rendimento di grazie, che non può bastare se è offerto soltanto nell'atto di culto, senza passare attraverso la preghiera personale e comunitaria, e attraverso il servizio di tutta la vita reso agli uomini, nel nome e nell'amore di Cristo.

28 - *Domande:* Che cosa dire del culto domenicale senza eucarestia? E dell'abitudine di assistere alla celebrazione senza parteciparvi? Non si dovrebbero discutere le nostre attuali discipline denominazionali sulla comunione accordandosi sul posto centrale dell'eucarestia e sul nostro modo di far fronte al mondo secolarizzato?

29 TESI 11: *La preghiera personale e di gruppo: La preghiera regolare e disciplinata e l'intercessione per gruppi, famiglie o individui appartengono ugualmente alla tradizione autentica e devono essere recuperate e rinnovate in ogni epoca.*

30 - *Domande:* Quali sono i tipi di disciplina per la preghiera familiare, personale o di gruppo che si sono rivelati adatti allo stile di vita moderno, nelle varie parti del mondo? Quale assistenza possono dare le chiese a gruppi o a individui nella loro ricerca di una preghiera autentica?

31 - Se si considera seriamente il processo di secolarizzazione come una vocazione al rinnovamento del culto nella tradizione vivente, quali sono i punti da modificare nella pratica attuale?

32 - TESI 12: *Le chiese dovrebbero istruire i loro membri ad una comprensione intelligente e ad una pratica autentica della preghiera e del culto.*

33 - Gli insistenti interrogativi che molti oggi si pongono sulle pratiche del culto, la diffusa accusa di ipocrisia e di mancanza di autenticità, l'abbandono del culto comunitario da parte di vasti settori di fedeli dovrebbero spingerci ad intraprendere una ricerca sulle cause che sono alla radice dell'inautenticità del culto ed a sviluppare migliori programmi di preparazione al culto e alla preghiera.

34 - *Domande:* E' augurabile che il Consiglio Ecumenico intraprenda uno studio delle cause che sono alla radice dell'inautenticità del culto? Sarebbe possibile formare delle « scuole » per la preghiera e per il culto, su base locale ed ecumenica, non solo per apprendere delle forme esteriori, ma anche per la preparazione personale e comunitaria alla risposta culturale al Dio vivente?

35 - TESI 13: *Gli atteggiamenti fondamentali del culto e della preghiera assimilati nel corso dell'infanzia dall'ambiente familiare sono altrettanto decisivi, per la vita cultuale del cristiano adulto, quanto una formazione più tardiva.*

36 - *Domanda:* Considerando il mutamento delle abitudini e dei modelli di vita familiare, quale aiuto possono dare le chiese a questo proposito alle famiglie, soprattutto ai bambini?

37 - TESI 14: *Il culto comunitario e la preghiera personale dovrebbero accogliere in sé, con lieto rendimento di grazie e fiducioso abbandono, tutte le gioie e i dolori, i successi e le frustrazioni dell'umanità odierna.*

40 - *Domanda:* In qual modo le grandi opportunità e le minacce che il mondo ha oggi davanti a sé possono fornire il contesto e il contenuto del culto comunitario e della preghiera personale?

41 - TESI 15: *Il culto comunitario di ogni chiesa e la preghiera personale dei cristiani non devono essere fissati in schemi uniformi e inalterabili.*

40 - *Domande:* Qual'è la logica che presiede al ritmo settimanale del culto comunitario; perché si celebra di domenica? Perché la comunità residenziale è l'unità del culto comunitario? Il mutato ritmo di vita del nostro mondo non esige forse nuove forme e nuovi orari? (ad es. incontri di fine settimana, culti con Santa Cena in giorni feriali, nella casa o in fabbrica?).

41 - Non è un elemento di impoverimento il fatto che si sia costretti ad usare un'unica forma liturgica in tutte le circostanze? In che misura la Chiesa dovrebbe adoperare forme di culto contemporanee? Quali sono i vantaggi e gli svantaggi dei modelli fissi e delle forme libere? Si potrebbero associare? La pratica del culto comunitario silenzioso non potrebbe aiutare alcuni?

42 - TESI 16: *Nella nostra giustificata reazione contro i pericoli del pietismo introverso abbiamo trascurato, in molte delle nostre chiese, di insegnare l'esigenza che ogni cristiano entri nel segreto santuario dell'uomo interiore, per comunicare con Dio in un silenzio pieno di amore e* di gioiosa adorazione.

43 - *Domande:* E' possibile impedire il dilagare del secolarismo, che attualmente insidia la nostra vita personale, recuperando un'autentica interiorità nella preghiera e nella meditazione? Non sarebbe bene che il Consiglio Ecumenico delle Chiese intraprendesse uno studio storico del pietismo e delle reazioni che ha suscitato, per dare un nuovo orientamento alla nostra formazione in vista della preghiera e del culto? Quali forme di « preghiera interiore » sono oggi possibili nel ritmo affannoso della vita moderna?

44 - TESI 17: *Con il culto comunitario e la preghiera personale noi entriamo nella costante battaglia dello Spirito contro le forme demoniache di questo mondo, come l'alienazione e la disumanizzazione, la mancanza di senso della vita e il cinismo, la colpa e la disperazione, la guerra e l'oppressione, il nazionalismo stretto e l'assolutismo settario.*

45 - *Domande:* Qualè il modo significativo di esprimere questo aspetto nella preghiera e nel culto? Come esorcizziamo queste potenze allontanandole dalla vita?

46 - TESI 18: *il culto è la costante azione di Gesù Cristo mediante lo Spirito; anche le forme meno vive del culto possono improvvisamente trasformarsi, in maniera imprevedibile, in un culto autentico.*

47 - Tutto ciò che facciamo non può che essere una preparazione e uno strumento per l'opera che lo Spirito compie vivificando il nostro culto. Ciò che importa, in fondo, non sono né i nostri sentimenti di autenticità né l'impressione che il nostro culto sia particolarmente significativo o pertinente. Quando l'uomo si apre all'opera dello Spirito nel culto, l'Unico Sommo Sacerdote, Gesù Cristo, innalza le nostre preghiere e il nostro culto imperfetto al livello della sua offerta perfetta, che ha un valore eterno. Soltanto in Lui, e nello Spirito, possiamo offrire i nostri corpi e la creazione intera e ricevere da Dio il nostro stesso essere, il nostro prossimo e il mondo.

Analisi della situazione universitaria spagnola

Pubblichiamo l'ultima parte di una inchiesta sulla situazione economico-sociale e spagnola e sul problema universitario compiuta dalla Federazione spagnola delle Congregazioni universitarie mariane.

Introduzione

L'università come istituto al servizio della cultura rappresenta uno dei nuclei più sensibili di un paese, ne è come la coscienza, esprimendone in gran parte la situazione culturale sociale e politica. Il quadro che abbiamo fatto del panorama sociale spagnolo deve servire da base al giudizio sulla situazione universitaria, che, da un lato, è uno dei problemi più acuti in questo momento, dall'altro lato è quello che più direttamente ci compete come universitari.

Per giudicare ed esporre il senso e la portata dell'attuale problema universitario studieremo il quadro giuridico (parte prima), economico (parte seconda) e accademico (parte terza). Infine la storia e l'attualità del movimento universitario (parte quarta).

1) L'università ha come compito principale quello di fornire alla società uomini con una formazione professionale chiamata « superiore », necessaria per determinate funzioni. Questo primo compito è necessariamente completato dalla pratica e dall'insegnamento della ricerca scientifica e umanistica e infine implica la trasmissione che una generazione fa all'altra del patrimonio culturale.

Per compiere queste funzioni l'università richiede in primo luogo una partecipazione attiva e diretta nella vita sociale in tutti i suoi aspetti.

Solo questa apertura garantisce alle società che si realizzino con autenticità, senza convertirsi in narcisismo intellettuale e in un tradimento della società, la trasmissione della cultura e la formazione delle persone che eserciteranno nel futuro funzioni che richiedono cognizioni universitarie.

E' per questo che l'università deve partecipare direttamente.

In secondo luogo richiede una indipendenza ed autonomia totale che la tengano fuori da ogni ingerenza o dirigismo del potere economico sociale o politico che falserebbero il compito che l'università deve compiere con rispetto di tutta la società.

2) Negli anni seguenti, l'università si è trasformata, per gran parte dei paesi occidentali, in un problema di ordine pubblico.

Specialmente in Spagna, dove il movimento universitario ha rappresentato negli ultimi anni una sfida continua e importante al sistema politico e sociale e alle strutture giuridiche vigenti.

Senza dubbio, tanto l'Amministrazione che i mezzi di informazione sono incapaci di affrontare il problema universitario limitandosi a trattarlo come questione di ordine pubblico e a pretendere la sua soluzione con l'uso della forza.

Infine l'università come centro culturale e intellettuale della società e soprattutto per la giovane età della maggior parte dei componenti l'ambiente universitario « è sempre stata il più sensibile sismografo dei movimenti sociali » (Karl Hermann).

Inoltre l'università attuale riflette ed esprime un'altra serie di problemi: la secolarizzazione e la tecnicizzazione della vita, la massificazione e lo scontro delle generazioni. Per questo ultimo aspetto soprattutto, si presenta in questo momento come problema internazionale.

Lo scontro degli universitari con gran parte delle strutture sociali si manifesta oggi con molteplici espressioni in tutto il mondo. Gli studenti agiscono come gruppo sociale omogeneo di fronte al resto della società e ricercano in essa o in contrasto con essa la loro posizione. « I giovani hanno preso coscienza del loro potere » scriveva recentemente la Segreteria di Stato di SS. Paolo VI alla XXVIII Settimana Sociale di Spagna.

Senza dubbio, questa internazionalizzazione del « problema universitario », che influisce ideologicamente e praticamente nell'ambiente universitario spagnolo, non deve nascondere le caratteristiche particolari della nostra università. In essa restano tuttavia una serie di rivendicazioni previe tanto sul terreno accademico che sull'ordinamento giuridico e politico della università.

3) Il panorama economico e giuridico che abbiamo esposto (nella parte precedente di questo rapporto) determinano le autentiche dimensioni del problema universitario in Spagna.

La nostra università riflette quasi drammaticamente la distanza fra lo Stato e la Società. L'ordinamento giuridico dell'università attualmente vigente, non esprime né incarna l'autentica vita universitaria. L'assenza di autonomia universitaria e l'ingerenza diretta del potere politico nelle strutture universitarie impediscono lo sviluppo dell'università e il compimento della sua funzione sociale, così come la mancanza di libertà il suo imprescindibile compito culturale.

Perché l'università spagnola possa assolvere le sue funzioni e contribuire, come sarebbe necessario, allo sviluppo sociale del paese, urge avere un rinnovamento globale delle strutture universitarie vigenti, tenendo conto della effettiva opinione degli studenti.

Come contributo alla conoscenza e all'interpretazione della nostra università, offriamo la descrizione della sua struttura economica, giuridica e accademica, il senso e la presenza che il movimento universitario ha raggiunto negli ultimi anni.

I. - ASPETTI DELL'ORDINAMENTO GIURIDICO

1) Analisi

L'ordinamento giuridico attualmente vigente dell'università spagnola ha la sua norma fondamentale nella Legge e sull'Ordinamento Universitario del 29 luglio 1943. In essa si configura l'università sul modello del sistema ideologico del Movimento Nazionale, dovendo adeguare i suoi insegnamenti al dogma e alla morale cattolica (art. 3) e ai « punti programmatici del Movimento » (art. 4).

Nella Legge l'Università appare configurata come strumento politico del nuovo Stato. L'autonomia universitaria è inesistente essendo il suo organo massimo, il Rettore, nominato con decreto del Ministero dell'Educazione Nazionale (art. 40) e quello di ogni facoltà, il Decano, nominato per ordine ministeriale in una terna proposta dal Rettore (art. 43). Entrambi i casi esprimono la dipendenza non solo amministrativa, ma anche politica dell'Università.

La incidenza diretta del potere politico nella vita universitaria, si svela specialmente nel regolamento del Sindacato Spagnolo Universitario (SEU), unico e obbligatorio, le cui cariche non sono elettive (assenza di rappresentatività), e il cui compito principale è quello di politicizzare gli universitari (art. 34) e « infondere con le sue attività e istituzioni lo spirito della Falange negli studenti universitari ».

Questa concezione, incapace di canalizzare le inquietudini e le aspirazioni studentesche, entrò presto in crisi. In conseguenza di alcune agitazioni negli anni '56, '57, '58, un Decreto del febbraio del '58 restrinse la incipiente rappresentatività, che in seguito fu restaurata con Decreto del 18 dicembre 1961 dal Decano (che giunge a poter rimuovere dai propri incarichi i rappresentanti studenteschi: art. 12).

Fin qui la regolamentazione dell'Università aveva come principale obiettivo la sua politicizzazione a tutti i livelli.

La crisi del SEU è motivata dalla pressione studentesca da collegare a un mutamento di linea che tende alla democraticizzazione delle strutture universitarie. In questo senso il decreto del 5 aprile del 1965 creò la Associazione Professionale degli studenti (A.P.E.), in sostituzione del SEU senza dipendere dalla Segreteria Generale del Movimento. Sussiste il cosiddetto commissariato presso il SEU, le cui funzioni sono generali e mal delimitate. Parallelamente col Decreto 2457-65 si rafforzano i poteri disciplinari dei Rettori.

Con l'ordinanza del 26 luglio del 1966 si dà un nuovo regolamento di queste associazioni (chiamate adesso Associazioni di Alunni) molto più tecnicizzato, « che avrà come compito quello di promuovere gli interessi accademici degli alunni, come quello di promuovere e realizzare tutte quelle attività che favoriscono la loro formazione integrale » (articolo 1).

L'art. 18 della stessa Ordinanza dice: « le misure da adottarsi se le attività delle Giunte direttive delle Associazioni oltrepassano l'ambito delle competenze stabilite nella legislazione vigente... saranno determinate dalle Giunte del Governo dell'Università secondo le informazioni del Decano o direttore del Centro.

Ci rimane da osservare che la tecnica legislativa di cui ci si è serviti per l'Università non ha tenuto mai in conto la legittima opinione degli studenti (ricordiamo il fallimento della riunione che il signor Herrero Tejedor convocò a Villacastin, e la mancanza di rappresentatività che ha caratterizzato il I Consiglio Nazionale della APE coincidente con la sua ristrutturazione) né la partecipazione diretta del mondo studentesco (il Consiglio Generale non si è riunito dal 1956). C'è anche da osservare come le ultime Ordinanze e i Decreti citati, sono stati emessi soprattutto nel periodo delle vacanze accademiche.

Sulla stessa linea resta da dire come le ultime norme riguardanti le associazioni studentesche, emanate con la preoccupazione di neutralizzarle, sono state accompagnate da una serie di norme che aumentano le facoltà disciplinari dei Decani e dei Rettori.

2) Organi di Governo

C'è un sistema giuridico di governo, con una fortissima centralizzazione. L'organo supremo di governo di ogni Distretto e Centro è, rispettivamente, il Rettore e il Decano. Organi entrambi unipersonali e non rappresentativi, poiché la nomina del Rettore compete al Ministro, e quella del Decano al Ministro in una terna proposta dal Rettore, non c'è che da constatare che in nessun caso la elezione del Decano avviene per mezzo del Consiglio dei Cattedratici.

Gli organi collegiali sono il Consiglio di Facoltà e il Consiglio del Distretto. Hanno solo la facoltà di assecondare gli organi unipersonali corrispondenti. Infine gli organi di rappresentanza corporativa — il Consiglio di Facoltà di Distretto o il Consiglio Generale non hanno alcuna competenza concreta salvo la partecipazione agli atti accademici solenni.

In quanto alla rappresentanza degli studenti in questi organi, li esamineremo al terzo punto.

La caratteristica comune di tutta l'azione di governo dell'Università è la sua mancanza di autonomia, tanto nei confronti della autorità politica (come abbiamo visto), quanto nei confronti della autorità governativa che negli ultimi avvenimenti è intervenuta direttamente nella vita universitaria.

3) Associazioni di Allievi

L'attuale regolamento delle associazioni studentesche si collega all'ordinanza del 23 luglio 1966 (con cui si modifica quella del 2 giugno 1965) sulle associazioni degli « alunni », il cui significato è stato chiarito prima.

