

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXV - N. 1 - 15 Gennaio 1969

L'editoriale fa il punto sulle situazioni di tensione nel mondo in questo inizio di anno.

Il fondo, di Giuseppe Barbaglio, tratta dei giusti limiti entro cui deve essere inteso il rapporto antropologia-teologia. La meditazione di Lillo Fedele prende lo spunto dalla settimana per l'unione dei cristiani.

A pagina 3 Sandro Vesce tratta dell'incomprensione che circonda le proteste dei giovani, e Marisa Nunzella svolge una riflessione sulla visita del Papa a Taranto.

A pagina 4 P. Pin inizia una serie di articoli sulla secolarizzazione, che diversi autori tratteranno nei prossimi numeri. Il pastore Renzo Bertalot commemora a pagina 6 la figura di K. Barth.

Alle pagine 6 e 7, una relazione sulla realizzazione di centrali atomiche in Italia. Vincenzo Calandra, a pagina 9, in margine al congresso culturale dell'Avana. A pag. 10 Gigi Acoattoli analizza la guida catechetica dell'Isolotto.

strategia di pace

Come già il precedente, anche il nuovo anno si è aperto con un messaggio di speranza che ha un solo grande nome: la pace.

Celebrando il 1° di gennaio la seconda Giornata mondiale della pace, il Papa ha voluto ancora una volta sottolineare come la ricerca della pace sia dovere fondamentale di ogni cristiano ed invitare tutti gli uomini di buona volontà ad operare perché la pace possa affermarsi nella libertà e nella giustizia.

Questo messaggio che il Papa ha rivolto dalla basilica romana di S. Maria in Araceli, coinvolge direttamente ognuno di noi e ci chiama ad una responsabilità a cui non possiamo in alcun modo sottrarci; è un messaggio che abbiamo il compito di tradurre nella realtà in cui ci troviamo ad operare cercando di comprendere, innanzitutto, che cosa sia quella che il Papa ha chiamato «la vera pace» e quale sia, oggi, la strada attraverso la quale essa può essere raggiunta.

Se esaminiamo l'eredità che il 1968 ci ha lasciato, si può certamente dire che qualche passo avanti è stato fatto sulla via della distinzione dei rapporti internazionali e della creazione di una forma di coesistenza che allontani il pericolo di una guerra nucleare, ma non per questo si può affermare che si siano poste le basi per l'instaurazione di una pace reale.

La vera pace non è, infatti, soltanto una situazione negativa, di una guerra, e quindi non può fondarsi sul reciproco timore o sulla previsione di una possibile conflazione nucleare. Come ha detto Paolo VI l'idea della pace «non è statica, ma dinamica; non vuole impigrire ed addormentare individui e comunità, ma vuole essere attiva a rivolgersi progressivamente all'enucleazione dei principi umani e giuridici sui quali la pace deve fondarsi...». E' sulla base di questa idea della pace che noi siamo chiamati a valutare gli avvenimenti che ci si presentano per scorgere in essi quali sono i veri sintomi di pace e in quale direzione bisogna operare per fare in modo che la composizione dei conflitti non sia solo la tregua temporanea che prepara una più tremenda offensiva o si traduca nella ingiusta imposizione del diritto del più forte e che la coesistenza pacifica non sia creata attraverso il sacrificio dei diritti fondamentali dei popoli o si basi sul forzato mantenimento di situazioni d'ingiustizia.

Ci sono alcuni degli avvenimenti all'insegna dei quali il nuovo anno si è aperto, che sono particolarmente significativi a questo proposito e rendono molto attuale ed importante questa valutazione.

Innanzitutto la conferenza di Parigi. Non c'è persona ragionevole che non veda come un segno altamente positivo la cessazione dei bombardamenti americani sul Nord-Vietnam e l'inizio dei negoziati per porre fine alla più tragica vicenda bellica di questi ultimi anni; così come non c'è chi non si renda conto delle difficoltà obiettive che ostacolano la composizione di un conflitto che ha comportato da ambo le parti un pesante tributo di sangue.

Ma proprio perché si tratta di un avvenimento così importante e sul quale si appuntano tante speranze, credo che sia necessario sottolineare che i negoziati di Parigi potranno essere un reale principio di pace, se non si tradurranno in un'ennesima spartizione delle sfere d'influenza fra grandi potenze all'interno della tradizionale logica dei blocchi contrapposti o nell'altrettanto solita soluzione di compromesso tesa a salvaguardare posizioni di prestigio e a creare inevitabilmente i presupposti per una crisi futura.

Su questa strada non si costruisce la pace: si rimandano solo i conflitti. Una soluzione per il Vietnam che sia veramente tale, può nascere soltanto dal pieno rispetto del diritto di auto-

(continua a pagina 12)

Teologia e antropologia

Si assiste oggi, da più parti, al netto rifiuto di una certa tradizione teologica, qualificata come discorso nostro, intelligibile, su Dio (sulla sua essenza e sui suoi attributi). La *motivazione fondamentale* è la seguente sia pure espressa in tanti modi: questa teologia è un discorso «alienante» l'uomo, è un emigrare dall'uomo per rifugiarsi nell'«Altro». La *reazione decisa* è di considerare la teologia come discorso reale sull'uomo. Essa deve diventare un'antropologia. Solo così può essere discorso nostro, interessante noi. Solo così è discorso possibile per gli altri, perché discorso su di loro.

Sembra che la discussione sia fondata su un *dilemma*: o la teologia è discorso su Dio, e allora è «alienante»; o è discorso sull'uomo, e allora è realtà possibile per noi. L'una posizione esclude l'altra. C'è fronteggiamento rigido: resta soltanto da scegliere.

Tale contrapposizione alternativa si fonda su dati obiettivi, oppure è frutto della polemica sterile e inconcludente?

In margine alla discussione.

Senza pretendere di voler offrire la soluzione, vorrei presentare alcune riflessioni in merito (1). Potrebbero essere indicatrici di una direzione da percorrere, di un sentiero da imboccare.

Una sana teologia deve essere sintonizzata sulla lun-

ghezza d'onda della Rivelazione cristiana. Nel senso che è discorso interpretativo ed espositivo della Rivelazione per l'uomo. Nel senso che ne prolunga il messaggio in culture umane differenti.

Da parte sua la Rivelazione è fondamentalmente l'insieme dei gesti compiuti da Dio nella storia, chiariti nel loro valore espressivo di messaggio o di parola. I gesti di Dio sono parole-in-atto, parole incarnate, Verbo incarnato. Le parole verbali profetiche ne mettono in luce univoca la portata significativa e rivelativa. La Rivelazione è gesto carico di messaggio, gesto parlante per se stesso (anche se per noi abbisogna di parole verbali chiarificatrici) (2). Non si tratta di gesti muti, inespressivi, insignificanti. Col gesto Dio opera nella storia e, mediante il medesimo gesto, significa ciò che opera. La *Rivelazione è azione e insieme significazione*.