In ogni centro esiste un Consiglio direttivo formato da due rappresentanti (delegato e sottodelegato) per corso. Fra questi si eleggono il Presidente e il Vice presidente del Consiglio. I presidenti di tutti i Centri di ogni Distretto compongono il Consiglio del Distretto; fra questi si elegge il presidente e il Vicepresidente del Distretto. Il Consiglio nazionale delle Associazioni degli « allievi » è formato dai presidenti di ogni Distretto più due membri per Distretto (uno in rappresentanza delle Facoltà Universitarie, l'altro rappresentante gli altri centri di insegnamento superiore). Adesso si prevede la possibilità di costituire delle associazioni a carattere nazionale, facendo in esse confluire i Centri di una stessa specializzazione.

La partecipazione prevista agli organi di governo delle Università è la seguente: nel Consiglio di Facoltà gli studenti sono rappresentati dal presidente della Associazione e da altri due membri del Consiglio Direttivo, tutti con diritto di parola e di voto. Nella Giunta di Governo di ogni Distretto sono rappresentati da membri nominati dal Consiglio del Distretto.

La scarsa rappresentatività (due membri per corso) e il metodo di elaborazione, il giudicarle troppo tecnicistiche e neutralizzatrici, fecero che questo ordine fosse globalmente respinto dall'inizio, e praticamente non si compissero le sue norme, né costituiti i suoi organi previsti. (C'è da ricordare che nel corso del 1966-67, i distretti hanno realizzato le cosiddette « elezioni libere » al margine di questa legislazione).

4) Regolamento disciplinare

Il regolamento disciplinare si trova codificato nel reg. dell'8 di settembre del 1954 completato con il Decreto del 13 gennaio 1956 e col Decreto del 5 settembre 1958, col quale si istituì una procedura speciale, concedendo ai rettori la facoltà di espellere gli studenti del Distretto. Questo procedimento è stato molto utilizzato in questi ultimi tempi.

II - ASPETTI ECONOMICO SOCIALI DELL'INSEGNAMENTO SUPERIORE

1) Introduzione

Pensiamo che l'istruzione sia un diritto inalienabile dell'uomo, e che sia il sistema più idoneo per la promozione di un popolo. La società deve quindi fare sua preoccupazione maggiore del problema della scuola, rendendola accessibile a tutti i suoi membri, senza discriminazioni secondo le esigenze e le capacità necessarie per i diversi gradi di istruzione. Capacità che la società deve promuovere in tutti i suoi membri, dando a tutti una possibilità reale e generalizzata di istruzione.

D'altra parte la politica scolastica di un paese deve creare e potenziare una autentica cultura popolare che risponde alle necessità della società e di ogni suo membro.

La politica scolastica spagnola, condizionata e al servizio della sua struttura sociopolitica, e della sua politica economica capitalistica, non risponde a queste esigenze. Si è mostrata incapace di risolvere i problemi presenti: la assenza di una cultura popolare e il basso livello della cultura classista oggi esistente, il carattere classista dell'insegnamento superiore e il concepirlo come un problema speculativo, l'insufficienza quantitativa e qualitativa dei diplomati e lo scarso rendimento sociale di quelli esistenti, la mancanza di una seria ricerca.

Questa situazione si mantiene praticamente stabile di fronte alla scarsità dei mezzi economici per affrontarla.

Lo Stato rende inefficaci i suoi piani per l'insegnamento superiore poiché non dà loro un sostegno economico sufficiente; e rinuncia esplicitamente e cosciente-mente alla possibilità di realizzare i principi programmatici sulla eguale possibilità di godere della scuola.

La spesa pubblica per la scuola del R. N. è ogni volta minore (nel 1960 era del 2,65%, nel 1965 del 2,13%. La Spagna è il paese europeo che dà in percentuale la più piccola parte del suo bilancio nazionale all'insegnamento: solo l'8,28% (nel Portogallo è del 9,08%, in Turchia il 14,08%, in Francia il 19,14% (1). In rapporto alle altre partite di bilancio per il prossimo biennio 1968-69, il Ministero dell'Educazione e delle Scienze riceve meno della metà del Ministero delle Forze Armate.

Nel 1966 la spesa pubblica, per l'educazione rappresentava solo il 10,4% del totale della spesa pubblica, mentre la media europeo è del 21%. Così, il livello d'istruzione della popolazione attiva è in Spagna molto basso.

Non raggiungono il 2% della popolazione attiva coloro che hanno completato gli studi superiori, il 3% ha fatto studi di livello medio, il 30% ha un'istruzione elementare e il 5% è senza alcuna istruzione (2).

Questi dati rilevano lo scarso aumento quantitativo che c'è stato nella scuola superiore (dai 22 studenti per 10.000 abitanti del 1932 ai 38 del 1966). Tenendo conto che di questi scarsi fondi del Ministero dell'Educazione e delle Scienze, alla Scuola Superiore è riservata una piccola percentuale (e tuttavia progressivamente minore, dal 12% nel 1966 al 3,8% del 1967), sapremo capire in quale scarsezza di mezzi si dibatta l'Università spagnola. Dati dimostrativi di questa situazione:

. mancanza dei necessari centri, e concentrazione geografica di quelli esistenti;

. mancanza di aule, di laboratori, di biblioteche;

. mancanza di personale docente (il deficit approssimativo è di 34805 professori) e poca dedizione di molti di quelli esistenti, dovuta in gran parte alla insufficiente retribuzione;

. mancanza di collegi universitari e prezzi proibitivi di quelli esistenti (3).

2. Classismo dell'Università spagnola

L'Università, specchio fedele della struttura economica e politica spagnola è al servizio di una classe: la borghesia. Per questo non solo è la classe borghese che si trova in maggioranza nelle sue aule (del 33% degli iscritti, solo l'1% è costituito da figli di operai industriali), ma anche si cerca di inculcare quegli insegnamenti idonei a mantenere la borghesia nella sua attuale situazione di privilegio: questo classismo si rivela in tre aspetti:

Il progressivo rincarare della scuola superiore (il costo medio dello studente aumentò nel 1964), in confronto al 1960, del 37,2%) è aggravato di molto per le famiglie più povere delle zone agricole perché in esse non esistono centri universitari. Così nel '62-63 il 58,3% degli studenti immatricolati provenivano dalle 5 province con reddito superiore al reddito medio spagnolo e con popolazione solo del 38,8% del totale. E se teniamo conto del fatto che, per sopravvivere nelle classi popolari che hanno delle entrate tanto scarse, è necessario che lavorino fin dalla più giovane età tutti i membri della famiglia, sappiamo perché le aule sono inaccessibili al popolo.

Il principio della uguaglianza delle possibilità di accesso alla scuola non supera una dichiarazione senza effetto concreto per gli scarsi fondi su cui conta (solo lo 0,16% del R.N. nel 1964), per non essere più che una soluzione provvisoria ad un problema di fondo e per la poca conoscenza da parte delle classi lavoratrici della esistenza di borse e di possibili aiuti.

Adesso la percentuale delle assegnazioni del P.I.O. sulle spese totali del Ministero dell'Educazione e della scienza, diminuisce velocemente negli ultimi anni (dal 21,4% nel 1963 al 9,8% nel 1967). Per tutto questo la sua efficacia reale è quasi nulla (nel 1965-66 erano borsisti solo il 4% degli studenti immatricolati). Né realizzano una democratizzazione della scuola le Università libere, proprietà privata della Chiesa e dei gruppi oligarchici, dove il classismo si radicalizza non solo per l'aumento delle tasse, ma anche per i suoi centri ideologici al servizio degli interessi del gruppo.

Questo classismo economico dell'Università spagnola è palesemente ingiusto se guardiamo a come si finanziano queste scuole. Se si paragonano le entrate tributarie (dovute per un 60% alle imposte pagate dalla classe popolare) con il costo dell'Università per lo Stato, ne risulta che l'Università è pagata per un 60% dalle masse popolari, mentre ne beneficia per il 95% la classe borghese che contribuisce solo per il 40% a questa spesa. In definitiva, quelli che pagano di più sono quelli che possono utilizzarla di meno. L'universitario è un mantenuto del popolo (6).

D'altra parte, la classe operaia, senza aiuto da parte dello Stato, si finanzia le sue Università per lavoratori attraverso le Casse Mutue dei Lavoratori. Tuttavia anche le sue scuole sono al servizio della borghesia, provocando un'insoddisfazione nello studente che cercherà appena potrà, di ripudiare la sua classe di origine. Si istituzionalizza così la divisione delle classi e questo doppio sacrificio economico per delle rendite troppo ridotte.

Il classismo dell'Università si trova indirettamente favorito dai meccanismi accademici di controllo delle capacità.

Il metodo di controllo delle capacità durante il corso degli studi si esercita in modo rigoroso e inconsueto per gli studenti.

Così, la percentuale degli studenti che abbandonano gli studi senza riuscire a diplomarsi, è molto alta (oscilla all'incirca sul 50% nel 1964) (7) e solo gli studenti con una solidità economica possono tenere fronte alle spese e alla ripetizione del corso, senza che esista, d'altra parte, nessuna scadenza che impedisca di continuare come studenti a essere mantenuti dalla società.

Infine, un terzo aspetto del classismo dell'Università è dato dallo stesso contenuto ideologico dell'insegnamento che si impartisce. Le categorie e i valori incorporati con principi orientatori dei piani di studio sono della classe borghese: l'individualismo, la sicurezza, la smania di guadagnare, il tecnicismo. Difendendo e propugnando questi valori, non si può creare una cultura popolare autentica, che risponda alle necessità di uno sviluppo umano sociale economico e tecnico.

3) Rendimento sociale dell'Università

I contributi che riceve la società spagnola dall'Università sono scarsi. A parte il fatto che non promuove una necessaria cultura popolare, non dà il suo contributo critico al processo sociale per mancanza di autonomia dalle strutture politiche.

Nè prepara il numero necessario di ricercatori e di professionisti capaci di rispondere alle esigenze di uno sviluppo.

Il deficit di diplomati da scuole superiori è stato segnalato dalla OCDE come « il principale fattore di freno allo sviluppo della Spagna nei prossimi anni » (8).

Questo deficit raggiunge attualmente i 22.000 diplomati e sarà per il '71 di 40 mila. Per questo sarebbe necessario avere 10.000 diplomati l'anno (di fronte ai 7.555 del 1967), che significherebbe un aumento sostanziale del bilancio del Ministero dell'Istruzione e delle Scienze.

Oggi il rendimento sociale dei diplomati è molto esiguo, e questo è dovuto al predominio dei fattori esterni alla vocazione nell'orientamento professionale.

Il tutto, unito ad altri fattori (studi teorici e non specializzati, nessun adeguamento alle necessità professionali del nostro sviluppo, sistema di impiego rigido e chiuso...) contribuisce all'apparizione di allarmanti fenomeni di arresto, sottoimpiego e emigrazione intellettuale.

Questo, unito alla piccola percentuale di studenti che terminano i propri studi (circa il 50%) alza di molto il costo di ogni studente alla società spagnola.

La ricerca, a causa degli insufficienti mezzi economici (solo il 0,2% del P.N.B.), non ha ancora superato lo stadio di ricerca individualistica e solitaria. I pochi ricercatori spagnoli devono emigrare all'estero per realizzare un lavoro serio e in équipe. La mancanza di ricerca costa molto ogni anno all'economia spagnola (per pagare i brevetti stranieri necessari al nostro sviluppo) e in definitiva condannandoci al sottosviluppo anche per il futuro.

III . PROBLEMI ACCADEMICI

Nella struttura accademica dell'Università bisogna definire più chiaramente gli ambiti. Separiamo in due le sue componenti:

— corpo docente, formato dai cattedratici e dai professori non ordinari, comprendendo in questo termine una serie di categorie: l'incaricato di cattedra, l'incaricato di corso, il professore aggiunto, l'assistente per le esercitazioni pratiche e il professore straordinario;

— corpo discente, formato dal complesso degli studenti.

Come punto di partenza necessario per una migliore comprensione dei fatti che esporremmo è opportuno conoscere che cosa cercano gli studenti entrando all'Università.

In generale, non si possiede un sapere universitariamente qualificato senza un titolo professionale necessario per potersi « inserire nella società ». Gli studi non sono concepiti come servizio per le esigenze della società, ma come un mezzo di perfezionamento personale, benché esistano gruppi sempre più numerosi che hanno preso coscienza delle proprie responsabilità.

Fattori condizionanti:

1) I professori di ruolo: il sistema di scelta dei catedrattici, chiamato concorso, consiste nello scegliere il candidato che ha saputo immagazzinare il maggior numero di notizie sulle materie concrete, specialmente dati di erudizione. Non si tiene in nessun conto il grado generale di cultura e tanto meno la capacità pedagogica.

2) Professori non di ruolo: tolti i professori aggiunti che sono nominati per concorso per un periodo di quattro anni, gli altri sono nominati annualmente dal rettore su proposte del Decano corrispondente;

— il professore aggiunto che non è a tempo pieno guadagna 3.000 pesetas al mese, e gli assistenti « retribuiti » hanno 1.800 pesetas al mese, sono però una minoranza; la grande maggioranza non riceve che il resto delle assegnazioni di cattedra, in pratica il tutto si riduce a 2.000 pesetas annuali in media;

— hanno funzioni non ben definite, che vanno dal puro non fare niente allo svolgimento di corsi chiamati fondamentali, riservati in teoria al corpo dei cattedrattici;

— esclusione assoluta dagli organi di governo dell'Università nei quali sono privi di ogni rappresentanza, pur essendo fra gli organi che hanno una forza reale nell'Università.

3) I gruppi dominanti nella società impongono, attraverso il controllo dei concorsi e nell'elezione dei professori, un impulso ideologico unidirezionale, che cerca di imporre una formazione tecnocratica producente la formazione di meri tecnici al servizio delle strutture dominate da questi gruppi.

Cause di questi condizionamenti.

Avute le cattedre, parte dei cattedrattici sono privi dello stimolo per un aggiornamento continuo delle più recenti scoperte, restando stancamente attaccati alle loro conoscenze e insegnando in modo avulso dalla realtà attuale. D'altra parte, l'arbitrarietà della elezione, lasciando la possibilità di non essere confermati in qualunque momento, fa sì che i professori non ordinari non possano dedicarsi a tempo pieno ai loro compiti di docenti.

— Bisogna sottolineare l'esistenza di una recente riforma con la quale si sono istituiti i professori aggregati e i Dipartimenti (per la didattica e la ricerca) che potrebbe dare una soluzione ad alcuni dei problemi. Tuttavia queste riforme sono state appena attuate e pertanto non si conosce la efficacia di questo metodo.

Le regole fondamentali del nostro sistema educativo sono: esposizione delle idee e dei concetti « ex cathedra » davanti ad alunni anonimi, e controllo con esami a carattere primitivo e imperfetto, in cui lo studente deve dimostrare che ha imparato la lezione di libri che gli sono stati imposti.

In queste caratteristiche generali si debbono segnalare questi punti:

— le materie da studiare sono astratte e vaghe, si nota la mancanza di una maggiore specializzazione (senza che questo debba significare la perdita di una visione d'insieme);

— gli studi sono eccessivamente teorici, senza calare nella realtà concreta;

— la finalizzazione del sapere tramite gli esami non pare il metodo idoneo a controllare in poco tempo con una ripetizione mnemonica tutta la globalità del corso;

— mancanza di coordinamento fra le materie complementari: in concreto, le scuole tecniche mancano di materie umanistiche;

— assenza di ricerche bibliografiche. Imposto dall'esterno, questo sistema di studio ne consegue la massificazione poiché lo studente non si sente partecipe di questo sistema, che porta a disumanizzare l'insegnamento e in cui lo studente non è corresponsabile dei propri studi.

Nell'Università questo sistema di studi realizza solo un aspetto, quello in cui il cattedratico insegna a sapere con sicurezza e precisione; però c'è l'altro, che consiste nel proporre alla ricerca il sapere posseduto e che non viene realizzato affatto nella nostra università. Questo aspetto si raggiunge con un contatto diretto col professore con seminari ricerche etc...

L'imposizione da parte dei gruppi dominanti di una tecnica che ha il fine esclusivo di un unico orientamento ideologico, fa sì che l'Università sia carente di due aspetti:

— la funzione di dare un senso umano al sapere scientifico e tecnico,

— la pluralità che deriva dai diversi orientamenti, che si possono dare al sapere scientifico.

---

(1) Emendamento al progetto di Legge del Bilancio generale dello Stato per il biennio 68-69 del Procuratore Sr. Escurdero.

(2) M. di E. e C. OCDE. Il fabbisogno di diplomati in Spagna entro il 1967-71.

(3) « Cuadernos para el Diàliogo », Numero speciale sull'Università, pag. 91.

(4) « Cuaderno para el Diàlogo », Numero speciale sull'Università, pag. 44.

(5) Dati e cifre sulla scuola in Spagna 1967. M. di E. e C. « Informacion Commercial Española » n. 402, 1967, pag. 186.

(6) « Cuadernos para el Diàlogo » Id. Prados Arrarto, pag. 30.

(7) Dati e cifre sulla scuola in Spagna, 1967, M. de E. e C.

(8) O.C.D.E. marzo 1965, pag. 53.

(9) Progetto regionale mediterraneo « Le richieste di diplomati in Spagna ».

Conflitti nelle università spagnole

Le università di Madrid, Valenza, Siviglia, Saragozza, Valladolid sono state chiuse prima delle vacanze del 2° trimestre. L'università di Santiago di Compostella è in sciopero da più di un mese. L'università di Barcellona è in continua agitazione. La chiusura delle università ha coinvolto più di due terzi degli studenti universitari spagnoli. Questo è il risultato di tutto un periodo di violenza durante il quale all'università non c'è stato neppure un momento di distensione.

L'opinione pubblica spagnola è molto preoccupata per il problema universitario da che l'Università in Spagna soffre di un male endemico, che è alle radici stesse delle strutture su cui si basa l'istituzione universitaria.

In questi mesi più di 2000 studenti sono passati per gli uffici della direzione generale di Sicurezza o dei « commissariati di polizia. 2000 famiglie della borghesia spagnola si sono viste arrestare i propri figli, dai 17 ai 18 anni. Si calcola che le multe inflitte agli studenti dalle Autorità ammontino a vari milioni di *pesetas*. I figli degli uomini politici del regime sono in molte occasioni leaders degli studenti. Questo fenomeno ha causato una forte crisi in seno alla borghesia spagnola, che si trova così divisa: da una parte la fedeltà al « sistema », dall'altra il naturale affetto per i figli. In genere i disordini universitari hanno diminuito la fiducia della borghesia spagnola nei riguardi del Regime che, si dice, ormai non è nemmeno capace di mantenere un ordine esterno. Un regime il cui principale obiettivo è il mantenimento della pace interna (pace intesa come mero ordine esterno) non può permettersi il lusso di tollerare una situazione di disordine permanente, quale è stata quella in questi ultimi mesi nell'università spagnola. Le critiche dei giornali nazionali, rappresentanti il punto di vista della « classe media » spagnola, sono aspre: rivelano che gran parte della borghesia ha perso fiducia nel sistema franchista. Molti si domandano se non hanno veramente ragione i propri figli a dire che, in pieno 1968, un regime dittatoriale non ha più senso. Il giornale della *Opus Dei* « Madrid » ha condotto in questo senso un'abile campagna per dimostrare che l'apertura della Spagna a formule democratiche, inserite in un sistema economico neo-capitalista, è ora più conveniente per gli interessi della borghesia che il mantenimento dell'attuale sistema politico, che non è capace neanche di conservare l'ordine pubblico. La grave crisi economica che attraversa il paese, di cui risentono tutti gli strati sociali, viene a confermare questa tesi, che propone una liberalizzazione pubblica della Spagna ed un inserimento nell'Europa del Mercato Comune. E' questo il contesto in cui hanno avuto origine le agitazioni studentesche. La loro importanza consiste massimamente, come vedremo più avanti, nel fatto che il movimento è di natura fondamentalmente politica. Gli studenti spagnoli si sono resi conto che il successo delle loro rivendicazioni sindacali e professionali, cioè la riforma dell'niversità, non è possibile senza un rovescimento delle basi politiche del sistema. In altre parole, per una riforma democratica della Università, è necessaria, prima di tutto, la riforma democratica della struttura politica dello stato. Perciò la lotta degli studenti è una lotta politica, che intende rovesciare il sistema franchista.

Storia del movimento studentesco

Dal 1964 l'Università spagnola ha vissuto in un clima di continua tensione. La mobilitazione (massiccia) degli studenti è cominciata nell'anno accademico 1964-65. Fu l'inizio del cosidetto « Movimento democratico studentesco » che voleva sostituire l'allora esistente sindacato ufficiale obbligatorio, di tendenza falangista, chiamato SEU con un sindacato studentesco creato dagli stessi studenti ed autenticamente rappresentativo. Il SEU (Sindacato universitario spagnolo) fondato da José Antonio Primo de Ribera, fondatore della Falange spagnola, controllava tutta la politica studentesca dalla fine della guerra civile. I suoi dirigenti erano scelti dalla Segreteria generale del Partito falangista e la scelta doveva cadere necessariamente su un membro del partito.

Contro la SEU si diresse il movimento studentesco, guidato da due organizzazioni clandestine: lo UED (Unione degli studenti democratici) di tendenza democratico cristiana e la FUDE (Federazione Universitaria Democratica Spagnola) di tendenza socialista e comunista.

Dopo la separazione di tutti i centri universitari dalla SEU, le autorità governative riconobbero la caduta del sindacato ufficiale e cercarono di sostituirlo con una nuova associazione studentesca, apolitica, che sebbene concedesse la rappresentatività degli studenti, era controllata dalle Autorità Accademiche. Gli universitari rifiutarono le A.P.E. (Associazioni Professionali degli Studenti) e decisero di continuare la lotta con la creazione di associazioni proprie. Con la caduta della SEU e il fallimento della APE il movimento studentesco entrò in una nuova fase: la creazione di strutture sindacali proprie. Nel corso del 65-66 nacque a Barcellona il Sindacato Democratico degli Studenti. Nell'anno seguente 1966-67, a Madrid, a Bilbao, a Valenza e quindi in tutte le università spagnole corse il Sindacato Democratico. Quasi tutti i 150 mila studenti universitari accettano il Sindacato Democratico, che in principio si costituisce come una istituzione di enorme importanza.

Ciononostante, il Ministero dell'Educazione e Scienze, e i Tribunali di Giustizia del paese dichiarono illegale la nuova associazione studentesca. Pertanto tutti coloro che figurano come membri della stessa, possono essere processati e condannati a vari anni di carcere. E' l'inizio di un periodo di repressione massiccia (incarcerazione dei dirigenti del Sindacato Democratico, provvedimenti eccademici, multe, etc). Nonostante la dura repressione il Sindacato Democratico continuò ad esistere.

Le iniziative che prende in diverse Università ottengono esito positivo. L'anno 67-68 segna l'apice del movimento studentesco. Il Sindacato Democratico si avvia ad un processo di consolidamento. Quello che ora vogliono gli studenti è la convocazione di un Congresso Democratico nel quale si riconosca ufficialmente l'esistenza del Sindacato Democratico *come autentico organo sindacale degli studenti.* Tuttavia tale pretesa presenta delle difficoltà per il momento insuperabili. Siccome il Sindacato Democratico è stato dichiarato illegale, tutte le sue attività sono proibite. Le autorità governative hanno scatenato una drastica campagna di repressione, che è stata seguita da una intensificazione delle manifestazioni, scioperi, ed atti diversi dei Centri Universitari. La via pacifica, seguita dagli studenti per vari anni, è stata abbandonata. Gli studenti spagnoli, soprattutto nell'università di Madrid, rispondono alle misure governative con la violenza. Questo processo di radicalizzazione è culminato nel mese di aprile e ha motivato la chiusura delle principali università.

Gli obiettivi del Movimento Studentesco

Gli obiettivi del Movimento democratico degli studenti sono contenuti in una dichiarazione del Dipartimento di Informazione del Sindacato Democratico Studentesco, approvata a maggioranza dai centri universitari spagnoli. Sono i seguenti: 1) accesso di tutte le classi sociali all'Università, non solo di diritto ma di fatto; 2) che ciò che si insegna all'Università sia al servizio di tutta la società e non di una minoranza privilegiata, come accade attualmente; 3) lartecipazione attiva degli studenti agli organi di governo dell'Università; 4) gestione congiunta di professori e studenti senza ingerenza delle autorità governative; 5) lotta contro la repressione che attualmente si esercita a tutti i livelli, contro coloro che lottano per una società più giusta.

Nella stessa dichiarazione i dirigenti studenteschi affermano che « questi obbiettivi sono irraggiunbili senza una trasformazione radicale delle strutture sociali, senza una democraticizzazione reale della società ». Questo è ciò che dà contenuto politico alla lotta studentesca. Anche se i fini immediati del movimento democratico riguardano la trasformazione dell'università spagnola, di fatto le motivazioni sono in gran misura politiche. In tutte le manifestazioni studentesce appaiono cartelli e grida: « Dittatura no », « Franco no ».

In carattere politico della lotta studentesca è ciò che preoccupa il governo e che lo ha indotto alle misure repressive di cui abbiamo già parlato. Il Regime sa che l'Universsità si è trasformata nel massimo baluardo della politica antifranchista. In un regime di carattere autoritario, il fatto che la gioventù studentesca universitaria in blocco sia in posizione di aperta ribellione al governo, è di conseguenze politiche gravi. Come diceva un commentatore politico, il postfranchismo è una realtà nell'Università politica spagnola.

Situazione senza uscita

Alcuni critici di diversi centri di opinione del paese pensano che nell'Università spagnola si sia giunti ad una situazione senza uscita. Da una parte le autorità accademiche, designate dal ministro dell'Educazione e Scienze, si trovano incapaci a risolvere l'attuale conflitto. Alcuni, inclusi il Rettore dell'Università di Madrid e la Giunta di Governo, composta da tutti i decani delle Facoltà — hanno presentato le loro dimissioni, essendo in disaccordo con la politica governativa. Il Decano dell'Università di Scienze politiche ed economiche di Madrid, Dottor Vegas, è stato malmenato dalla polizia mentre usciva con i suoi studenti dalla città universitaria. L'opposizione delle autorità accademiche e del Governo aggrava ancor più il conflitto.

D'altra parte l'azione del governo non fa altro che reprimere le attività studentesche qualificate illegali. Comprende che una qualunque concessione alle rivendicazioni studentesche sarebbe pericolosa per la sopravvivenza del sistema. In un paese in cui non è permessa la libertà di opinione, concedere agli studenti la possibilità di organizzarsi in associazioni costituirebbe un precedente pericolo. La forza del movimento studentesco aumenta di giorno in giorno. La netta divisione della « Spagna ufficiale » e della « Spagna reale », della quale parlava il professore Aranguren, cattedratico espulso da due anni dell'Università, è un fatto ormai evidente.

Nel 1968 le rivendicazioni studentesche sono incontenibili. In esse confluiscono sia studenti di estrema sinistra (comunisti, anarchici e filo-cinesi), sia studenti socialisti, democraticicristiani, monarchici etc. Solo un piccolo gruppo di estrema destra (Difesa Universitaria) costituito dai falangisti, appoggiano il Regime e si oppongono al movimento democratico studentesco. Un gruppo di essi che intonava il « Caro al sol » (inno ufficiale della Falange) è stato attaccato e ridotto al silenzio da studenti di estrema sinistra. I gruppi di destra si trovano nella impossibilità di frenare il movimento universitario. L'aspirazione a costituire una reale democrazia in Spagna è un fatto comune in tutti gli ambienti studenteschi.

Il Franchismo ha perduto definitivamente l'importante istituzione universitaria. L'università si è trasformata nel principale baluardo della politica antigovernativa.

Le dimissioni della giunta governativa dell'Università di Madrid in solidarietà con il decano di Scienze economiche che fu aggredito dalla forza pubblica, dimostra che attualmente la posizione del corpo docente è di appoggio alle rivendicazioni studentesche. I professori considerano che l'attuale situazione di conflitto impedisce il normale svolgimento della vita universitaria e che per ottenere il ristabilimento dell'ordine è necessaria la realizzazione di una profonda riforma universitaria.

La Radicalizzazione in alcuni gruppi studenteschi

L'arrivo del giornalista francese Servan-Schreiber all'università spagnola rivelò un fatto nuovo, di grande importanza, nella storia del movimento studentesco. Servan-Schreiber, che pretendeva di apparire agli occhi degli universitari madrileni come un campione della democrazia, come un difensore della libertà, un energico oppositore della dittatura fascista, come membro della Resistenza francese, è stato malmenato e preso a sassate dagli studenti. *Cosa dimostra questo fatto?* Fondamentalmente, che fra le aspirazioni dei gruppi d'avanguardia la principale non è la restaurazione delle libertà democratiche in Spagna. Servan-Schreiber fu accusato di essere un esponente dell'imperialismo, un servo del capitalismo europeo. « Non vogliamo l'Europa del Mercato Comune, l'Europa dei *trust,* dei capitali finanziari » dicevano gli studenti madrileni. « Vogliamo un'Europa socialista » gridavano.

I movimento democratico studentesco ha subito un processo di radicalizzazione molto intenso. E' lo stesso fenomeno che si osserva del resto in tutte le università del mondo occidentale, salvo che in Spagna la situazione sociale e politica è enormemente differente. Gli studenti spagnoli lottano contro un regime autoritario, nell'ambito del quale non c'è neppure una minima vita democratica, tuttavia nello stesso tempo, almeno nei settori d'avanguardia, si lotta contro i sistemi democratici capitalisti. In certo senso questo nuovo orientamento non rientra fra gli obiettivi del movimento studentesco.

D'altra parte, la violenza sistematica è un'altra delle nuove componenti della situazione universitaria. Fino all'ultimo anno di corso, il movimento studentesco aveva un carattere pacifico.

« Alla forza della violenza dobbiamo rispondere con la forza della ragione » disse il prof. Aranguren agli universitari. Queste parole furono messe in pratica fino al presente anno accademico. Tuttavia l'uso sistematico della violenza da parte della polizia, le incarcerazioni, indiscriminate, incluse le torture, hanno provocato una reazione fra gli studenti. « Alla violenza dobbiamo rispondere con la violenza » si grida ora. La via pacifica è stata ora abbandonata. Gli studenti rispondono con pietre alle repressioni della forza pubblica. Praticamente l'anno accademico '67-68 si è concluso. Con la chiusura delle principali università del paese fino agli esami e di altre 4 università fino alla fine di aprile, la vita accademica è terminata nel presente anno di corso. Tutti si chiedono che succederà nel prossimo anno. Non si può continuare così, dicono tutti.

In alcune facoltà ci sono state lezioni solamente per 2 mesi in tutto il corso. E' il caos. Come diceva un famoso professore spagnolo « L'Università in Spagna come tale non esiste ». Questa è la cruda raltà.

Prospettive della IV Assemblea del Consiglio Mondiale delle Chiese

In preparazione alla IV Assemblea del Consiglio Mondiale delle Chiese (CMC) di Ginevra, che si terrà ad Uppsala nel luglio del 1968, riportiamo alcuni dati, che sono indicativi delle prospettive che si aprono, nonché dei problemi reali che dovrà affrontare questa ch'è la suprema istanza del movimento ecumenico mondiale.

Ad Uppsala (Svezia), 800 delegati ufficiali rappresenteranno le 223 Chiese membri del CMC; ad essi occorre ancora aggiungere circa 500 altri rappresentanti, tra osservatori, consulenti e tecnici di altre Chiese o di organismi internazionali vari. Tra questi, almeno 15 sono gli osservatori delegati dalla Chiesa cattolica romana.

Tuttavia, anche se il tema dell'Assemblea si svolge sulla base dell'unico motto: « Ogni cosa nuova », ed anche se i lavori sono stati distribuiti tra 6 Sezioni ben delimitate, non sono poche né piccole le preoccupazioni degli ecumenisti tra i più qualificati circa l'andamento dell'ingente mole dei lavori, i quali dovranno essere espletati dall'Assemblea in soli 17 giorni.

Perché esistano preoccupazioni ed interrogativi da parte di alcuni specialisti, vi sono ragioni assai diverse. Qui di seguito ne esporremo alcune con ordine.

La tensione tra le generazioni

« Probabilmente, la IV Assemblea di Uppsala (luglio 1968), oltre ai risultati importanti dei lavori, potrà dare anche una risposta, o almeno delle indicazioni, sulla questione che viene ormai impostata da tante parti: esiste una crisi in seno al CMC. In genere, le critiche dirette al CMC sono motivate dal carattere troppo istituzionalizzato di questo, dalla lentezza intempestiva delle sue realizzazioni, dalla sua generale mancanza di dinamismo. Da Uppsala, che ha come motto l'annuncio dell'Apocalisse: « Ecco, Io faccio nuova ogni cosa », i responsabili attendono risultati effettivi che corrispondano a questo motto, ma soprattutto si attendono che l'Assemblea immetta un nuovo soffio vitale al CMC ».