E' azione per noi e significazione indirizzata a noi. Perché i gesti, Dio li ha compiuti nella nostra storia, non nel suo mondo inscrutabile, né in un mondo intermedio. Li ha compiuti tra di noi. Non essendo azioni tra le cose, ma tra persone e dirette a persone, non basta il gesto operativo, si richiede il gesto-parola. Oltre che fare è necessario significare il fatto. La Rivelazione è azione e significazione nel mondo umano e al mondo umano.

E' azione di Dio e significazione da parte di Dio. Il soggetto operativo e insieme parlante è Dio. La Rivelazione è realtà divina nel nostro mondo e nella nostra storia. Ha origine trascendente.

Ed è gesto di grazia, di donazione, di amore. Trova spiegazione unicamente nel beneplacito di Dio per gli uomini (3).

Non è fenomeno immamente alla storia, efflorescenza dello spirito umano. Viene dal «cielo». E' nella nostra storia, ma non è un prodotto del corso degli eventi umani. Perché è sì gesto incarnato, ma è gesto operato da Dio. La *Rivelazione è azione e significazione propria di Dio*.

Ne consegue che essa si presenta con un accentuato *carattere antropologico*. E' azione di Dio per l'uomo. E' messaggio divino indirizzato all'uomo. I gesti di Dio sono nella storia umana, che ne viene determinata e guidata. La Rivelazione, come azione divina incarnata, fa storia per l'uomo. E, come messaggio, significa all'uomo il gesto di Dio che provoca controgesti umani: l'uomo diventa attore comprimario con Dio del corso della storia.

Soprattutto la Rivelazione ha dimensione antropologica in quanto è messaggio sullo uomo. In che senso? Il gesto è significativo non tanto

Giuseppe Barbaglio

(continua a pagina 12)



Continua l'opposizione non-violenta del popolo cecoslovacco all'aggressione sovietica. Ma la tensione cresce e giunge al parossismo dell'auto-violenza, con il rogo umano in cui si è immolato lo studente Jan Palach. E' una testimonianza di forza ideologica unica, ma che vorremmo non si ripetesse.

“Chiamati alla libertà,”

(Galati 5,13)

La celebrazione annuale della Settimana di preghiera universale per l'unità dei cristiani trova ogni cristiano e le singole Chiese di fronte a un testo delle epistole paoline, che essi si propongono come tema di meditazione. Tema che generalmente illumina un aspetto importante della vocazione cristiana, non soltanto secondo il carattere proprio teologico-ecclesologico, ma anche in riferimento alle aspirazioni dell'umanità di oggi, come testimonianza profetica della Parola di Dio.

Quale aspirazione maggiore degli uomini del nostro tempo se non alla libertà? Ma a sua volta quale sorprendente ambiguità nella libertà stessa in quanto condizione essenziale dell'essere dell'uomo?

La libertà a cui sono chiamati tutti i cristiani è intimamente connessa con la natura stessa della fede. «Voi infatti siete diventati figli di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù: perché, quanti siete battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo: non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina, perché tutti siete uno solo in Cristo Gesù» (Gal. 3, 26-28).

Quindi ogni cristiano è divenuto figlio di Dio per mezzo della fede in Cristo, in quanto è stato anzitutto liberato dalla Legge che «è stata il nostro pedagogo per condurci a Cristo affinché fossimo giustificati per mezzo della fede». (Gal. 3, 24).

Questo avvenimento capitale della storia della salvezza è soprattutto liberazione dal peccato e dalla morte, mediante il battesimo, per cui il cristiano è conspolto con Cristo e, di Lui, rivestito, con Lui risorgerà.

Il rapporto tra il battesimo della fede e il rivestimento di Cristo ha un significato di tale importanza vitale che investe tutta la realtà della vita stessa di ogni cristiano e di tutta la Chiesa. Questo rapporto pone il discepolo di Cristo in una situazione di radicale novità rispetto al suo essere ed alla sua vita. L'uomo vecchio, secondo la carne, deve sottoporsi ad una radicale trasformazione per divenire l'uomo nuovo. Ora l'Uomo nuovo è Cristo e quindi il cristiano deve assimilarsi a Lui e vivere la stessa vita di Cristo. Ciò significa che la libertà, a cui si è chiamati, non è occasione per vivere secondo le opere della carne, che oggi rivestono nuove forme di seduzione più sottili, subdole e raffinate per la vita spirituale di ogni cristiano, gruppo, comunità e chiesa. Questo rivestimento in nuove forme delle opere della carne è in radicale opposizione al rivestimento di Cristo, in forza del quale ogni discepolo di Cristo è divenuto, mediante il battesimo, figlio di Dio ed erede del suo Regno. Perciò tutti quelli che sono rivestiti di Cristo «hanno crocifisso la carne con le sue passioni e concupiscenze» e camminano secondo lo spirito, procurando per mezzo della carità, di essere servi gli uni degli altri, secondo il comandamento «ama il prossimo tuo come te stesso» (Cfr. Gal. 5, 13-14 e 24-25).

Questa dialettica tra carne e spirito non ha soltanto un valore etico secondo un determinato comportamento in virtù del quale le opere del cristiano sarebbero i mezzi idonei per il suo perfezionamento morale. Le opere del cristiano sono invece le opere della fede, che penetra nell'essere stesso dell'uomo trasformandolo e assimi-

landolo a Cristo mediante la vita stessa di Dio che è la sua grazia, e quindi lo introduce quale figlio ed erede dei beni divini nel suo Regno.

In questa tensione tra carne e spirito, la libertà ha un ruolo determinante, per la sua stessa essenza escatologica, nella vita del cristiano e della Chiesa, perché in questo tempo del «già e non ancora» essa è condizionata dal peccato e dalla morte, che, benché vinti da Cristo, continuano a produrre i loro effetti fino alla parusia.

Questa situazione di attesa della venuta definitiva del Regno, rende precaria la libertà del cristiano, per cui egli deve ininterrottamente vigilare nella preghiera e nel digiuno e, saldo nella fede, resistere ai continui assalti delle potenze delle tenebre che lo sollecitano ad una vita secondo la carne. Perciò l'essere sottoposti ad una legge che si compendia nel precetto dell'amore ci è di sostegno per essere liberi secondo lo spirito.

Questa libertà non è una conquista mediante un'ascesi, ma è un dono dello Spirito Santo: dono che è stato dato una volta per tutte con la morte e resurrezione di Cristo, per cui i cristiani devono crescere nella grazia, mediante la fede, la speranza e la carità, con una sempre più completa disponibilità allo ascolto ed all'attuazione della Parola di Dio.