Così inizia il suo lungo articolo su « Le Monde » di Parigi (20 febbraio 1968) il Prof. Roger Mehl, decano della Facoltà teologica protestante di Strasburgo, ed ecumenista di fama e di provata esperienza. Nel suo esteso ed accurato esame, egli rileva la misura e la fondatezza delle critiche rivolte al CMC, ed i sintomi della crisi del medesimo.

Si sa — egli prosegue — che movimenti giovanili (cioè: protestanti) in Francia ed in Italia non parteciperanno ad Uppsala per protesta. Tali movimenti in sé non sono importanti, tuttavia essi denunciano un sintomo vero: i vecchi pionieri del movimento ecumenico sono scomparsi o si sono ritirati volontariamente; l'attuale consistenza del movimento ecumenico, ed in particolare il nerbo del CMC, è costituito da uomini e donne che hanno superato i 45 anni. Inoltre, America, Scandinavia e Germania non dimostrano quell'entusiasmo ecumenico che da esse ci si sarebbe potuti attendere legittimamente. « Possono citarsi delle felici eccezioni, come ad esempio i gruppi ecumenici di Taizé, e l'ultima conferenza mondiale ecumenica tenuta a Losanna nel 1960. Ma si deve senz'altro riconoscere che il movimento ecumenico essenzialmente è condotto avanti da persone che hanno oltrepassato i 45 anni, e che il cambio della guardia finora si delinea solo in modo assai confuso ».

Dunque, lentezza e delusione. « Si cita a giusto titolo che alla conferenza di « Chiesa e Società » organizzata a Ginevra dal CMC nel 1966 partecipavano molti membri giovani, e che essa ha suscitato molto entusiasmo nella gioventù sudamericana, asiatica ed africana. Ma anche questo fatto ci sembra molto significativo. Quando cioè si tratta del servizio dei cristiani nel mondo, della presenza cristiana nella rivoluzione sociale, nella lotta per la pace insieme ai non credenti, le giovani generazioni sono pronte ad essere guidate: ma quando si tratta dell'unità della Chiesa e dei problemi teologici ed ecclesiastici che tale unità imposta, il loro interesse scompare.

Il contrasto tra l'attuale generazione e quella degli anni tra il 1920 ed il 1940 è violento. Allora, dopo una lunga epoca d'individualismo, si riscopriva la dimensione ecclesiale della fede », anche per merito di molti esegeti e teologi (R. Mehl ne cita a questo punto alcuni di grande fama) della vecchia generazione. Questo provocava entusiasmi e rinnovamenti, nei quali naturalmente la gioventù si trovava all'avanguardia. « Può darsi che allora noi fossimo anche minacciati da una specie d'ecclesio-centrismo. Noi non riteniamo che tutti quegli sforzi si siano arenati. Ma è un fatto: le generazioni attuali vedono meno la Chiesa nel suo radunarsi, che nel suo atomizzarsi in un pulviscolo di piccoli gruppi, i quali vogliono soprattutto praticare una politica di presenza al mondo, i quali talvolta pongono grandi punti interrogativi su valori come la pietà personale, la preghiera, il culto, la comunità. Oggi l'imperativo supremo è la lotta insieme a tutte le forze secolari di rivoluzione e di trasformazione. Non esiste altra via a Cristo se non il prossimo, l'uomo che soffre d'alienazione, il proletario, il male-decolonializzato.

Benché la generazione attuale finga d'ignorarlo, il CMC non è estraneo a questa evoluzione, poiché almeno dal 1954 esso non ha cessato d'insistere sulle forme del servizio che deve assumere la testimonianza cristiana ».

« Inoltre deve riconoscersi che la ricerca teologica dell'unità è stata notevolmente coscienziosa e lenta... noi riconosciamo pure che le realizzazioni pratiche sono state rare. Di fatto però — prosegue il Prof. Mehl — non è in causa il CMC in quanto tale. Perché proprio le Chiese membri, per lo più, non sono entrate nelle vie d'una « prospettiva ecumenica ». Esse restano ancora molto immerse nelle loro tradizioni, restano ancora molto paralizzate dalle loro istituzioni. Il CMC può pungolarle, ma non può oltrepassare i limiti stabiliti dal consenso di tali Chiese. E questo spesso prende la forma d'un compromesso minimale, che non si apre molto verso l'avvenire. Se esiste una crisi del CMC — e questo si saprà dopo Uppsala, — la causa reale è: le Chiese hanno cambiato ben poco. Spesso le Chiese sono soddisfatte di trovare nel CMC ed attraverso il CMC una tribuna mondiale, di avere tra loro stesse vincoli d'amicizia e di cooperazione, di darsi organi d'azione bene attrezzati, e di riprendere, sempre sui medesimi temi, discussioni delle quali il progresso non può essere misurato.

Anche la prudenza umana delle Chiese ha paralizzato finora sul piano teologico l'appello ai teologi di punta. Si ha la precisa percezione che nelle commissioni e nei comitati ecumenici le Chiese si fanno rappresentare più volentieri da uomini di stile classico e sapiente, che da uomini le cui ricerche spesso sfiorano l'eresia, e che tuttavia contribuiscono al rinnovamento del pensiero teologico. Troppo spesso la teologia viva si sviluppa ai margini del movimento ecumenico, mentre questo da parte sua le socchiude appena la porta e solo con una prudenza eccessiva.

E' fuori dubbio che se vuole preparare le vie dell'unità ed avere la piena fiducia delle Chiese, il CMC deve avere una linea di pensiero chiara. Tale linea d'altra parte è definita dalla sua « base » teologica costituita da una formula trinitaria di sapore classico. Ma una « base » di tale genere stabilisce dei limiti, i quali già sono stati sottoposti a prove. Essa non significa che vi sarebbe un'ortodossia definita una volta per tutte. Il rapporto presentato al Comitato centrale di Iraklion dal nuovo Segretario generale, pastore Eugen Carson Blake, è stato male interpretato; esso aveva come tema la trascendenza di Dio, ed era certamente destinato a mettere in guardia contro certi movimenti teologici americani detti della « morte di Dio », i quali danno come risultato un soggettivismo radicale. In quel rapporto è stata vista una specie di contrazione integrista. Ma quanti conoscono E. Carson Blake sanno che nulla è più alieno da lui.

Egli ha assunto le sue funzioni in un momento difficile; le Chiese ortodosse d'Oriente hanno iniziato a svolgere una funzione molto meno ristretta che nel passato. Il dialogo con Roma assume un'importanza crescente. Contemporaneamente il nuovo Segretario generale vorrebbe collegare al CMC quelli che vengono chiamati « i conservatori evangelici » e che non rifiutano più il dialogo. Le posizioni personali coraggiose ch'egli ha tenuto verso la guerra nel Viet-Nam gli ottengono dall'Est come dall'Ovest una simpatia ed un rispetto, dei quali il CMC dovrebbe finalmente beneficiare ».

La nuova linea di tensione ecumenica

Se l'integrazione della tendenza « cattolica », compresa anche quella della Chiesa cattolica romana, non sembra più impossibile, oggi, sotto determinate condizioni, in seno al CMC, va altresì rilevato che oltre alla tensione tra le generazioni alla quale accenna il Prof. Roger Mehl — come abbiamo accennato all'inizio di questa cronaca, — esiste una linea di tensione più profonda, la quale sintetizza e supera ad un tempo quella che passa tra le generazioni e quella che divide « cattolici » e « protestanti ». Ci pare che tale linea di tensione si manifesti ad esempio nelle critiche rivolte al discorso del Dr. Eugen Carson Blake ad Iraklion, da parte di coloro che mettono in questione la teologia « classica », che finora raccoglieva il consenso dei cristiani. Diverse pubblicazioni, tra le quali il SOEPI del 29 febbraio 1968, e « Nuovi Tempi » del 10 Marzo scorso, hanno dato il resoconto d'una lettera aperta inviata appunto al Pastore Carson Blake nella sua qualità di Segretario generale del CMC, da Daniel Galland, Presidente del Dipartimento di Gioventù della Federazione Protestante di Francia. Tale lettera critica la posizione teologica del Pastore Carson Blake quale viene espressa nel rapporto dell'agosto 1967 ad Iraklion (Creta).

Daniel Galland critica in specie la nozione di « trascendenza di Dio », e l'affermazione del Pastore Carson Blake, secondo la quale « minaccia più profondamente il movimento ecumenico » precisamente il rifiuto d'un Dio trascendente.

Egli ricorda che oggi numerosi teologi, ma anche dei laici, « non vedono più l'utilità della nozione di trascendenza applicata a Dio..., ma vedono piuttosto che tale nozione porta pregiudizio; comunque, non sembra a loro che essa possa evitare la necessità d'una relativizzazione e d'una reinterpretazione, com'è del resto oggi per ogni formula dogmatica ».

Il Segretario generale del CMC — prosegue Daniel Galland, — avendo adottato una posizione così categorica, « arresta ogni ricerca..., e se tale dovesse essere la linea teologica del CMC (conservare ad ogni costo la nozione d'un Dio trascendente), noi in grande numero porremmo in Francia questa domanda: Questo Consiglio Ecumenico si trova ancora nel contesto ecclesiale della nostra ricerca? ».

Di questa tensione nuova è stato molto consapevole Mons. Charles Moeller, Sottosegretario della Congregazione per la Dottrina della Fede a Roma, in una conferenza tenuta a Bruxelles dietro invito delle Commissioni cattolica romana e protestante per le relazioni ecumeniche, sempre nel quadro della Settimana di preghiera per l'unità. Lo stesso servizio di stampa del CMC in data 16 febbraio scorso ne riporta alcuni estratti significativi.

« La prossima Assemblea del CMC può venire considerata come l'avvenimento ecumenico più importante dell'anno 1968... ed un avvenimento che interessa tutti noi »... « Occorre osservare che i problemi del mondo d'oggi saranno più presenti che non tutti gli altri. Pertanto, le due questioni maggiori sul piano pratico e sul piano teologico saranno: Come concretare l'unità delle Chiese a livello mondiale? Come realizzare una collaborazione più stretta tra il CMC e le Chiese non membri? » L'oratore quindi ha insistito su una definizione, che vuole che l'ecumenismo non sia solo « prospettivo », ma anche « retrospettivo ». « Non basta di fatto studiare le possibilità d'unione dell'avvenire, ma è anche necessario ricercare il vivo ricordo del nostro passato di unione e di disunione, di procedere ad una specie di " anamnesi ". Tale ricerca porta in un modo assolutamente connaturale ad uno studio del significato della cattolicità, ciò che in realtà è il primo punto del programma di Uppsala ».

Si sa infatti come il tema della Prima Sezione sia imperniato sulla relazione tra « Spirito Santo e Cattolicità » in quanto continuazione dell'approfondimento del concetto d'unità quale cerchiamo tutti insieme — com'è stato definito a New Delhi nel 1961. D'altra parte, il Gruppo misto di lavoro tra il CMC e la Chiesa cattolica romana ha formato un'apposita commissione dottrinale, il cui tema di ricerca è precisamente « Cattolicità ed apostolicità ». La commissione ha già svolto due riunioni di lavoro nel maggio e nel dicembre del 1967, e spera adesso di poter giungere ad un'unanimità di vedute sui maggiori problemi ecclesiologici stante la situazione attuale della Chiesa nel mondo. E' certo però che non solo i lavori di ricerca teologica di tipo tradizionale ma anche la problematica attuale come si presenta a tutte le Chiese nelle loro varie tradizioni, contribuisce a far percepire una nuova linea di tensione di cui abbiamo parlato sopra. Il Concilio Vaticano II ha dato il suo contributo, ma lo ha dato anche la Conferenza « Chiesa e Società » del luglio 1966.

In tale preciso contesto possiamo intendere quanto Mons. Charles Moeller ha detto a Bruxelles circa l'ecumenismo « prospettivo », come lo riporta il numero citato del SOEPI: « Quanto all'ecumenismo prospettivo, esso può venir presentato in un mondo secolarizzato, in continuo mutamento, in cerca di fratellanza e di pace, un mondo nuovo che viene a bussare alla porta delle Chiese. L'Assemblea di Uppsala interrogherà se stessa, a partire da questo mondo, su quanto diventa la missione, il culto, e su ciò che deve essere il nuovo stile di vita nel mondo ». Infine, ricordando la crisi teologica, la messa in questione dei principi fondamentali e la ricerca sul significato del linguaggio religioso nel mondo, Mons. Moeller ha constatato che ci troviamo in presenza d'una vera svolta nella storia del CMC.

Il giudizio d'un altro esponente molto qualificato dell'attuale movimento ecumenico, il Pastore Albert van den Heuvel, direttore del Dipartimento di Comunicazione del CMC, nella stessa intervista rilasciata al giornale protestante « La Bonne Nouvelle » di cui abbiamo riportato sopra qualche estratto, si mostra molto riservato sulle possibilità d'una vera svolta ad Uppsala. Tra le difficoltà ch'egli intravvede — poiché egli in effetti sembra temere che la IV Assemblea sia una delusione per molti, — rileviamo quella che chiama il « caos » teologico attuale: « Venti anni fa — afferma A. van den Heu-

Continua il cammino delle elezioni americane. Nelle primarie di New York il sen. Mc Carthy ha ottenuto un successo vistoso e inatteso. Pare evidente che l'elettorato americano tende sempre più a rendersi indipendente dall'apparata burocratico del partito; inoltre tendono a concentrarsi su Mc Carthy i « voti per la pace », che finora erano divisi fra lui e Bob Kennedy.

vel — in Europa, in America e nel resto del mondo, grosso modo la teologia era in stato di convergenza. Oggi invece siamo di fronte ad una diversità di polarizzazioni teologiche ch'è semplicemente spaventosa. Per il dialogo in un'Assemblea questo forma una difficoltà inaudita: immaginate che si trovino confrontate nello stesso tempo la teologia della « morte di Dio », quella di Rudolf Bultmann, quella di Karl Barth, quella del cattolicesimo (romano) in riforma, quella degli ortodossi, e tralascio le altre: ci troviamo allora in pieno in mezzo a quel caos d'oggi, il quale malamente si può tradurre in pluriformità teologica. Per conto mio, spero che la Chiesa Una sarà molto pluriforme nelle sue espressioni teologiche: ma questa è tutt'altra cosa che un caos! ».

D'altronde, il Pastore van den Heuvel afferma di non essere pessimista, e ripone la sua speranza specialmente nei giovani, nonché nei lavori circa lo sviluppo.

« I giovani: essi saranno cento cinquanta, con diritto d'intervento, ma non di voto. Se questa delegazione s'organizza bene, può fare molte cose, ed influire con un grande peso sull'Assemblea. Questi giovani sono stati scelti dal Dipartimento della gioventù del CMC per la loro competenza in campo politico, economico, e così via. Infatti essi costituiscono la delegazione le cui esperienza ecumenica è la più diretta e la più normale ».

Ed aggiunge: « Per quanto riguarda il lavoro, penso che le sezioni III, V e VI (cioè: il ruolo della Chiesa nello sviluppo sociale ed economico; il culto di Dio in un'epoca laica; verso un nuovo stile di vita) siano le più importanti. Mi auguro che l'Assemblea apporti un contributo autenticamente cristiano al problema dello sviluppo, e che, affrontando la questione del culto e del nuovo stile di vita, le sue conclusioni possano liberare i laici cristiani dai loro sentimenti di colpevolezza, ed incoraggiarli nella scelta d'una disciplina nuova ».

Conclusione: Uppsala, ultima tappa verso un « Concilio » di tutte le Chiese?

Lo stesso Pastore van den Heuvel concludeva la sua intervista con queste parole: « Mi auguro che le Chiese siano pronte a prospettare una specie di Concilio di tutte le Chiese. Personalmente, io sono convinto che questo sia possibile. Durante l'ultimo Congresso per l'Apostolato dei Laici a Roma, si sono levate delle voci per chiedere che il prossimo Congresso sia veramente ecumenico. Non sono io il primo ad esprimere il voto che le Chiese si interroghino per sapere se non sia già venuto il tempo per un Concilio ecumenico che radunerebbe le Chiese membri del CMC, la Chiesa cattolica romana e le Chiese evangeliche conservatrici aperte al dialogo, per trattare del culto, dello studio e della discussione. Un simile Concilio manifesterebbe l'unità che già possediamo ».

Le parole del Pastore van den Heuvel danno molto da riflettere Non già che secondo le prospettive attuali delle varie Chiese si possa contemplare la possibilità di un Concilio ecumenico che radunerebbe tutti i cristiani, senza porsi dei gravi interrogativi. Interrogativi d'ordine ecclesiologico, anzi tutto: per i cattolici romani, il Concilio ecumenico ha delle norme ben definite, le quali non possono venir pretermesse senza mettere in crisi le stesse basi del concetto di « Chiesa ». Per gli ortodossi esistono norme simili, anzi forse ancora più rigide, dato che l'Ortodossia ha riconosciuto ufficialmente solo i primi sette Concili ecumenici, vale a dire che ha respinto il valore « ecumenico » in senso stretto, di tutti gli altri tentativi fatti dopo l'anno 787, cioè quasi 12 secoli orsono. Per i protestanti, il significato del Concilio ecumenico si dimostra ancora più difficile, giacché essi non danno ai Concili ecumenici lo stesso significato determinante ed ovvio, come invece fanno i cattolici e gli ortodossi. Interrogativi anche d'ordine pratico organizzativo, d'altronde in stretta relazione con gli interrogativi ecclesiologici: chi convocherebbe un tale Concilio? Chi lo presiederebbe? Chi vi prenderebbe parte: i soli Capi delle Chiese, i ministri delegati, anche i laici?

Ma neppure deve essere respinta a priori l'idea d'un tale Concilio. Anzitutto è evidente che in campo ecumenico il Signore guida il complesso delle Chiese per opera dello Spirito Santo. Quando si esamina il capovolgimento della situazione ecumenica di questi ultimi anni, non si può non vedere l'azione dello Spirito di Dio, che ci conduce per nuove vie, ancora insospettate fino a poco tempo fa. Oltre a questo, che è già determinante, si deve anche rilevare che i problemi che oggi si pongono a tutti i cristiani sono più che mai comuni. Superata, o almeno ridimensionata la tensione tra « cattolici » e « protestanti » nel senso sopra accennato e descritto, nonché la tensione tra « ortodossi » e « romani », si sono delineate nuove frontiere, nuove linee di tensione. Quella tra giovani ed anziani, in fin dei conti, ci è sembrata secondaria, in quanto è segno d'una situazione attuale contingente, più che un indizio di posizioni radicali. Invece la nuova linea di tensione passa attraverso tutte le Chiese come accettazione o meno d'un mutamento delle prospettive, come visione diretta delle medesime questioni nei confronti del mondo moderno, dell'essenza del messaggio che per nostra primordiale vocazione noi vi siamo chiamati a portare.

Per questo ci sembra che l'impegno della Chiesa cattolica nel CMC, ed in particolare ad Uppsala, indichi già i primi passi su questa nuova via. In tale occasione noi riteniamo che si dovrebbe ricordare come già nel 1920 la celebre Enciclica del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, tra le 11 proposte concrete che avanzava, presentava all'art. 6: « la riunione di congressi pan-cristiani per lo studio delle questioni d'interesse generale ». Anche se la formulazione di tale articolo è potuta sembrare poco felice, la sua sostanza rispecchia precisamente non solo quanto s'è proposto di fare il CMC — e questo non intende fare altro che delle proposte alle Chiese in vista dell'unità, — ma anche quello che una persona così responsabile come il Pastore van den Heuvel intende sotto il termine di « Concilio ecumenico »: la riunione cioè di chi ha autorità nelle Chiese, per affrontare insieme i problemi che interessano tutti i cristiani nel mondo d'oggi.

Uppsala sarà il più grande avvenimento ecumenico del 1968. Da Uppsala però non si aspettano cose spettacolari. Questi due pensieri apparentemente contraddittori, espressi da Mons. Moeller e dal Past. van den Heuvel, sono le due facce di un'unica realtà: Uppsala segnerà una svolta anche se quest'Assemblea è coniata esclusivamente sullo stampo delle Assemblee che l'hanno preceduta. Con Uppsala nuove possibilità si apriranno se « chi ha orecchie è attento ad ascoltare quello che lo Spirito dice alle Chiese ».

Emanuele Lanne

editoriale

(continua da pagina 1)

che li riguardano, non si contentano più della pioggia di concessioni (tra le quali aumenti generali di salario, diminuzione degli orari di lavoro) che Pompidou ha fatto ai sindacati; da un'iniziale tendenza rivendicazionistica, gli operai passano ad una contestazione politica del regime ed anche del sistema, perché sia pienamente riconosciuta la loro personalità umana.

Certamente l'occasione di questa posizione « politica » è stata offerta dal movimento studentesco, che ha impostato la lotta in questi termini, chiamando e stimolando gli operai a parteciparvi. E questi hanno risposto scavalcando, inizialmente in più circostanze, le organizzazioni sindacali che non volevano accettare la sopravvenuta impostazione politica degli scioperi; in particolare, mentre la CFDT (sindacati cristiani) e anche la meno importante Force Ouvrière (sindacati socialisti) hanno manifestato più volte solidarietà agli studenti, ed hanno chiesto al governo anche la partecipazione dei lavoratori alla gestione delle imprese, la CGT (sindacato comunista) ha tentato di impedire ogni contatto tra operai e studenti e si è limitata alle sole rivendicazioni economiche, ed è stata così la migliore alleata del governo; ma quando Séguy, segretario generale della CGT, ha annunciato l'accordo raggiunto agli operai della Renault, non ha avuto il consenso che si attendeva e l'occupazione della fabbrica è continuata a lungo; dopo un intervento della polizia essa si è trasformata in sciopero e, dopo oltre un mese di trattative, le maestranze hanno accettato, con forti minoranze ancora contrarie, l'accordo.

Perché tutto questo? perché dietro la CGT sta il partito comunista francese, che non disapprova la politica estera di De Gaulle, e forse spera di poter conquistare il potere legalmente insieme con la Federazione delle Sinistre; d'altro lato gli operai hanno cominciato ad accorgersi che PCF e CGT, come il regime, tentano di usarli come strumenti, addirittura come merce di scambio per la scalata al potere, e che sono le gerarchie di partito e di sindacato a prendere le decisioni, senza consultare la base. Inoltre c'è da considerare che la lotta universitaria era nata fuori dal PCF, e mostrava di non vedere come alternativa valida all'immobilismo interno gollista un comunismo più o meno borghese, di tipo più o meno sovietico. Comprensibile perciò la posizione del partito comunista, a cui faceva eco un articolo della Pravda, che ne ricalcava la posizione.

I partiti e gli uomini politici di opposizione, salvo rare eccezioni, non sono usciti a testa alta dalla crisi di maggio; hanno tentato di trar vantaggio dalla situazione per sostituirsi a De Gaulle, cercando con i miglioramenti salariali strappati al governo le simpatie degli operai, senza mirare alla loro promozione umana. Si sono disinteressati delle istanze degli studenti, che avevano gli stessi obiettivi, perché fuori dal loro gioco di potere. Operai e studenti, anche quando il collegamento è quasi venuto meno, chiedevano proprio che il potere, dalle mani di uno o di pochi, passasse nelle mani di tutti, perché tutti ne fossero realmente responsabili; responsabili di orientare le scelte di produzione nelle fabbriche, come l'accesso agli studi universitari e la loro organizzazione.

Ora è da sperare che la spinta unitaria studenti-operai non venga imbrigliata, non si esaurisca, come sta accadendo, ma trovi uno sbocco politico, cosa pur essa estremamente difficile; gli studenti vi si preparano; hanno anche mostrato di non aver esaurito le loro energie, come provano i ripetuti scontri con la polizia, quasi quotidiani.

Certo non è nella violenza che vorremmo vedere sfociare la spinta rivoluzionaria, anche se la violenza sembra essere il solo strumento efficace di espressione concesso agli studenti, e non solo in Francia, ma anche in altri Paesi che si dicono democratici.

Soltanto il sindacato cristiano è sembrato disponibile e solidale con gli studenti e perciò sembra il più qualificato a portare avanti la lotta comune, senza cadere negli eccessi dei giorni scorsi. Tuttavia bisogna fare i conti con De Gaulle, che dal caos generale ha tratto spunto per fomentare la piazza gollista, per diffondere il timore di un avvento della dittatura comunista (abbastanza infondato, se se ne vogliono trovare gli elementi nelle manifestazioni operaie e studentesche, dirette piuttosto alla contestazione di un sistema mortificante l'uomo con l'offerta di una reale compartecipazione al potere di tutto il popolo, che all'instaurazione di una « democrazia popolare » che nei paesi comunisti di vecchia data non sembra essersi orientata in questa direzione) e pronto comunque, per « salvare » la « democrazia » francese, a ricorrere alle forze armate, come ha fatto capire egli stesso nel discorso del 30 maggio con l'accennare a strade diverse dalla consultazione elettorale e soprattutto come hanno fatto capire il suo immediato precedente incontro in Germania con il gen. Massu, il capo dei paras, il successivo richiamo in Francia degli esiliati politici di estrema destra e la liberazione di tutti i detenuti appartenenti alle organzzazioni terroristiche dell'**OAS** e dell'**Algérie française;** d'altronde già fin d'ora, si serve sempre più dell'intimidazione; ne sono prova le misure che si succedono giorno dopo giorno, tra le quali lo scioglimento delle associazioni studentesche rivoluzionarie, esclusa l'UNEF (il sindacato degli studenti, corrispondente per certi aspetti alla nostra UNURI), il divieto di manifestazioni.

La consultazione elettorale del 23 e 30 giugno potrebbe aver detto di nuovo di sì al generale (non ne conosciamo ancora i risultati mentre scriviamo), occorrerà chiedersi se ancora i sindacati, i partiti di oggi (anche quelli di opposizione, che pongono come alternativa alla pseudo-democrazia della V repubblica la democrazia inutile della IV) siano in grado di recepire e portare avanti istanze di rinnovamento che vengono dal di fuori; abbiamo visto come né il referendum — istituto di democrazia diretta — né le elezioni — istituto di democrazia indiretta — siano stati strumenti idonei, tant'è vero che il gollismo non ha saputo innovare ed è ancora al potere.

La sola speranza di impegno non violento nelle attuali strutture è che giovani ed operai trovino nuove forme di espressione e di partecipazione: è questa una situazione che non si presenta soltanto in Francia, anche se qui è molto più grave ed ha raggiunto un punto di rottura, e che va superata, se non si vuol correre il rischio che la democrazia resti soltanto formale e in attesa di sconvolgimenti che potrebbero ucciderla per sempre. **(s.p.)**

Spiritualità di don Milani

(continua da pag. 5)

e che è imposta dal momento storico — « L'ora è grave proprio per questi problemi e esige una vita grave e pensosa » (p. 161). La sua è una « scuola a stile intollerante », dove regna « il silenzio più assoluto oppure la discussione ferocemente accentrata », in essa ci si va per « istruirsi, condurre una vita severa, farsi strada nel mondo ». Non si finirebbe di citare, basti pensare al problema della ricreazione e delle vacanze che per lui non esistono.

La sua spiritualità non può non essere del sacerdote e del maestro a un tempo, data l'analisi che abbiamo fatto dell'unità del suo mondo: « la mia persona di maestro e di sacerdote », « frequentano sacramenti e scuola popolare », « alla luce del Vangelo e della Costituzione ». I due elementi si fondono in una nuova terminologia: un esempio tipico nella nozione di « mondo », tra ascetica e umanistica. *Mondo* è ciò che è nemico dello spirito e della scuola: « Questi giovani chiedevano perciò qualche forma di sollievo... le attrazioni del mondo esercitavano ancora una notevole tentazione » (p. 128). E ne segue anche una ascetica della scuola: « bisogna che la nostra canonica non abbia più niente in comune con la Casa del Popolo. Quasi tutto in comune con un monastero benedettino » (p. 220). « La nostra veste è di maestri e un maestro che insegna per ore ai giovani cose stupide pecca gravemente » (p. 137).

Questa severità l'ha appresa negli studi in seminario, e risente della spiritualità ignaziana. Ma le forme di quella spiritualità — abnegatio sui ipsius, fuga saeculi, indifferenza dinanzi ai disegni di Dio su noi — da lui profondamente acquisite e vissute sono divenute le categorie della sua lotta contro l'ingiustizia sociale: *centro del momento storico che attraversiamo.* Rinnega se stesso per essere con i poveri, fugge il mondo falso e tentatore dei borghesi e insegna ai poveri a fuggirlo, è indifferente a quello che gli capita purché segua la volontà di Dio che lo ha inviato ai poveri.

Qui è l'insegnamento spirituale di don Milani, diversissimo da noi e perciò ancora più necessario per la nostra spiritualità in conflitto fra vecchio e nuovo. Da paragonarsi in questo solo a papa Giovanni, in cui è rilevabile un analogo confronto tra le forme della spiritualità tradizionale e il centro del momento storico attuale.

Ma dopo questi ragionamenti ci accorgiamo di come sono insufficienti le nostre categorie a inquadrade don Milani. Si tratta di un caso nuovo: per capirlo integralmente non basta l'uomo religioso e non basta neanche il comunista. Ci vorrebbe l'operaio o il contadino, ma fatti consapevoli e diversi, come lui lo era: come sembra che solo lui lo potesse essere. I paragoni a don Mazzolari e a Gramsci, tentati da varie parti, non ci soddisfano. Somiglia di più ai preti di campagna, contadini a loro volta, e poveri, e squadrati sul Vangelo, quando lo sono. Ma in questi si sente troppo spesso l'intellettuale mancato, o il povero passato all'altra sponda. Si pensi invece al curato di campagna del Bernanos: ecco don Milani somiglia soprattutto a un prete che non è esistito.

L. A.

La Chiesa greca ad una svolta

E' passato più di un anno dal colpo di Stato in Grecia ad opera della Giunta militare, e gli effetti della dittatura non hanno mancato di farsi sentire anche all'estero, riscuotendo fra i Paesi europei ed extraeuropei da una parte deludenti e pericolose acquiescenze, condizionate spesso da interessi economici, dall'altra un'unica denuncia esplicita, quella dei Paesi scandinavi, che hanno ritenuto necessario deferire il regime dei colonnelli alla Commissione europea dei Diritti dell'Uomo. Sporadiche manifestazioni hanno sottolineato il dissenso dei giovani, fra cui in particolare quella dei movimenti protestanti giovanili italiano e francese, che hanno dichiarato la non partecipazione dei loro rappresentanti alla IV Assemblea del Consiglio Mondiale delle Chiese — che si terrà in luglio ad Uppsala, in Svezia — perché una riunione del Comitato Centrale del CMC era stata tenuta ad Heraclion nell'agosto scorso, unica manifestazione internazionale in Grecia dopo l'aprile 1967.

Quest'ultimo fatto pone la attenzione al problema greco in una prospettiva particolare, quella delle *ripercussioni religiose* interne ed esterne alla Chiesa greca, di cui vengono complicati i rapporti ecumenici proprio in un momento così importante non solo per la Chiesa cattolica postconciliare, ma anche per tutte le altre Chiese cristiane.

Le complicazioni non riguardano soltanto l'atteggiamento che hanno assunto le altre Chiese, attraverso il CMC, nei confronti della Chiesa greca ortodossa, ma riguardano anche, nella direzione inversa, la reazione di quest'ultima nei confronti della organizzazione, e, in senso più generale, del movimento ecumenico.

Un ulteriore contrasto in quest'ultima direzione è nato in seguito alla decisione del 21 febbraio 1968 della commissione esecutiva del Consiglio Mondiale delle Chiese, di incaricare il Segretario generale, il pastore E. Carson Blake, di effettuare un viaggio in Grecia per eventuali sondaggi tra le autorità ecclesiastiche e politiche, e di sottoporre la nuova Costituzione greca all'esame di un costituzionalista.

La risposta da parte della Chiesa greca, membro confondatore dello stesso CMC, è stata immediata e decisa in una comunicazione del Sinodo, il cui testo è reperibile sul bollettino n. 7 dell'Ufficio Stampa della Regia Ambasciata di Grecia in Roma, con data del 21 marzo 1968. In esso è anche riportato il testo di due lettere che l'Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, mons. Ieronymos Kotsonis, ha inviato al dr. Blake.