L'esser figli di Dio e quindi l'esser liberi comporta la essenziale eguaglianza e disponibilità di fronte al Signore, poiché tutti i credenti formano un solo corpo in Cristo, corpo che è la sua Chiesa. Tale unità nella Chiesa è fondata sul battesimo di tutti i cristiani per cui essi sono rivestiti di Cristo, mentre l'unità della Chiesa si

fonda sull'unica e medesima eucarestia, segno dell'unità stessa, sacramento teso al conseguimento del pleroma di Cristo, pegno della gloria futura.

Quindi la vocazione dei cristiani alla libertà dei figli di Dio ha come fondamento la fede e si realizza nella koinonia e nella diakonia, per cui le singole Chiese in comunione, anche se incomplete, tra loro testimoniano nel servizio ai fratelli, sia all'interno delle comunità stesse, sia a tutti gli altri uomini, quale sia la vera libertà, cioè la libertà da tutto ciò che sono le opere della carne e quindi negazione della stessa dimensione umana, e libertà per Dio, in ragione del quale l'uomo è stato creato.

La libertà «da e per Dio» è la condizione essenziale per cui il cristiano possa operare la propria continua conversione in modo tale da rivestirsi sempre più di Cristo, e quindi poter puntare lo sguardo della speranza verso il raggiungimento della pienezza dell'Uomo nuovo. Ciò vale anche per la Chiesa pellegrina in viaggio verso la Gerusalemme celeste, e soprattutto per le singole Chiese ancora tra loro divise, per cui la libertà dovrebbe essere il clima naturale in cui si svolge e si articola tutta la vita delle comunità ecclesiali, sia nelle relazioni tra loro sia nelle relazioni tra i vari membri in seno ad ognuna di esse.

La libertà, a cui tutti i cristiani e tutte le Chiese sono chiamati, si esercita nella comunione e nel servizio per l'utilità di tutti. E tale clima di libertà è anche condizione per favorire, nella preghiera, nella meditazione e nell'azione, l'unità di tutti i credenti in Cristo nell'unica Chiesa da Lui voluta.

Lillo Fedele

La costanza della ragione

C'è una cosa che veramente preoccupa nella presente vicenda studentesca e non: il ripetersi di uno schema vecchissimo e l'incapacità da parte di molti responsabili, dentro e fuori la Chiesa, di riuscire a riconoscerlo. Che poi, riconoscendolo, si avrebbero le forze per comportarsi secondo le sue esigenze e non a tutti Dio dà coraggio ed inventiva. Ma sarebbe già molto il fatto stesso di inquadrare meno grossolanamente la situazione in cui siamo. Esplicita o implicita, è sempre la consapevolezza la base per un'azione efficace.

Quello che oggi si stenta a riconoscere è che il ritardo tra articolazioni sociali e sensibilità ed esigenze umane non è genericamente «grave», ma è giunto a un punto di rottura. Molti per la verità non riescono nemmeno a concepire una cosa del genere, essa «non può» esistere. Non sarebbe tuttavia la prima volta che una vera e propria lacerazione sociale si produce. Quello che vi è adesso di nuovo è semmai l'incidenza del fenomeno, che coinvolge molte più persone di un tempo, quando le decisioni venivano prese da un numero molto limitato di soggetti, nonché il suo avere innumerevoli echi un po' dovunque. Quello stesso progresso tecnico che ha reso possibile, attraverso le scuole e i mezzi di comunicazione, un allargarsi della cerchia dei membri attivi della vita sociale è anche quello che l'ha enormemente articolata e resa interdependente nei suoi vari settori

(quanto poco riflessivo è lo stupore per le reazioni che avvengono in direzioni imprevedute: non abbiamo più sottomano una realtà ferma, tranquilla e ben conosciuta, e pertanto è normale il venir spesso sorpresi).

Non il fenomeno, dunque, ma solo la sua complessità è cosa nuova. Il fenomeno in se stesso, per quanto possa essere dolorosamente avvertito, non è la prima volta che appare, né presumibilmente sarà l'ultima. Con un po' di familiarità con la storia si potrebbero scorgere analogie sorprendenti tra l'epoca che stiamo vivendo e quelle che precedettero rivolgimenti passati. Il problema è dunque quale comportamento tenere in una crisi, e non una crisi qualsiasi, ma una crisi arrivata al punto della rottura. Non che sia facile dirlo, ed oltre certi limiti è del tutto impossibile, dato che in momenti di rapido e generale mutamento si può procedere al massimo per approssimazioni successive.

Comunque la prima di tali approssimazioni potrebbe consistere proprio nello sfuggire alla contraddizione di voler curare con mezzi ordinari uno stato di cose che non è affatto ordinario. E' assurdo essere angosciati, sentirsi crollare il mondo intorno e non riflettere che se la situazione — per questi segni stessi — è grave veramente, proporzionate dovranno essere anche le innovazioni. E invece quanto più uno denuncia la pericolosità del momento, religioso o civile, tanto più propone, di solito, dei rimedi ordinari: agli studenti, di avere pazienza; ai professori, di adempiere scrupolosamente il lo-

ro dovere; ai cittadini, di rafforzare i partiti; ai cattolici, di conservare fedeltà alle organizzazioni esistenti. Sarebbe come se ad un ammalato che ha la febbre a quaranta si raccomandasse, con pretesa di serietà, di essere sobrio e di condurre una vita ordinata. Per dire poi, se l'ammalato non bada, che è un presuntuoso che vuol lui stesso il suo male.

L'errore di questo atteggiamento così universalmente diffuso risiede, in ultima analisi, nella mancata acquisizione della dimensione «tempo» fra i propri schemi mentali. Questo fa sì che i giudizi vengano formulati come se fosse possibile, via via, non rivederli. Il giudizio rimane così atemporale: ciò che va bene oggi andava bene ieri e andrà bene domani. E' per questo che si ha la convinzione che volendo garantire l'equità la cosa da farsi, fondamentalmente, è richiamare a doveri stabiliti — e di qui la generale sopravvalutazione della legge, quella esistente per gli uni, quella auspicata per gli altri, mentre è la legge come oggi è pensata che si rivela sempre più uno strumento carente. Ma un mondo concepito così, che non si evolve e non cambia, è frutto di un modello di interpretazione della realtà che è troppo antico. Questo, alla radice, è l'insanabile difetto di quel comportamento ai nostri giorni.

Ma persino supponendolo valido esso è tenuto a torto, perché assunto in ritardo. Se infatti prima del sopraggiungere della rottura ha un qualche senso ricordare al-

le parti gli obblighi del rapporto che fonda la convivenza tra loro, ricordarglieli dopo non ne ha proprio nessuno. Può essere serio raccomandare ad uno di uscir coperto d'inverno, ma è privo di significato il dirlo ancora a chi ha la febbre a quaranta, ha i brividi e non si sogna di uscire. In un comportamento del genere è la mediocrità a farsi luce: quella su cui viene portato il giudizio non è la situazione reale, ma quella che si vorrebbe fosse, cioè consueta e di conseguenza abbordabile. Proprio mentre l'affermazione altrui, e se non altro la propria ansia, lo smentisce, si ipotizza, perché è l'unico di cui si sanno le cure, un quadro clinico noto.