Nella prima, del 28 febbraio, manifestava l'inaccettabilità e l'inopportunità di quel tipo di intervento del CMC nelle *questioni interne* greche, e nei riguardi di una Costituzione intorno alla quale avrebbe avuto diritto di decidere soltanto il *popolo greco sovrano* (nella prima domenica di settembre sarà indetto un referendum per l'approvazione definitiva della nuova Costituzione greca), e invitava il CMC a desistere da tali iniziative per evitare parzialità di comportamenti nei confronti delle Chiese membri.

Nella seconda, dopo le dichiarazioni *contro* la Grecia da parte del capo del Governo svedese Erlander, il Primate greco comunicava al dr. Blake che il Sinodo, in una riunione dell'8 marzo, aveva deciso l'astensione della Chiesa greca dai lavori dell'Assemblea di Uppsala, visto il persistere dell'atteggiamento dichiaratamente ostile del Governo del Paese ospite del CMC.

Una storia di vescovi e di colonnelli

Il precipitare di questi fatti, pur nella possibilità, non del tutto esclusa *a certe condizioni*, di un ritorno della Chiesa greca al CMC, è il segno più evidente della compromissione nazionalistica in cui è caduta sempre più in questi ultimi tempi, la situazione religiosa della Grecia.

Al di sotto, c'è tutta una serie di ingerenze politiche negli affari ecclesiastici, che nel periodo dal 1962 al 1965 hanno riguardato soprattutto i trasferimenti dei vescovi da diocesi ricche ad altre più povere.

Il parlamento nel 1963 aveva approvato un progetto di legge contro i trasferimenti, per cui la maggioranza dei vescovi si era rifiutata di occupare le sedi vacanti finché il Governo non avesse desistito da questo tipo di interferenza anticanonica ed anti-costituzionale negli affari della Chiesa.

Nel 1965, 36 vescovi avevano indetto le elezioni episcopali e il trasferimento in due diocesi, contro il parere del Supremo Consiglio di Stato, mentre una minoranza di 15 vescovi si era rifiutata di partecipare alle elezioni ed aveva appoggiato il Governo, dichiarandole non-canoniche. Immediatamente il Governo aveva convocato uno speciale Sinodo, che annullava le elezioni, e istituito una commissione di diritto canonico che dichiarava illegale il precedente Sinodo. Membri principali della commissione erano Ieronymos Kotsonis e il vescovo Dionysios di Trikkis.

Tornando al maggio 1967, appena i colonnelli si sono sbarazzati dell'Arcivescovo Chrisostomos ed hanno sciolto il Sinodo, hanno convocato un altro Sinodo di 8 vescovi, sette dei quali facevano parte di quei 15 vescovi che si erano opposti alle elezioni *illegali* del 1965.

Non si può negare che uno dei motivi per cui questi 8 prelati abbiano appoggiato l'azione del Governo, è che in tal modo la loro situazione di minoranza mutava di colpo in predominio della Chiesa greca.

Il 14 maggio, questo Sinodo, da una lista di tre nomi, fra cui Ieronymos e Dionysios, e cioè due membri della suddetta commissione, hanno eletto il nuovo Arcivescovo di Atene e Primate di tutta la Grecia: lo stesso Ieronymos Kotsonis.

Ieronymos e l'aggiornamento

Ci sembra a questo punto necessario sottolineare come tutti questi mutamenti di cariche ecclesiastiche non abbiano comportato sostanzialmente gravi danni alla reale situazione religiosa, che anzi, a quanto dice una nota di *Herder correspondence* (marzo 1968), sta assumendo un ritmo di aggiornamento notevole rispetto al passato. Interessanti ci sembrano specialmente alcuni punti della riorganizzazione della della Chiesa, come una maggiore partecipazione dei laici sia alla discussione di argomenti che li riguardano, sia alla elezione dei vescovi, insieme col clero locale e i vescovi delle diocesi limitrofe.

Il vizio di fondo è che però tutto questo avvenga dietro la spinta della Giunta militare, per la realizzazione del piano di *rigenerazione Elleno-Cristiana della Nazione*, e sotto il vigile controllo della polizia anche riguardo la frequenza ai Sacramenti!

Ambiguità anche nell'aggiornamento e nella collaborazione ecumenica: a differenza dell'Arcivescovo Chrisostomos, piuttosto contrario ai rapporti con la Chiesa di Roma e con il Patriarca di Costantinopoli, la Chiesa greca appoggia attualmente soprattutto quest'ultimo rispetto alle altre Chiese Ortodosse, favorendo i contatti specialmente con Roma, ma allo stesso tempo complicando i già difficili rapporti col Patriarcato di Mosca, da quando Alexis, seguendo la linea del Soviet, ha denunciato il modo con cui Ieronymos è diventato vescovo.

Occorre qui considerare che, mentre personalmente Ieronymos sembrerebbe favorevole ad un rinnovamento della politica ecumenica, agisce da freno, dietro di lui, la potente influenza che su gran parte dell'ambiente greco-borghesia, professionisti e studenti, ma non operai e contadini — hanno due confraternite di tendenze conservatrici e puritane, *Sotir* e *Zoé*, quest'ultima ancora più conservatrice, alle cui idee si rifà sostanzialmente la politica di civilizzazione Elleno-Cristiana della Giunta.

Inoltre, poiché degli 8 vescovi dell'attuale Sinodo, 4 sono affiliati alla *Zoé*, e dei 13 nuovi vescovi creati nel giugno 1967, 5 appartengono ad entrambi movimenti, è facile comprendere su quali elementi debba basarsi Ieronymos nel suo programma di aggiornamento, e a quale tipo di pareri debba rifarsi ogni volta per le decisioni, prese collegialmente, del resto.

Un certo rigore morale avrebbe potuto dare affidamento per il rinnovamento spirituale della Chiesa Greca, al di là degli eccessi puritani, ma la profana compromissione del maggio 1967, dei due movimenti, di Ieronymos e degli altri vescovi con i capi militari del Paese — che agiscono come forza regressiva —, ha reso ancora più tragica la situazione della Chiesa greca.

A tutto ciò ha osato ribellarsi il vescovo Pantalemon di Salonicco, rifiutandosi tra l'altro di cantare il *Te Deum* a Capodanno in presenza dei rappresentanti della Giunta militare, e subendo gli arresti in casa.

La Grecia e il profetismo

Da una parte Pantalemon, dall'altra Ieronymos, che reagisce alle critiche verso il Governo dei colonnelli con il ritiro (spontaneo o forzato che sia) da una Assemblea così importante per il futuro delle Chiese cristiane quale può essere quella di Uppsala: dov'è la *vera* Chiesa greca?

La soluzione del problema di ogni compromissione della Chiesa con il potere politico (e, peggio ancora, militare) si fa sempre più pressante, e il caso particolare della Grecia è abbastanza esemplificativo, sia pure all'estremo, di un tipo di mentalità trionfalista e nazionalista, di cui ogni Chiesa deve gradualmente spogliarsi per una sempre maggiore libertà di adesione all'essenza della fede, unica via per accostarsi alla comunione perfetta.

E' soprattutto la libertà, la condizione prima della Chiesa per realizzare pienamente la sua funzione profetica, che è oggi coraggiosa denuncia delle ingiustizie e degli abusi dei ricchi sui poveri, dei potenti sugli oppressi, dovunque si trovino, tanto più quando appartengono alla più stretta comunità locale.

Ma per essere liberi, è necessario spogliarsi di tutto, non aver nulla da perdere: povertà non solo in senso economico, ma anche in senso politico, ideologico e strutturale, capacità di liberarsi di volta in volta di quei fardelli che impediscono di correre nel luogo e nel modo in cui si possa meglio annunciare e realizzare la carità.

Quest'ansia possiamo cogliere dai molti interrogativi a cui cercherà di rispondere il Consiglio Mondiale delle Chiese ad Uppsala, seguendo il *leit-motiv* dello Schema preparatorio dei lavori, intitolato *Tutte le cose nuove*, a cui seguirà come documento conclusivo, una comune lettera enciclica in Cristo agli uomini del nostro tempo.

Per questo è tanto più dolorosa per noi l'esclusione volontaria di una sola Chiesa cristiana da questo tipo di lavoro e di ricerca comune, e speriamo soprattutto di preghiera. Ci auguriamo perciò di venire a conoscenza al più presto di una coraggiosa smentita alle decisioni della Chiesa greca, e che dopo le denunce da parte del CMC delle ingiustizie e delle violenze in Nigeria e nel Vietnam, non manchino esplicite condanne di dittature e di ingiustizie meno evidenti e sanguinose, ma non per questo meno avvilenti e dolorose per la storia dell'uomo moderno, e dell'uomo che si dice cristiano.

E l'attesa e l'impegno non è solo denunce su carta stampata, infine, ma della denuncia stessa della vita, con il pagare di persona, da parte di ogni membro della Chiesa, il prezzo per il riscatto del fratello.

Marisa Nunzella

Il tentativo di boicottaggio della Biennale di Venezia da parte del movimento studentesco di Cà Foscari, di Padova e di Trento si è esaurito precocemente nel suo stadio di contestazione immediata e folcloristica: tuttavia quanto di positivo poteva portare alle coscienze di tutti, è venuto fuori. Il proposito di revisione sostanziale dello Statuto è anche una speranza di reinserire il discorso dell'arte nel contesto rinnovato della società d'oggi.

La giustificazione nel vangelo di Paolo

Esperienza pasquale ed ecumenismo

La giustificazione per mezzo della fede nell'Epistola ai Romani che è stata il campo di battaglia fra teologi luterani e cattolici è stata per me, dal martedì di Pasqua alla domenica in Albis, l'occasione di una esperienza di dialogo estremamente benefica: vorrei comunicarne qualche cosa agli amici che rivedrò a Camaldoli, per risvegliare in loro il desiderio della lettura biblica.

Il padre Abate di S. Paolo fuori le mura, don G. B. Franzoni, aveva invitato una trentina dei migliori esegeti di diverse chiese: persone che si conoscevano tramite i loro libri e che si erano già incontrate in congressi pieni di gente e di discorsi, ma che erano felici di ritrovarsi nell'intimità, con tanto tempo per scambi più approfonditi.

Tre anglicani e un vescovo cattolico inglese, Mons. Buthler, ex anglicano lui pure ed esegeta da lunga data, due greci professori ad Atene e a Salonicco; cinque tedeschi, due luterani di Gottingen, J. Jeremias e E. Lohse, e tre cattolici uno dei quali ancora giovane e laico, R. Pesch; molti svizzeri fra cui Ed. Schweizer che fu un presidente pieno di spirito con il carisma della glossolalia, e con un certo carisma vulcanico e profetico, Markus Barth (figlio di Karl Barth) e così Ph. Menoud, J.J. von Allmen; molti francesi, belgi, olandesi (W. C. van Unnik), uno spagnolo e degli italiani fra cui due professori romani della facoltà valdese, e don F. Montagnini che ritroveremo a Calmaldoli questa estate. Non nomino tutti i partecipanti per non fare un discorso troppo accademico.

Barth, arrivato da Gerusalemme, a Pasqua accettò di prendere parte attiva ai Vespri solenni della *Statio*, il martedì, durante la preghiera comunitaria che doveva aprire la settimana. Invitato al leggio e conoscendo male l'italiano, prima sbagliò testo e lesse l'inizio dell'*Oratio fidelium*: « Pieni di un intenso fervore spirituale... » invocazione i cui accenti per buoni che fossero, rispondevano male al suo genere di entusiasmo. Riconobbe subito il suo errore e prese dei foglietti che aveva redatto lui stesso e che gli erano stati tradotti. Fra l'altro vi esprimeva davanti a Dio la nostra solidarietà con il congresso degli esegeti del Vecchio Testamento che si teneva nella stessa settimana all'Istituto Biblico e all'Università di Roma; e domandava che questa ricerca della parola di Dio fosse sincera, profonda, efficace.

Per accennarla, si fece una altra esperienza preparando questi Vespri ecumenici, per i quali i monaci avevano ottenuto di ridurre a tre il numero dei salmi e di supplire con la lettura di tutto un capitolo pasquale della prima ai Corinti. Avrebbero voluto così per « fare una concessione ben giustificata » alle abitudini di preghiera meno rigide e meno regolate dei nostri fratelli invitati, prevedere dopo ogni salmo un momento di silenzio e di libertà nel raccoglimento: ma davanti a una folla di romani (e di turisti!) un silenzio « sacro » parve una forma liturgica impossibile da ottenere. Bisogna essere realisti ma anche prendere coscienza di cosa può generare una certa superficialità.

Mons. Buthler aprendo i lavori invitò a non chiudersi in una discussione accademica sui termini di un solo versetto, ma a considerare Paolo come un apostolo più che come un teologo, e a scoprire il senso delle sue formule per l'uomo di oggi, a non temere di « demitologizzare » e perciò a ricondurre le sue formule personali al messaggio centrale che taglia tutto il Nuovo Testamento.

Era bello vedere un Vescovo porre così le questioni fondamentali con una intelligenza penetrante e esigente, e spingere i professori a fare pienamente il loro mestiere, e a rispondere al bisogno della comunità cristiana; a fare il loro mestiere inserendosi nella comunità e guardandosi da un isolamento che impedirebbe di cogliere il senso apostolico del testo.

Niente di più cattolico, nel miglior senso della parola, di quest'appello a comprendere la Bibbia da uomo di Chiesa nella comunione con l'assemblea della comunità e nella continuità dell'insieme della Rivelazione; è la combinazione *et-et* e non il radicalismo *aut-aut* che si dipinge sovente come tipicamente protestante e che può avere il vantaggio di rifiutarsi ai compromessi troppo facili. I partecipati protestanti non fecero alcuna obiezione all'invito di Mons. Buthler forse perché era stato fatto in una prospettiva molto intelligente (approfondita ancora dall'intervento di P. de la Potterie) forse anche perché si era alla prima sera e non sembrava loro simpatico di attaccare subito un Vescovo.

Di fatto molte lezioni entravano in quella prospettiva in una maniera più esegetica e meno dottrinale. Dal mercoledì C. K. Barrett cercò nell'escatologia sinottica (colui che arrossirà di me e del vangelo...) l'origine di Rom. 1,16 tema centrale dell'incontro (io non arrossisco del Vangelo).

Postulare una dipendenza così stretta di Paolo dal Gesù galileo autore dei *Logia* è dare un senso profondamente evangelico alla teologia della « giustificazione » che molti attribuiscono al solo Paolo rabbino e teologo molto personale.

Il giovedì J. Dupont cercò anche di comprendere dai testi autobiografici delle lettere il senso della conversione di Paolo, in altri termini quello che era Gesù per Saulo il persecutore (un salvatore e non soltanto un messia; almeno nel gruppo cristiano che aveva fondato la chiesa di Antiochia, la fede personale al Cristo rendeva inutile l'osservanza della legge).

Una classificazione logica delle testimonianze permette qui di ricostruire delle tappe estremamente importanti, a mezza strada fra il Cristo e la teologia elaborata dalle grandi lettere; di lì si può capire la genesi di questa teologia paolina; ed è il solo mezzo di comprenderla in maniera vitale. Ognuno capisce facilmente l'interesse di una discussione di esegeti qualificati in un tale argomento.

Il venerdì Barth cominciò a spiegare la concezione « forense » della giustificazione. Il fondamento della visione luterana in effetti suppone che la giustificazione sia l'assoluzione del colpevole da parte del giudice; oggi parecchi studiosi, molti dei quali erano presenti, negano questo presupposto, « demitologizzando » il vocabolario paolino. Barth aveva scritto con una punta di humour, che aveva provocato mal di testa agli organizzatori, che gli ci volevano quattro ore o cinque minuti per sviluppare il suo soggetto. Gli era stato risposto prudentemente di non esitare a superare i cinque minuti, ma se lo si fosse saputo gli si sarebbero date 6 ore.

Fu un'opera di « rimitologizzazione », un vasto affresco, a partire dai profeti, della speranza trionfale del giudizio divino tra le acclamazioni dei popoli. In questo quadro molto più dinamico di quanto un latino immagina quando gli si parla di seduta di tribunale, si inserisce la giustificazione dei peccatori. Barth insiste molto su di un punto di metodo: collegare il pensiero di Paolo all'Antico Testamento e specialmente alle pagine più piene di profetismo, piuttosto che cercare disperatamente nella gnosi, negli apocrifi, nei rabbini, dei paralleli letterari più « umani ».

Mi piacerebbe passare in rivista i vari contributi e mostrare quali problemi sorsero. Ho dato un resoconto in questo senso alla *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* e gli *Atti* delle settimane dovrebbero essere stampati integralmente. Per prepararci a Camaldoli può essere sufficiente segnalare le tendenze complementari che si manifestarono. Gli uni, più filologi, si accanivano a definire una parola o a discutere la divisione letteraria di un paragrafo.

Altri più filosofi cercavano di « ripensare » i problemi fondamentali. Nel mezzo gli storici si interessavano di ritrovare un movimento, una evoluzione, un equilibrio dinamico in cui gli elementi avessero importanza nel loro rapporto all'insieme. Quello che colpiva in tutti questi professori famosi era la modestia delle loro opinioni. Erano certi di non possedere tutta la verità e tutti si misero d'accordo su una frase di Ph. Menoud: « Il nostro più grande servizio verso le nostre chiese è di cercare di ritrovare sempre meglio il pensiero di Paolo ». Prima di preoccuparci « dell'uomo di oggi » prima di costruire la « nostra teologia » persino prima di insegnare quello che abbiamo compreso di Paolo, cercare di comprenderlo meglio nel muoversi stesso della sua fede.

A Camaldoli si ritroveranno senza dubbio le attitudini di spirito del filologo, dello storico, del filosofo; ciascuno sente risuonare la Parola nel suo particolare mondo interiore. Suppongo che lì si sentirà anche, discreto, un altro conflitto che non si è affatto manifestato a S. Paolo fuori le mura: quello del « modernista » e del « fondamentalista ». Il primo scopre una certa distanza, una differenza di accenti fra le posizioni edificanti della fede tradizionale e il radicalismo dell'esegesi scientifica e si dedica con gioia al piacere di scandalizzare i borghesi e di optare per delle ipotesi sconvolgenti.

Il secondo reagisce diversamente davanti allo stesso contrasto: preoccupato di conservare la fede, condanna rigorosamente ogni critica moderna; attitudine che non è affatto segno di vecchiaia, che invece spesso si manifesta fra i giovani universitari protestanti e che nasce da un ottimo sentimento anche se è piena di pericoli. Il fondamentalismo non è un gran pericolo per quelli che hanno una solida cultura religiosa, per quelli la cui fiducia nell'autorità del magistero dissipa ogni complesso di ansietà davanti al rinnovamento che esige la scienza.

E' notevole, secondo me, che uno degli spiriti più liberali sia stato, all'Incontro di S. Paolo, il Vescovo Chr. Buthler e, d'altra parte, M. Barth, anche lui teologo più che erudito (direi volentieri più che filologo o esegeta, ma sarei sicuro di offenderlo).

La maggior parte delle difficoltà che incontra chi comincia a leggere la Bibbia sono relativamente facili da risolvere perché derivano dalla sua ignoranza della mentalità semitica nell'antichità, e dei generi letterari coi quali questa mentalità si esprime.

Io suppongo che a Calmaldoli, se discutiamo a cuore aperto sulle difficoltà proprie dell'ambiente universitario, un certo numero di obiezioni sarà di questo ordine, facili da eliminare, almeno se si ha il tempo necessario per indicare i testi paralleli e se una cultura storica sufficiente prepara chi fa obiezioni a uscire dalle sue prospettive e a simpatizzare con un tipo di umanità lontana ma autentica. L'incontro di S. Paolo mi ha pertanto reso più attento ai limiti che malgrado tutto la migliore preparazione culturale rispetta.

Quando si tratta di una comprensione d'insieme, di una sintesi, gli spiriti formati agli stessi metodi rigorosi continuano a divergere fra loro o più esattamente a esitare in loro stessi. Come suggeriva all'inizio mons. Buthler, è forse solo nella condizione fraterna di tutta la Chiesa cattolica, diffusa nel tempo e nello spazio grazie alle diversità delle esperienze della stessa fede comune, che si accede all'intelligenza vissuta dalla Parola di Dio; vi si cresce di più per mezzo della fede che per mezzo della scienza.

Jean Gribomont

I seguaci di De Gaulle hanno manifestato soddisfazione per i favorevoli risultati del primo turno di elezioni in Francia. Dei partiti di opposizione l'unico in progresso è il PSU, che ha appoggiato la rivolta di marzo senza mezzi termini. Il secondo turno non dovrebbe smentire le tendenze dell'elettorato francese all'ordine, alla stasi sociale, sbandierate dai gollisti e dallo stesso generale nel suo discutibile e ingannevole discorso della vigilia.

Nell'anniversario della morte: le vicende dell'Avvenire d'Italia

Avvenimenti di cronaca diventano storia quando esprimono una situazione generale, quando li consideriamo paradigmi di tutto un cammino, del crescere della coscienza di una generazione come di una singola persona. Le vicende de *L'Avvenire d'Italia* hanno avuto (1) ed hanno per noi questo valore emblematico: segno pregnante di una crisi che a titoli diversi è presente e nella vita del paese e nella vita delle comunità cristiane. Dire *crisi a L'Avvenire d'Italia* è perciò mettere a nudo la nostra coscienza, è essere costretti a guardare uno specchio dei tempi, in cui le deformazioni dei tempi sono rese con maggiore nettezza di contorno. Considerazioni analoghe mi sembra abbiano suggerito al « gruppo spontaneo *Presenza* » di raccogliere e pubblicare un dossier sulle vicissitudini del « giornale cattolico » di Bologna (2): quasi a dare un saggio dello « *atteggiamento critico (in veste di dissenso, contestazione, rifiuto delle strutture, comportamenti devianti, atteggiamenti della diaspora) che in modo sempre più preciso e cosciente, dilaga nel mondo giovanile* » (3). Saggio riuscito, pertinente, informato, preciso? sembrerebbe di sì a leggere le note apparse su alcuni settimanali italiani (4) e forse ciò è giustificato dalla consistenza e larga diffusione che hanno le ipotesi che si sono fatte su *L'Avvenire d'Italia*, soprattutto per coprire un vuoto preoccupante di informazione.

Il dossier pubblicato è sostanzialmente una raccolta ordinata, in base alla tesi della *congiura* del potere politico e religioso contro la linea di La Valle (direttore del giornale sino all'agosto del '67), di buona parte degli articoli sullo *Avvenire* apparsi nella stampa, italiana ed estera, a partire dalle prime voci di crisi e di dimissioni a catena. Per un dossier questo non è molto, tanto più che la tesi partenza è confermata con le stesse fonti di informazione che hanno avvalorato il sorgere di quella ipotesi di base. Materiale dunque non del tutto sgrezzato e per gran parte di seconda mano, più che un dossier consistente, frutto di un puntiglioso impegno critico. Merito non piccolo tuttavia è l'avere ricordato una vicenda, vicenda che sta approdando alla realizzazione del quotidiano cattolico unico, in un ambiente che dimentica con troppa facilità le lezioni degli avvenimenti tormentati e dolorosi.

Poco serio è il modo con cui è stato compilato il dossier, ma, per tanti versi, non poteva essere altrimenti, dato il « metodo del silenzio » che si è usato e si sta usando per concludere l'operazione *Avvenire d'Italia*. Metodo che evidentemente lascia campo libero alle ipotesi più immaginose e metodo che sottolinea ancor più il carattere verticistico della operazione. Si dirà che in molti casi la segretezza è indispensabile, che le questioni finanziarie, soprattutto quando sono fallimentari, esigono delicatezza e riservatezza estrema. Non nego che sia sempre stato così, ma spero non debba essere sempre così.

Si è persa in tal modo una grossa occasione di crescita nella corresponsabilità; di più sono andate disperse molte energie che, per la quotidiana consuetudine con *L'Avvenire* di La Valle e Pratesi, si erano abituate ad essere meno supinamente dogmatiche e più libere nei giudizi. In questa prospettiva ritornano più verosimili i sospetti per una operazione che, presentata come di natura esclusivamente economica, non manca di avere pesanti ipoteche di natura « politica ». di rifiuto cioè della linea assunta da *L'Avvenire d'Italia*, sempre più critica e stimolante per tutto il « cattolicesimo stabilito ». Tuttavia tra il ritenere che molti abbiano gioito delle fallimentari finanze del giornale per cancellare una voce nuova e diversa dal milieu del cattolicesimo italiano, e l'affermare senza esitazione che i motivi economici sono stati un pretesto per ammazzare questa voce libera, c'è un salto molto grande, che per lo meno esigerebbe una documentazione maggiore e di fonti non solo giornalistiche.

Le condizioni economiche sono determinanti per la vita di un giornale quotidiano (impresa raramente attiva) quando viene a mancare chi

Incarico di governo al sen. Giovanni Leone; e permettere, così, salvo imprevisti, vacanze tranquille. Un governo di buona intenzione, con la caratteristica, però, di non potere — e paradossalmente non dover — risolvere problemi.

In più c'è almeno il rischio che riprenda quota il mito, insistente e pericoloso, del governo « tecnico », del governo d'affari, politicamente il più incolore possibile.

è disposto a pagare, perché nel giornale ne vede un utile diretto o indiretto della natura più varia. E' un dato di fatto, la libertà di stampa in Italia si regge su questo meccanismo asservito, che non permette sbocchi, anzi tende a ridurre sempre più la libertà effettiva di una stampa critica, che non sia diretta espressione di un gruppo di potere. E' a mio avviso uno dei punti nodali del nostro sistema: che per ora non è stato risolto, che anzi tende a presentare aspetti non dissimili dalla situazione tedesca, dove la catena Springer riesce a manipolare l'informazione e i pensieri di milioni di lettori.

L'Avvenire, come ogni quotidiano, ha risentito e risente di questa ferrea legge: ci si chiede: ma perché chi pagava prima (e continua a pagare anche ora, sia pure in misura minore date le economie che il giornale sta facendo) non ha più sostenuto *L'avvenire* vecchio, quello di La Valle? Chi sosteneva di fatto *L'Avvenire* era l'autorità ecclesiastica e l'Azione Cattolica. Progressivamente c'è stato un aumento dei costi del giornale (5) sino ad un passivo di più di due milioni per numero. Basta contare i giorni per scoprire l'entità del deficit annuale. Una cifra massiccia, che non si manteneva entro limiti più modesti, che anzi tendeva ad aumentare ancora, e che è stata di fatto coperta attraverso varie vie e voci dall'intervento altrettanto forte della autorità ecclesiastica. E' evidente che sorge spontanea una domanda che è precedente ad ogni « scelta politica » precisa: vale la pena ed è giusto mettere « a fondo perduto » tanti denari, mentre in Italia e soprattutto nei paesi del terzo mondo ci sono moltissime altre iniziative che attendono una mano amica? Accanto a questa domanda vi è la speranza di salvare capra e cavoli con l'idea del quotidiano unico (che l'équipe del vecchio *Avvenire*, da La Valle a Cavallaro, non se l'è sentita di avallare [6]): minor spesa, identico effetto: anzi, per qualcuno, « una più evidente unità dei cattolici ». Posta in questi termini la questione diventa questione di scelte generali all'interno di un quadro pastorale confuso e complesso. La via migliore è sembrata quella del quotidiano unico; in queste prime annotazioni mi limito ad esaminare il significato di alcune scelte economiche che sono state fatte.

La scelta che è stata operata si inserisce in un quadro di progressiva diminuzione degli aiuti della S. Sede all'Italia: è una scelta di carattere generale che investe (o almeno dovrebbe investire) tutte le istituzioni ed opere cattoliche che in Italia godono dell'appoggio, un tempo esageratamente largo, del Vaticano. A nostro avviso, anche se toccati da vicino da questo nuovo indirizzo, questa è una scelta significativa, necessaria ed estremamente giusta. Significa una sensibilità diversa, non per virtù geografico-affettiva, ma per virtù di giustizia distributiva e carità: mette di fronte alle proprie responsabilità i cattolici italiani che per troppo tempo hanno usufruito senza troppi sforzi (né mentali, né economici) di una serie felice, anche se forse oppressiva, di servizi. Questa prospettiva ha pesato nelle decisioni per *L'Avvenire* nella misura in cui non si vedeva la possibilità di contenimento del denaro che annualmente era necessario per coprire un deficit sempre più vistoso, anziché sempre più modesto (7): né a garantire una maggiore autonomia di fonti, sono bastati gli sforzi che pure nell'ultimo periodo sono stati fatti, sia nel trovare nuove fonti di finanziamento sia nell'aumentare la vendita del giornale. Anche in questa gara di solidarietà e di assunzione di responsabilità sarebbe interessante vedere gli impegni assunti dai cattolici organizzati e no, sia nel dare a fondo perduto, sia nell'allargare la cerchia degli abbonati, come pure interessante considerare in che periodo i singoli e i gruppi hanno cominciato a prendersi cura dello *Avvenire*. Allora si vedrebbe come l'Azione Cattolica abbia condotto un'azione continuata a favore del giornale e come invece altre associazioni altrettanto « grosse e potenti » come le ACLI abbiano preferito assumersi il compito più appariscente di prefiche ufficiali per il funerale del giornale.

Questi fatti portano ad evidenziare alcuni temi generali che non sono stati risolti e che invece esigerebbero una rapida inversione di rotta nel quotidiano costume dei cattolici italiani. L'amministrazione dei beni della Chiesa, da quelli vaticani a quelli della più piccola parrocchia esige una nuova maturità, una nuova consapevolezza che è difficile da conquistare. Sempre di più si deve estendere il criterio che i beni sono a effettivo servizio di tutte le comunità di credenti, e che l'uso di questi beni va determinato da gruppi sempre più larghi di persone interessate. Vi saranno sempre degli addetti ai lavori, delle persone a cui compete la responsabilità in modo diretto ed esplicito, ma è anche necessario che costoro non siano soli (perché non si sentano di avere da soli il potere), è necessario cioè che i fedeli siano direttamente consapevoli dei mezzi che una singola parrocchia ha a disposizione per garantire lo sviluppo e l'essenzialità della vita della comunità cristiana. Mi pare questo un principio che ancora oggi attende di trovare una usuale applicazione, che a mio avviso può avere importanti conseguenze per la vita di tutte le diocesi italiane. Ciò ha a mio avviso due aspetti correlati tra di loro, da un lato la progressiva ed effettiva partecipazione in cui la corresponsabilità nell'amministrare è anche corresponsabilità che nasce dal dare secondo le proprie possibilità (e non solo in termini di puro superfluo), e dall'altro una corresponsabilità che nell'amministrare acquista sempre maggiore consapevolezza pastorale, cioè non si ferma al lato economico, ma inquadra questo in una organica visione di crescita della comunità dei credenti. In questi termini la collaborazione con la gerarchia acquista una ben diversa e più concreta coloritura. Commisurato a questo primo aspetto ve ne è un secondo egualmente importante, che è quello dell'autonomia di singole iniziative. L'abitudine alla corresponsabilità non solo nei pensieri e nelle azioni, ma anche negli strumenti che si possono avere a disposizione, porta ad uno sviluppo positivo del senso dell'autonomia: dell'essere in proprio capaci di esprimere la ricchezza della vita cristiana che si sta esperimentando, dell'essere in proprio a disposizione per le iniziative e le realizzazioni che nei singoli momenti si ritengono più utili e più convenienti.

Naturalmente questa autonomia porterà ad una maggiore articolazione, ad una pluralità organica di posizioni. Certo scandalosa se rapportata alla morte che regna in molte nostre diocesi, certo vitale se rapportata alla situazione in cui si trovano altre nostre diocesi, dove la lacerazione sembra essersi sostituita ad ogni altra forma di vicendevole e fraterna comprensione. Forse l'unità delle comunità cristiane è stato un tempo un pretesto per imporre solo gli aspetti deteriori della propria pigrizia e della propria sete e volontà di potere, ora in nome della libertà del cristiano si stanno buttando a mare i termini essenziali per una reale comunione nella comunità cristiana, dove cultura, razza, sesso non possono essere metri di giudizio.

La vicenda de *L'Avvenire* è stata a mio avviso un segno di questo malessere profondo che regna in molte nostre diocesi, non tanto per le difficoltà « tecniche » che la morte del giornale ha determinato, quanto piuttosto perché ha evidenziato la nostra pigrizia, il nostro deteriore verticismo, la nostra sostanziale sfiducia nei fratelli in Cristo, la mancanza di una comunione che si faccia anche partendo dalle cose, dai beni che sono a servizio di tutti: *(I continua: nel prossimo numero si affronterà il problema del quotidiano unico dei cattolici).*

Giovanni Benzoni

NOTE

(1) Cfr. « I cattolici e la stampa » *in* Ricerca *n. 7 (15.IV.67).*

(2) Crisi a L'avvenire d'Italia, *Firenze, cultura editrice, 1968, pp. 145.*

(3) Idem, *dalla presentazione.*

(4) Cfr. Settegiorni *n. 51 (2.VI.68)*, Rinascita *n. 22 (31 V.68)*, L'astrolabio *n. 22 (2. VI.68)*, L'espresso *n. 22 (2. VI.68).*

(5) Sarebbe interessante fare un esame comparativo dell'aumento dei costi e dell'aumento delle vendite: l'essere diventato giornale di carattere nazionale ha determinato per L'avvenire *un potenziamento di tutte le strutture del giornale a cui forse non è corrisposto un eguale compenso nelle vendite.*

(6) Cfr. i testi pubblicati nel dossier, soprattutto alle pp. 40; 131-33; 134-36; 136-38.