Ma il paragone può prestare opportunamente lo spunto anche per un altro rilievo. Troppo spesso di fronte a una situazione allarmante si ricorre al sistema di condannare gli effetti e non, al contrario, di individuare ed eliminare le cause. Adesso gli studenti compiono azioni violente mentre dieci anni fa non ci pensavano affatto. Perché tutto questo? Cerchiamone la ragione e proviamo ad eliminarla, convinti, ma convinti davvero, che un sintomo può essere buono o cattivo, ma è sintomo innanzitutto, cioè insostituibile indicazione, e che sforzarsi di sopprimere un sintomo, per cattivo che sia, fra tutte le maniere di suicidarsi è la più certa e sicura. L'insorgere di un sintomo di complessa interpretazione e molto grave impone due cose solamente, nient'altro: primo, che venga lasciato manifestarsi, o non capiremo mai che cosa abbiamo davanti, e se

il malato ne soffre, al limite, pazienza; secondo, che se ne ricerchi quanto più rapidamente è possibile la causa e si intervenga su di essa non guardando in faccia a nessuno, perché è in gioco la vita.

Circa i disordini attuali non si procede così, nient'affatto. Per prima cosa si blandiscono gli studenti; poi per tre quarti della perorazione li si invita alla calma, parlando a lungo della sua doverosità e convenienza; infine, in chiusura, si ricordano i meriti delle altre componenti sociali pur invitandole, responsabilmente, a dire per prima cosa al malato che lo si apprezza e che è buono; poi fare in modo che non dia in movimenti incompatti nel delirio, col che si notrebbe far male e ne farebbe anche ad altri; infine esortare la febbre ad andar via e la primavera a tornare.

Se tutto questo fa ridere, il ridicolo purtroppo è nella realtà delle cose. Si può e si deve concedere che non sia facile a nessun responsabile formulare una strategia generale sufficientemente precisa, di questi tempi, ma è lecito chiedere a tutti che si parli un po' meno e si pensi di più. L'incomprensione che circonda la protesta studentesca, nemmeno in quanto tale, ma prima ancora in quanto situazione non prefigurata e scontata, è un campanello d'allarme per i giorni futuri, che sempre più esigeranno cambiamenti veloci, ed è un esempio di come la riflessione sia oggi più necessaria che mai, nella Chiesa e dovunque.

Sandro Vesce

La Chiesa fra gli altiforni

Da Giovanni XXIII a Paolo VI, la responsabilità di testimoniare l'unicità della fede, della speranza, della carità di tutta la Chiesa, ha cominciato a significare per il Papa solo l'irradiare di una lucerna sul candelabro, ma anche il rispondere di persona alla sollecitudine per tutte le Chiese, il seguire di volta in volta le linee tracciate dagli stessi eventi, nella disponibilità a misurarsi sul passo del tempo.

La preoccupazione di verificare l'efficacia del Concilio, di stimolarne una crescita equilibrata, di individuarne i problemi irrisolti, non solo con la parola, ma anche col gesto, con la presenza nel luogo stesso in cui sono drammaticamente vivi, sono certamente i motivi che spingono Paolo VI nei suoi pellegrinaggi.

Se i suoi incontri pastorali si inserissero ogni volta in situazioni e momenti particolarmente sostanziali da una precedente ricchezza di esperienza cristiana, la sua presenza sarebbe veramente il coronare una effettiva presenza della Chiesa, la gioia non avrebbe alcuna tentazione di trionfalismo.

Ma più spesso la sua presenza ha una funzione profetica, uno slancio missionario.

In questo tentativo di lettura dei gesti del Papa, si inseriscono alcune riflessioni sul suo ultimo viaggio, quello compiuto la notte di Natale nel sud, a Taranto, una città sottoposta, in questi ultimi anni, ad un accelerato ritmo di industrializzazione, e che, secondo il settimanale diocesa-

no, avrebbe superato senza traumi religiosi questa fase di passaggio.

Il celebrare la Messa proprio nel Centro Siderurgico, dove si gioca la nuova dimensione di vita della città, era come porsi in prospettiva verso i problemi più vivi di tutto l'uomo di una civiltà tecnocratica quale va diventando la nostra.

Il Papa ha voluto annunciare la nascita del Cristo in questo mondo, nel mondo del lavoro: ma non ha potuto fare a meno di constatare una incomunicabilità, che non era solamente tra la sua persona e la gente che gli era intorno, né semplicemente era limitata ad un problema di linguaggio.

Nella misura in cui i destinatori; del discorso si estendevano a tutta una «categoria», il problema della incomunicabilità assumeva dimensioni molto più vaste. Rivelava soprattutto radici molto più profonde, quelle della separazione esistenziale tra la Chiesa e il mondo, nonostante sia stata superata l'identificazione tra Chiesa e clero, nonostante il Concilio abbia definito il mondo positivamente «teatro della storia del genere umano», «destinato» dal Cristo «a giungere al suo compimento».

Nell'ansia di abbattere il muro di divisione, il Papa ha soprattutto espresso i rischi della incomprensione e delle accuse reciproche: da una parte le insidie del clericalismo, dall'altra quelle dell'odio e

della violenza della lotta di classe.

Ma la sua proposta si è soffermata maggiormente su un tentativo di risolvere il rapporto «religione-tecnica» come un problema intellettuale, e su un offrire semplicemente la disponibilità della «Chiesa», nel contesto del discorso identificata con la «gerarchia», a spendere una buona parola per la «giusta causa» degli operai.

L'annuncio della buona novella restava a livello di proclamazione verbale della nascita di Gesù Cristo, in un linguaggio e in una celebrazione liturgica ancora troppo racchiusi nella dimensione di «segni».

Ma proprio questa dimensione ci fa recuperare, oltre i limiti, le possibilità delle parole e soprattutto della presenza del Papa. Pur avendo un loro proprio valore, devono essere completate dalla parola e dalla presenza di tutta la Chiesa. Come segni sono un invito ad andare al di là, a fare un'opera di traduzione per coglierne e viverne la sostanza.

Ed è un diritto-dovere della Chiesa locale, quello di impegnarsi a tradurre, nel linguaggio della propria situazione, il messaggio evangelico, coinvolgendo nel mistero del Cristo, dall'incarnazione alla resurrezione, tutta la realtà pregnante del proprio essere fatta di uomini, e non soltanto di categorie intellettuali.