(7) Anche qui, sarebbe interessante conoscere i dati comparativi degli introiti derivati dalle vendite e dalla pubblicità e fare un esame dell'andamento di espansione negli abbonamenti del giornale.

Rapporto studenti-operai

(*continua da pagina* 1)

ne, in cambio dei vantaggi di consumo che essa comporta. Tra quanto sono parte del MS in tutte le sedi universitarie non è certo assente la sensibilità a questo tipo di analisi, per molti anzi, quegli autori, quel tipo di discorso, rappresentano il contesto culturale entro cui si sono maturati, nei gruppi politici o parapolitici d'avanguardia, nelle sezioni giovanili dei partiti di sinistra, anche in qualche seminario all'università. L'insistere dunque sul voler creare un rapporto con l'« integrata » classe operaia da un lato significa il superamento della fede dogmatica nel tipo di analisi accennate sopra (senz'altro valide sotto molti aspetti ma spesso astratte e generalizzanti); d'altro lato significa l'aver scorto nei partiti delle sinistre, nei sindacati, in qualsiasi tipo di movimento operaio organizzato degli elementi di freno allo sviluppo del potenziale rivoluzionario della classe operaia.

Le accuse di abdicazione progressiva ai propri fini e propri ideali politici, di sempre più opprimente involuzione burocratica e conseguente chiusura verticistica già erano state mosse a tali movimenti da diversi gruppi, formati soprattutto da giovani, che hanno visto nelle diverse vicende della lotta antiimperialistica internazionale degli ultimi anni lo stimolo per una rinascita rivoluzionaria anche nei paesi europei. Lotta che appunto i movimenti operai europei non avevano saputo gestire. Ma tali gruppi (quali ad es. i castristi, i troszkisti, i marxisti-leninisti, quelli che si ispirano alla teoria di Mao, o i « gruppi per la pace nel Vietnam »), perché troppo fluttuanti e dispersi e spesso esasperatamente teorici, non sono riusciti singolarmente ad avere un qualche peso rispetto alle tradizionali formazioni di sinistra, di ben diverza importanza e solidità. Di assai diversa portata, sia per l'origine che per le caratteristiche del fenomeno, è stata quest'anno la presenza critica del MS: quel moto di partecipazione diretta che ha prodotto all'interno del mondo studentesco lo scavalcamento degli OO.RR., ha spinto successivamente il MS ad applicare la sua critica della delega di potere al sistema politico e partitico alle strutture sindacali che su di essa si basano.

Sotto molti aspetti si tratta di una trasposizione superficiale e indebita, che non tien conto di esperienze e di fatiche precedenti, ma troppe delle risposte, soprattutto di esponenti dei partiti di sinistra, hanno dato l'impressione di affrettate autocritiche o di certificati di garanzia rivoluzionaria, per non pensare che essenzialmente le critiche studentesche hanno toccato nel segno.

Date alcune delle motivazioni della scelta, si dovrebbe ora ritornare *alle possibilità storiche,* di questo rapporto, *alle sue possibili forme,* alle realizzazioni che esso ha avuto finora.

Circa il primo punto le prospettive sono alquanto pessimistiche: « Gli studenti non possono porsi come un'omogenea classe sociale — ci ricorda Tristano Codignola (6) — ma solo come una categoria di cittadini di una certa età: ora, identificare nella sola classe di età un elemento discriminante, determina una pericolosa confusione fra classe sociale e classe professionale, tipicamente corporativa ». E indubbiamente gli interessi di una classe professionale e più facile che siano contrastanti che non omogenei a quelli della classe operaia. Altra osservazione ormai ovvia è che, nella grandissima maggioranza, i singoli studenti provengono dalla media e alta borghesia, non hanno quindi alcuna conoscenza diretta della condizione reale e delle esigenze della classe operaia. Inoltre il fatto stesso di essere studenti e già, in quanto universitari, all'ultimo stadio dell'attività scolastica, li fa partecipi di un tipo di mentalità e di linguaggio, che deriva loro da quella cultura che, sì intendono rifiutare, ma all'interno della quale pur sempre si sono formati, che è assai distante e spesso incomprensibile o inutile per quanti partecipano invece della condizione operaia.

Non solo: al critica prima riportata degli studenti alle diverse forme di movimento operaio organizzato, spesso lo sbrigativo rifiuto in blocco di tali forme, prima il MS di canali assai importanti per un concreto collegamento, dimostra la sua astrattezza, la sua incapacità politica (7).

Sono tutte queste difficoltà che almeno i membri più coscienti del MS hanno chiaramente presenti: nonostante l'indubbia varietà di teorie circa il significato e il modo di condurre il rapporto con gli operai che circolano fra gli studenti (8), credo si possa dire in generale che il MS in diverse sedi si trova concorde nel voler evitare di presentarsi come sostitutivo dei partiti operai o dei sindacati. Vuole contemporaneamente evitare però che la sua funzione sia ristretta soltanto nell'ambito della scuola in base al discorso che esiste una connessione oggettiva tra organizzazione statuale e rapporto di produzione « e non è perciò necessaria la connessione soggettiva; il che produrrebbe l'alibi teorico alla settorializzazione delle lotte » (come si notà in un recente documento sull'argomento elaborato da alcuni membri del MS milanese).

Il primo atteggiamento è quello che — sempre nel documento citato — viene designato come « studentismo »: il movimento studentesco inteso come avanguardia rivoluzionaria, che si rivolge agli operai, scavalcando qualsiasi mov. op., per insegnare loro come fare la rivoluzione. Se mai questa intenzione c'è stata all'interno del MS, penso che anche le sole parziali esperienze condotte in alcune zone (9) di presa di contatto reale con gli operai, dovrebbero aver fatto desistere assai in breve dall'idea.

Il secondo atteggiamento è quello dell'« operaismo », di chi ritiene che lo studente in quanto tale e quindi il MS tutto non possa avere alcuna funzione politica che non riguardi in senso stretto la sua presenza in università o comunque nel campo della scuola.

Vi sono invece alcune cose che il MSS ritiene di dover diffondere in un ambito politico più vasto. Non per avvertire che di queste cose ha un'esperienza assai più lunga e più diretta della sua che la polizia è cattiva e che il sistema neo-capitalistico è oppressivo della libertà, ma perché ha imparato che se rimane solo, muore. Che se anche ottiene una università strutturata in modo democratico dove la cultura sia cultura vitale e partecipata, questa università nel contesto di una società in cui la democrazia è solo parola e forma vuota, è inutile. E' il discorso dell'avaro che Rostagno fa nel suo documento. Note sulle lotte studentesche (10): « Avaro è chi risolve un problema suo da solo. Ma l'avarizia non è solo immotrale, è inefficace. Anche per questo l'abbandoni. Perché in fondo scopri che poi il problema non lo hai risolto. Perché il problema tuo era il problema collettivo e dunque la soluzione non poteva essere che collettiva ». Questa è stata la scoperta all'inizio delle agitazioni, quando i singoli studenti (« atomizzati » secondo il termine d'uso) hanno riconosciuto negli altri il proprio scontento e assieme hanno trovato una forza. E questo è quanto il MS pensa che possa succedere per gli operai, all'interno delle singole fabbriche, in modo che si produca un'unione che sia prima e innanzitutto tra di loro e per loro: un'unione che permetta agli operai in prima persona di portare avanti i discorsi che li riguardano, di prender un loro atteggiamento nei confronti dei sindacati, nelle commissioni interne, dei « partiti operai », tenendo conto se vogliono, ma sempre in modo autonomo rispetto a quanto in qualsiasi studente possa dire sull'argomento; una unione infine che permetta anche agli operai di collocare le loro rivendicazioni sindacali in un contesto politico più vasto, di operare cioè il passaggio dalla « fabbrica alla società ». Dopo di che io credo un rapporto più concreto e fattivo fra studenti e operai troverebbe con più facilità la sua via di realizzazione. Ma dopo questa serie di visioni idilliache, non ci ritroviamo al punto di partenza? Quali sono i compiti che gli studenti possono assumersi perché di realizzi quel tipo d'unione tra gli operai? Ancora una volta appare assai più chiaro quello che gli studenti devono evitare di fare (11). Non solo, ma la situazione francese dove, almeno da quanto appare sui giornali, pare sia realizzata l'unità interna tra operai, dovrebbe insegnare come il passo da questa unità ad una consonanza di fini ed ideali con gli studenti non è affatto facile e naturale. L'unica indicazione positiva a questo proposito ci viene dai documenti del MS trentino ed è indicazione a livello di metodo, anche se gli studenti di quella sede ne hanno provato l'efficacia pratica attraverso un lavoro capillare presso le fabbriche di Rovereto (fabbriche troppo piccole però perché l'attività di condotta possa servire di modello per grandi formazioni quali la FIAT o la Innocenti).

Due sono i punti di tale indicazione: il modo induttivo di ricercare « obiettivi e metodi unitari », il « potenziamento dal basso » dell'azione (12).

L'unico difetto delle indicazioni metodologiche è che hanno significato solo se sono messe in pratica: questo significa per gli studenti un lavoro faticoso e probabilmente meno esaltante che le occupazioni dell'università e i cortei di piazza; significa forse essere costretti a verificare ad ogni passo la realtà delle infinite difficoltà che oggi tutti denunciano circa il rapporto studenti-operai; significa una rinuncia di molto del proprio modo di pensare e di esprimersi, il che finora gli studenti non hanno molto dimostrato di saper fare (13); significa che se il MS persisterà in questa via e otterrà di essere animatore di una più vasta base sociale avrà realizzato un fine politico forse maggiore di quanti ne siano stati realizzati in questi ultimi vent'anni.

A.A.

---

(1) Per una cronologia dettagliata delle occupazioni e agitazioni di tutte le università italiane, cfr. « Relazioni sociali », n. 2 febbr. '68, n. 3-4 marzo-aprile '68.

(2) Solo per citare tre degli episodi più salienti, spesso anche troppo mitizzati: Firenze, 30 gennaio, piazza S. Marco; Roma, 1o marzo, Valle Giulia; Milano, 25 marzo, Largo Gemelli.

(3) I punti di passaggio del MS circa questo tipo di analisi sono ripresi brevemente e con chiarezza da A. ASOR ROSA *in « Lotte studentesche e movimento operaio », in « Problemi del Socialismo », n. 28-29, marzo-aprile 1968. In particolare a p. 272: « Il movimento studentesco ha individuato nell'Università un punto debole dello schieramento capitalistico. Dapprima si è trattato della scoperta di una situazione di disagio individuale e collettivo portata ad un livello di consapevolezza progressivamente sempre più alto. Oggi si è ormai arrivati generalmente a capire che l'apertura di un "fronte" universitario può avere in sé un valore politico notevolissimo... ».*

(4) Il « potenzialmente » del testo va naturalmente riferito alla capacità e all'intenzione di quanti compongono la classe operaia di essere attivamente protagonisti di quella contraddizione che comunque *essi rappresentano all'interno della struttura capitalistica.*

(5) « La sua (di una società a sistema produttivo di capitalismo avanzato) promessa suprema è una vita sempre più confortevole per un numero sempre più grande di persone, le quali, in senso stretto, non sanno immaginare un universo di discorso e di azione qualitativamente differente, perché la capacità di contenere e manipolare l'immaginazione e lo sforzo sovversivi è parte integrante della società data ». H. MARCUSE, *« L'uomo ad una dimensione », ed. Einaudi, 1967, p. 44.*

(6) T. CODIGNOLA, *« Una crisi rivelatrice », in « Scuola e città », n. 3, marzo '68.*

(7) Ce lo ricordano voci autorevoli quali quella di Asor Rosa nel succitato articolo: « Il solco tra movimento studentesco e movimento operaio non va approfondito ma criticamente *scavalcato esattamente se si vuole che la funzione critica del MS non operi nel vuoto e nell'isolamento... un atteggiamento maturo e consapevole dovrebbe far capire che, nelle condizioni attuali,* conviene *al MS riuscire ad operare il confronto... », p. 274.*

(8) In genere le maggiori divergenze teoriche esistono più che tra movimenti studenteschi delle diverse sedi, tra il MS e alcuni gruppi particolari che in qualche modo stanno al suo interno ma che anche nominalmente si distinguono da esso. Così almeno si è potuto constatare nel convegno su « Rapporto studenti-operai », svoltosi alla facoltà di architettura di Venezia l'8-9 giugno, in cui una certa omogeneità c'è stata nei discorsi di membri del MS di Milano, Trento, Roma, distinti invece dalla linea dei gruppi di « Il Potere Operaio » e da quella dei Marxisti-leninisti.

(9) Mi è nota l'esperienza di Roma, iniziata circa in febbraio presso i cantieri edili; l'attività di alcuni gruppi di Milano soprattutto presso la Pirelli e l'Innocenti, tramite la partecipazione agli scioperi e attraverso commissioni miste; la presenza degli studenti torinesi agli scioperi FIAT; il più approfondito rapporto instauratosi tra gli studenti di Trento e due fabbriche di Rovereto — forse l'esperienza finora più completa in questo campo.

(10) « Università: ipotesi rivoluzionaria », libri-contro, n. 1 Marsilio Editore, Padova 1968, p. 13.

(11) Anche in un recente articolo sull'argomento apparso sul n. 54 di Settegiorni, l'autore dopo aver notato che piuttosto che come « corpo dirigente di ricambio... lo studente è andato dall'operaio come studente... », fa osservare però che « ..anche questo atteggiamento è sbagliato, legato com'è a un modo vecchio di vedere il rapporto fra gli intellettuali e il movimento operaio... ». L. COVATTA, *« Perché gli operai diffidano degli studenti », in Settegiorni, n. 54, 23 giugno '68, p. 6.*

(12) Per maggior chiarezza, riportiamo tutto il brano: « Occorre ricercare in modo induttivo, partendo dalle situazioni reali del tessuto sociale specificatamente produttivo (scuola, fabbrica, campagna) gli obiettivi e gli strumenti unitari capaci di convogliare a livello generalizzato di massa le tensioni latenti o spontanee provocate dalle contraddizioni del sistema, unificando e potenziando dal basso l'azione concertata degli istituti intermedi che le masse stesse si danno e in cui si riconoscono (assemblee, controcorsi, comitati di fabbrica, giornale operaio, comitati contadini, ecc...) per farli divenire i cardini su cui costruire la contestazione sistematica e sempre più generalizzata del sistema ». Doc. Commissione fabbriche, « la lotta a Trento », in « Università: l'ipotesi rivoluzionaria », op. cit., pp. 77-78.

(13) Il brano riferito in nota 13 e l'insieme dei documenti di Trento, che ritengo assai validi sotto diversi aspetti, sono però ancora una dimostrazione di linguaggio difficile. Probabilmente questo mio stesso articolo non fa eccezione.

Rivista internazionale di dialogo

Diretta da K. RAHNER e M. VORGRIMLER

Sommario del secondo fascicolo

I Problemi dell'Ateismo

G. Rohrmoser-Munster: *Il problema dell'ateismo nel pensiero di Pascal a Nietzsche* - C. Fabro-Perugia: *La positività dell'ateismo moderno* - R. Pesch-Freiburg: *Incredulità e conversione* - V. Fajdiga-Lubiana: *Su alcune cause dell'incredulità* - W. Hollischer-Lipsia: *La logica dell'ateismo* - V. Gardavsky-Brno: *Le vie di un confronto* - J. Krejci-Havirov: *Un nuovo modello dell'ateismo scientifico* - R. McAfee Brown-Stanford: *Fede e Sapere* - J. Lochman-Praga: *Vangelo per atei* - J. O. Carre-Parigi: *L'Islam e l'ateismo.*

La rivista è trimestrale.

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

Abbonamento annuale L. 4000 - Prezzo fascicolo L. 1200.

MORCELLIANA EDITRICE - BRESCIA

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.