Ma non è facile rendere chiaro alla coscienza di chi è continuamente sottoposto alla

schiavitù della tecnica e di colore che ne monopolizzano il controllo, agli occulti condizionamenti e pregiudizi ideologici, che la Chiesa viene ad annunciare la liberazione nel Cristo, quando questo annuncio resta ancora racchiuso in un linguaggio ormai estraneo all'uomo di oggi, soprattutto quando la Chiesa si fa presente come «altro» dal mondo in cui quest'uomo vive, e si conserva come una aristocrazia di linguaggio e di vita.

Per questo, il mistero della nascita del Cristo, annunciato dal Papa nel Centro Siderurgico, interpellava molto più direttamente la Chiesa e, nel caso particolare, quella di Taranto, a scongiurare soprattutto un equivoco: quello di esprimere la sua funzione profetica nel paternalismo delle istituzioni, e di preoccuparsi più del proprio rapporto con il mondo che di porsi al suo ascolto, scoprendo e indicando in esso lo Spirito di Cristo, là dove si va preparando la sua strada. Se la Chiesa deve specchiarsi solo nel Cristo, deve imitarne la sua discendenza totale, il suo spogliarsi della luce divina, il suo accettare di nascere in carne di uomo per vincere, con la morte, il peccato.

La vera efficacia della Chiesa nel mondo non può quindi prescindere dal dissolversi in qualche modo in esso, come fermento, per trasformarlo, e non porsi accanto ad esso costituendosi in cittadella, in «Regno», verso il quale essa è semplicemente in tensione.

Nella notte di Natale, tutta la Chiesa di Taranto in prima persona, e con essa tutta la Chiesa, è stata chiamata a rispondere della misura in cui ha riconosciuto come propri i problemi del mondo operaio, condividendo la stessa realtà sia attraverso i suoi preti, sia offrendo concreto spazio alle voci degli stessi operai, se sono anche essi veramente Chiesa.

Ed è stata chiamata anche a rispondere se invece la sua presenza in fabbrica si sia identificata semplicemente in una Cappella ed un Cappellano, se il suo essere «fra» gli operai si sia limitato alle visite ufficiali del Vescovo, se la sua assenza di traumi religiosi non abbia nascosto invece una indifferenza molto più pericolosa, se la sua unanimità non sia stata passività irresponsabile.

Anche la Chiesa di Taranto deve quindi operare su di sé la stessa spogliazione di Cristo, che è conversione e reinvenzione costante di linguaggio, di strutture, di vita, prontezza ad abbandonare qualsiasi tentazione di appoggi umani, di protezione ideologica, o, peggio, economica, per non dover cedere, come contrappartita, in fedeltà evangelica, in capacità di ascolto, per non dover rispondere alla impegnativa chiamata che il Papa le ha fatto la notte di Natale, semplicemente con un pellegrinaggio a Roma, con una «restituzione di visita».

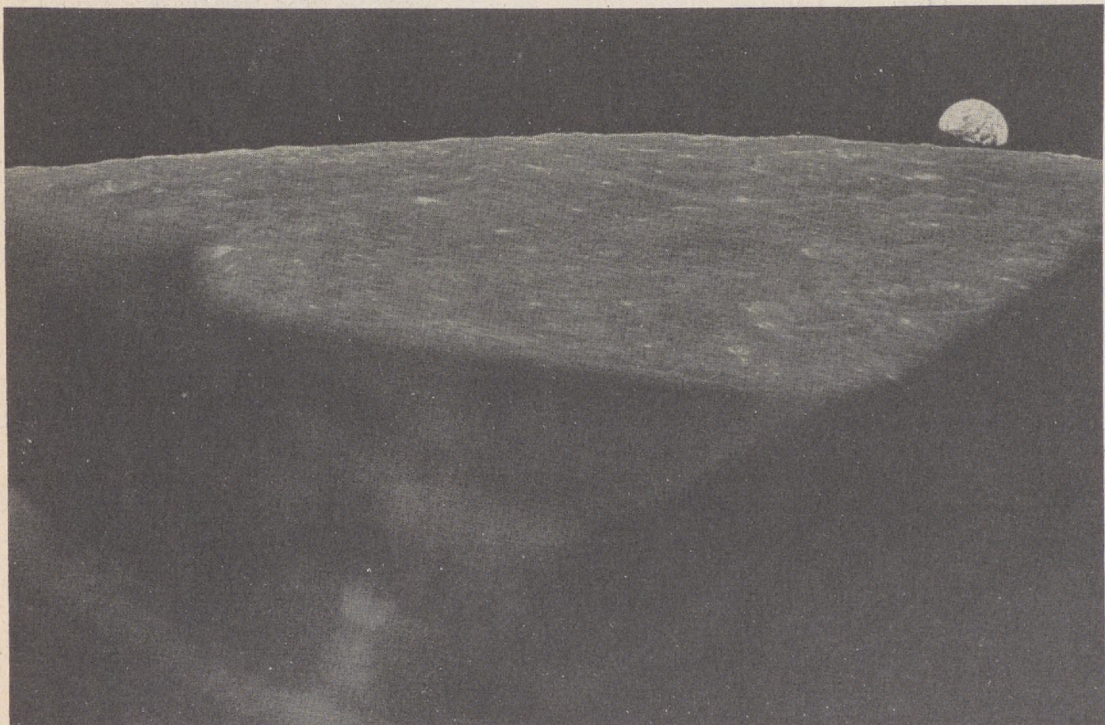
Marisa Nunzella

“Incontro a Cristo” attraverso la vita dei poveri

La curia fiorentina ha proibito, in tutta l'arcidiocesi, l'adozione della *Guida* Catechetica «Incontro a Cristo» della comunità dell'Isolotto: perché in essa «è stato dimenticato il nucleo fondamentale del cristianesimo». Nella Chiesa dell'Isolotto, sui cartelloni appoggiati alla parete d'ingresso, si può leggere la risposta della comunità che riconferma la propria linea pastorale, e aggiunge: «il catechismo sarà quello di sempre».

Questa *guida* catechetica è diventata dunque uno dei nodi della vertenza tra il card. Florit e l'Isolotto, e forse quello di maggiore risonanza all'esterno. Se ci fermiamo ad analizzarla è perché siamo convinti che questo testo non sia un frutto episodico, un'iniziativa come un'altra, ma riassume e proponga, benché in forma non definitiva, «la esperienza pratica vissuta dalla parrocchia stessa, nel suo cammino di fede», come è affermato nell'introduzione (pag. 7). Se le cose stanno così, non abbiamo davanti un «catechismo», come hanno scritto i giornali, da assumere e valutare come tale, ma uno strumento di lavoro leggibile soltanto nel quadro organico della pastorale parrocchiale. «E' impossibile comprendere la nostra esperienza nel campo della catechesi, senza tener presente l'insieme della nostra esperienza di vita cristiana» (pag. 7).

Da una parte le piattaforme spaziali, dall'altra gli "allunaggi": i progetti russi e americani si rincorrono e si intersecano.



Ma gli squilibri mondiali permangono e non giustificano gli enormi stanziamenti per questi piani spaziali.

Quel è dunque questo insieme? L'Isolotto è un quartiere operaio della periferia di Firenze, sviluppatosi, da 15 anni a questa parte, parallelamente come parrocchia e come quartiere. L'inserimento di don Mazzi e degli altri sacerdoti inizia come inserimento umano, nel cercare la amicizia e la solidarietà nelle case della gente, nell'aprire la propria a tutti, nel condividere i problemi e le condizioni di vita. La crescita della comunità nella reciproca conoscenza e fiducia, in iniziative di solidarietà, nella coscienza civile e politica, nella apertura ai problemi del terzo mondo, è coordinata e interagisce con la crescita pastorale e liturgica, catechetica e caritativa. Le prime lotte sindacali che colpiscono nel vivo il quartiere (licenziamenti alla «Galileo»), la

problematica conciliare, il rinnovamento della liturgia, le veglie per i negri e i vietnamiti, la scuola popolare, la catechesi per i bambini, sono ugualmente problema di tutti: in chiesa avvengono gli uni e gli altri incontri, e il vangelo è stimolo e misura per ciascuno di essi.

La catechesi in particolare è uno dei momenti in cui di più è impegnata la comunità. Preparare i bambini a cogliere la presenza di Cristo nei poveri e nella loro volontà di riscatto, sia nella vita del quartiere, sia attraverso la storia del mondo, è un compito che una comunità di questo genere poteva affrontare solo organicamente, non acquistando semplicemente dei testi e delegando qualcuno, ma elaborando in loco la traccia e assumendosi l'incarico in molti, in tutti si potrebbe dire. L'insegnamento vero e proprio è affidato a persone preparate e disponibili, giovani in genere, studenti, maestri, che si formano ciascuno un gruppetto di ragazzi, due o tre, con la massima libertà di orario, luogo, modi. Il Vangelo e la liturgia (cfr. pag. 13) sono i mezzi che la comunità parrocchiale mette a disposizione di queste piccole comunità, oltre a «un programma, un metodo di lavoro e dei sussidi quali le schede» (pag. 13). La cosa più interessante è che «questo materiale di anno in anno è stato modificato in base alle indicazioni derivate dal lavoro dei va-

perché in esso si interpreterebbe «la salvezza soltanto in senso sociologico, come riscatto dall'oppressione e dallo sfruttamento», mentre «il nucleo essenziale del cristianesimo... è nella resurrezione di Cristo e nel problema della immortalità e nella salvezza dal peccato». Questo nucleo fondamentale «nel catechismo dell'Isolotto... è stato dimenticato... per cedere il posto alla presentazione del Cristo inteso solo come agitatore sociale». Di modo che «non esiste più la preghiera e soprattutto non si fa parola del dono di Dio che è la Grazia».

Questo giudizio è stato anticipato da Falconi su *L'Espresso*, avallato a malincuore dalla Zarri su *Settegiorni*, pienamente accettato da De Rosa su *La Civiltà Cattolica*: la convergenza di così diversi «carismi» su un unico parere (De Rosa cita espressamente gli altri due) si è tirata dietro la quasi unanimità della stampa.

A mio parere il discorso più serio è quello della Curia, e dato che gli altri, essenzialmente, non fanno che ripeterlo, mi terro ad esso. Iniziando con una distinzione: che cioè una cosa è la proibizione un'altra sono le motivazioni. Penso che la proibizione sia più che logica, data la evidente non-trasponibilità di questo sussidio da un contesto parrocchiale che ne integra il messaggio, come mi proverò a dimostrare, a un altro contesto che non usufruisce delle condizioni sociali e pastorali dell'Isolotto. Ma forse detto questo andava fatto un altro discorso relativamente all'utilizzazione della guida all'interno della parrocchia in cui è nata. Per fare questo era necessaria una lettura che non definisce il testo un «catechismo», come hanno fatto tutti, dietro la profezia di Falconi e la fascetta pubblicitaria aggiunta dall'Editrice; e che soprattutto non lo assumesse come l'espressione completa della «teologia dell'Isolotto», ma semplicemente come uno strumento tra gli altri, da interpretare ricostruendo la funzione e il genere letterario.

Questo, se non la Curia, i giornali dovevano farlo. La Curia poi doveva per lo meno analizzare il tipo e il livello di vita cristiana cui un simile metodo aveva portato: per non invitare gli sprovveduti a riflettere il giudizio della inaccettabilità del testo sulla esperienza di fede vissuta di tutta una parrocchia.

«La Curia dice che qui la religione è sbagliata»: ho sentito che diceva una donna dell'Isolotto. E io vorrei proporre un metodo di giudizio diverso, che mi sembra letterariamente e teologicamente più corretto, oltre che più rispettoso della fede dei fratelli. E cioè: di non dedurre dalla incompletezza della *guida* catechetica la inaccettabilità di quell'esperienza cristiana; ma dall'analisi della loro attività catechetica e del contesto pastorale in cui si iscrive dedurre i parametri per leggere adeguatamente questa *guida*.

Parlerei quindi di un'integrità virtuale del messaggio contenuto

in questo testo, proponendo cinque diverse argomentazioni.

1 - Integrità cui contribuisce LA PERSONALE PREPARAZIONE E FUNZIONE DEL CATECHISTA. Egli è un membro attivo della parrocchia, che insieme ai fanciulli è alla ricerca del Vangelo ma che possiede una sua maturità di esperienza (cfr. pag. 13). Il suo insegnamento dura tutto l'anno e per più anni (pag. 19). I vari catechisti insieme ai loro gruppi hanno dei momenti di incontro collegiale, periodici, a carattere specialmente paraliturgico, che favoriscono il confronto e l'integrazione (pag. 13). I catechisti inoltre sono sollecitati a fare uso di tutti i sussidi che riterranno utili, di ordine catechetico, esegetico, storico (pp. 14, 15).

2 - Integrità garantita dalla PASTORALE ORGANICA DELLA PARROCCHIA A TUTTI I LIVELLI. Questo è il primo passo di una catechesi che dura tutta la vita (pag. 12), e di cui tutta la comunità è responsabile (pag. 7). All'Isolotto dichiarano che per esigenze pratiche è stata elaborata solamente questa *guida* per la prima comunione, ma già pensano per es. a una traccia più evoluta per la cresima. «Occorre riacquistare la dimensione storica, esperienziale, dinamica del catechismo. I fatti della storia della Salvezza devono tornare a costituire non solo l'oggetto, ma anche il metodo della catechesi. Inoltre su questa iniziazione globale, si possono innestare tutti gli ulteriori approfondimenti di carattere biblico o dottrinale» (pag. 14).

3 - Integrità tramite l'INTEGRALE ACCETTAZIONE DELLA BIBBIA. «Si può obiettare che è insufficiente la presentazione di Dio, della Chiesa, dei sacramenti, delle verità di fede, della morale». In fondo è la stessa obiezione che si può fare al Vangelo» (pag. 14). Ogni riunione catechetica inizia con un fatto evangelico (pag. 15). Le schede e la guida sono intessute di riferimenti biblici. Faccio un esempio di come possa essere esauriente il discorso del catechista dell'Isolotto, quando è ancorato alla Bibbia come la guida suggerisce, richiamando la terza riunione: «Gesù attraverso il Vangelo ci fa conoscere suo Padre» (cfr. pp. 27-28). In genere si lamenta che la guida non parli della Trinità: ma nessuno è andato a vedere l'immagine del Padre che viene

fuori dalla lettura di tutti i passi di Luca, Matteo, Giovanni, che qui vengono indicati. Si dice che all'Isolotto si predica l'odio di classe: all'Isolotto invece si presenta ai ragazzi Dio Padre con questo passo del Vangelo, «amate i vostri nemici affinché siate figli del Padre vostro» (Mt. 5, 43, 48), e con passi analoghi che fondano la teologia più profonda sull'immagine di Dio, quella per intenderci ripresa nella prima lettera di Giovanni.

4 - Integrità nell'ORGANICO COORDINAMENTO CON LA VITA LITURGICA. Il primo passo nella catechesi — a cui «tutto serve... ricerche, discussioni, confidenze, servizi resi agli altri» — «spetta alla conoscenza del Vangelo e alla vita liturgica» (pag. 13). Le riunioni si dividono in gruppi organati tra loro secondo la divisione dell'anno liturgico (pag. 19); il catechista «potrebbe partecipare, insieme ai ragazzi, ai riti della Settimana Santa spiegandone il significato» (pag. 64). Importantissima poi la *ventitreesima riunione*, centrata tutta sulla liturgia e sulla presenza di Cristo «nella Chiesa e nei segni liturgici» (pag. 72); «l'annuncio del Vangelo, il catechismo, la Messa, e i sacramenti hanno proprio questo scopo: rendere viva, visibile, quasi palpabile la presenza di Gesù risorto» (pag. 72). Il taglio del discorso del catechista sulla liturgia sarà scelto in base alla «comunanza di idee che egli ha realizzato coi suoi ragazzi, alla possibilità di partecipare con loro alla messa e ai sacramenti e quindi di vivere e vedere insieme ad essi la realtà attuale della vita liturgica ed ecclesiale nella propria parrocchia, nel proprio ambiente, nella Chiesa intera» (pag. 73). Una delle obiezioni è che nella *guida* manchi la preghiera: ma si badi che la liturgia è preghiera e che la catechesi porta a vivere la liturgia. E si badi alla scheda n. 3, nella cui terza facciata è scritto: «dal Vangelo di Matteo trascrivete le frasi 9 e 13 del cap. VI». Ora c'è bisogno di ricordare che Mt. 6, 9-13 contiene il *Pater Noster*? Attraverso questa trascrizione si vuole che resti impresso al ragazzo che il *Pater* è un passo del Vangelo, è insegnato da Gesù, è la preghiera più alta e più semplice per tutti. A questi insegnamenti facilmente deducibili da una lettura attenta delle *schede* fa riscontro la prassi delle riunioni e delle assemblee parrocchiali, dove la discussione e il dialogo sono intercalati dalla ri-

petuta recita del *Pater*. Non si dica quindi che qui *non esiste la preghiera*, ma che non esiste il *discorso teorico sulla preghiera*, che è cosa diversa e che forse è meno adatto per i bambini. Mentre c'è l'iniziazione alla preghiera che è comunque essenziale.

5 - Integrità polemica, in RIFERIMENTO DIALETTICO AI PREGIUDIZI E ALLE DEFORMAZIONI RELIGIOSE CHE CHE IL FAUCIULLO RECEPISCE DALL'AMBIENTE. Il taglio della *guida* è volutamente e coscientemente parziale, polemico. «A causa di una mentalità e di una educazione ricevuta, i ragazzi si presentano alla prima riunione di catechismo nell'atteggiamento di chi va per la prima volta a scuola... Il catechista ha il compito di distruggere questa mentalità...» (p. 21). Su questo schema iniziano tutte le riunioni, il cui primo capoverso è dedicato ai pregiudizi da battere. Decisivo per capire il senso di questa impostazione è un testo che si legge a p. 72: «Finora si è posto sempre l'accento sulla presenza di Gesù nel mondo di oggi attraverso la sua Parola (il Vangelo) e attraverso le persone, i gruppi, i popoli che mettono in pratica il Vangelo, somigliano a Gesù e testimoniano, con la loro vita, di possederne lo Spirito. Era importante far ciò per equilibrare e integrare l'educazione cristiana che i ragazzi ricevono dall'ambiente sociale-religioso, il quale trascura completamente questa presenza fondamentale di Gesù. E più ancora era importante per dare alla presenza di Gesù nella Chiesa, nella Messa, nei Sacramenti, un fondamento autentico e vitale, senza di cui tale presenza diviene meccanica e incomprensibile, diviene simile alla presenza della virtù magica negli oggetti e nei gesti dello stregone».

Se la mia argomentazione è in qualche misura attendibile, l'interpretazione negativa che di questa *guida* è stata data da molti dipende dal non averne colto il particolare genere letterario, che io definirei così: TRACCIA CATECHETICA, ELABORATA COMUNITARIAMENTE, CHE NON POSSIEDE UNA FORMA DEFINITIVA, E CHE SI VIENE TRASFORMANDO SEGUENDO LA CRESCITA DELL'AMBIENTE PARROCCHIALE, DI CUI SI SERVONO I GIOVANI NELL'INIZIARE I BAMBINI DI 8, 9, 10 ANNI ALLA PRIMA COMUNIONE, E CHE È DESTINATA A CIRCOLARE ALL'INTERNO DI QUESTA COMUNITÀ.

Le conseguenze di questa incomprendimento sono gravi, e di due ordini: impedisce cioè di cogliere l'intima forza di questa proposta, così come impedisce di integrare con la verità e con la vita totale della Chiesa i limiti di questa esperienza.

Se infatti ho condotto un serrato tentativo di cogliere la potenziale integrità del messaggio di questa *guida*, riportandola nel contesto della vita parrocchiale, sono convintissimo che fuori dell'Isolotto questo testo potrà avere soltanto la funzione di termine di confronto, di sussidio dialettico, di invito a prendere contatto con questa esperienza viva. Ma la lettura, nonché l'adozione,

resterà sempre problematica, tanto che propendo a pensare che, specie nell'attuale situazione di attesa montata dalla stampa, e di demagogia ecclesiale, sarebbe stato un gesto corretto se la comunità dell'Isolotto fosse tornata sulla decisione di diffonderlo a stampa. Altri canali deve sfruttare o saper inventare il dialogo ecclesiale, che non siano necessariamente quelli dell'industria culturale.

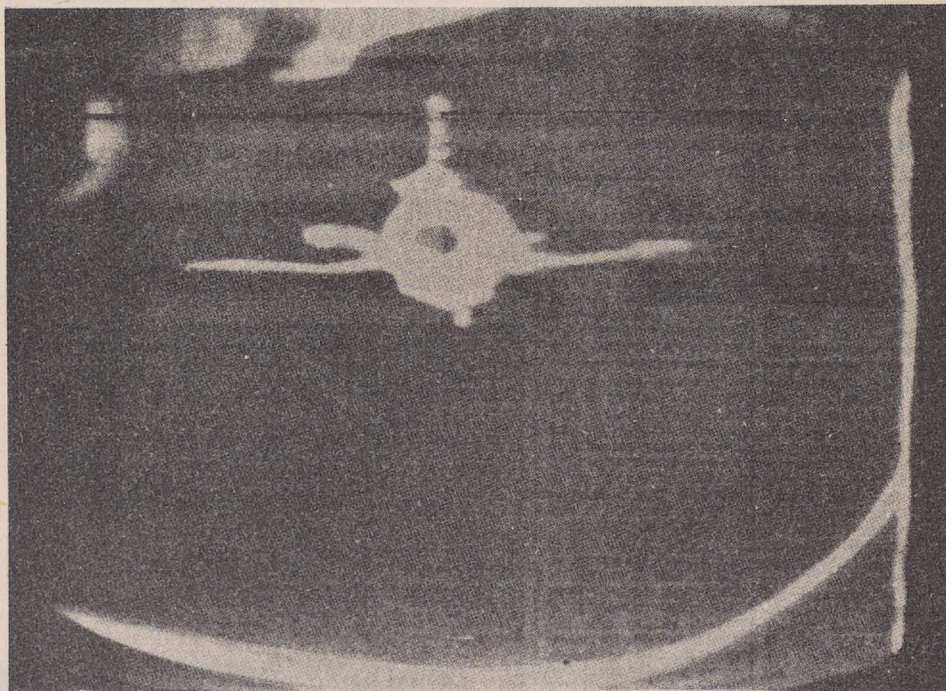
Analogamente resta un ulteriore problema il fatto denunciato dalla Curia, nella citata notificazione, che il testo della *guida* sia mutato dal ciclostilato alla stampa, e mutato nel senso dell'unilateralità sociologica.

Si potrebbe elencare altri limiti, come la inesattezza di certe formulazioni, la riduzione della funzione e coscienza del singolo, la forza che alcuni giudicano eccessiva delle foto, l'opportunità di proporre ai bambini una denuncia ecclesiale così totale ecc., ma sono contrario alla elencazione di pregi e limiti. Si rischierebbe di non cogliere il significato centrale di questa proposta: ESPRESSIONE DELLA VITA CRISTIANA DI UNA PARROCCHIA CHE DELLA POVERTÀ HA FATTO IL LUOGO DI INCONTRO E DI COMUNIONE TRA PRETI E POPOLO, LO STRUMENTO DI LETTURA DEL

LO SCANDALO DI CRISTO POVERO CHE PER AMORE DEI POVERI MUORE E CHE PER AMORE RISORGE, interpretando attraverso questo mistero fondamentale tutti gli altri (la figura del Padre, la resurrezione, la salvezza...), rinviandone l'esposizione più completa a età più matura.

Se questo è il senso fondamentale positivo, la maggiore difficoltà riguarda l'uso del concetto di povertà come indigenza, sfruttamento, oppressione sociale, fino alla assunzione univoca del concetto di *lotta dei poveri per la loro emancipazione* come manifestazione della presenza di Cristo nella storia e nella società contemporanea (cfr. per es. pp. 9, 36). Questo è il problema più propriamente teologico, non come tale assunto dall'Isolotto, ma che di fatto l'Isolotto propone alla coscienza di tutta la Chiesa.

Purtroppo le vicende di questa parrocchia e delle sue relazioni con il vescovo hanno permesso un solo momento di confronto: quello giuridico della proibizione da parte della Curia. Di conseguenza il lavoro di mediazione è passato su riviste e giornali, che sono influenzati da esigenze estranee alla vita ecclesiale, e dove viene meno la contestualizzazione di questa *guida*



VANGELO, IL METRO DELLA RICERCA DEL NUOVO VOLTO DELLA CHIESA.

Solo cercando in questa direzione, del significato essenziale, si potrà cogliere quella che è forse l'ultima ricchezza di questo testo: la sua validità in una società secolarizzata. La vita di un quartiere operaio, alla periferia di una grande città, è certamente nei suoi nodi vitali una vita secolarizzata. La catechesi dell'Isolotto garantisce l'integrità della vita cristiana e della dottrina tradizionale rinnovandone il linguaggio. Chi conosce le loro assemblee sa che si rifiutano alle sollecitazioni di un don Rosadoni e di un don Borghi che propongono loro nuove impostazioni teologiche, di distacco dalla tradizione. La loro è una scelta esistenziale, quasi obbligata, come l'unica via per loro di accogliere il messaggio evangelico: DI METTERE AL CENTRO, TRA I MISTERI DELLA SALVEZZA, IL PIÙ ACCESSIBILE ALLA LORO POVERTÀ,

catechistica nella esperienza viva della comunità. Da qui strumentalizzazioni, incomprensioni e ostruzionismi di cui si sono fatti portavoce, per esempio, *L'Espresso*, *Settegiorni*, *La Civiltà Cattolica*.

Luigi Accattoli

Nota:

Comunità dell'Isolotto, *Incontro a Cristo, Libreria editrice fiorentina*, XII-1968.

«L'Osservatore Romano», 1-XII-1968 (per il testo della notificazione della Curia, apparso su «Aggiornamenti sociali», 1-I-1969, pp. 80-82).

CARLO FALCONI, *Perché non piace ai vescovi*, «L'Espresso - colore», 1-XII-1968.

ADRIANA ZARRI, *Una proposta mancata in una esperienza coraggiosa*, «Settegiorni», 80 (22-XII-1968).

GIUSEPPE DE ROSA, *Il "catechismo" dell'Isolotto*, «La Civiltà Cattolica», 2845 (4-I-1969).

Drammaticamente di fronte a Dio

Secolarizzazione, parola magica che ha la capacità di esasperare gli uni e di entusiasmare gli altri. Alcuni vi vedono la catastrofe finale, la morte della religione; altri vi scoprono la liberazione definitiva dai miti e dagli idoli, l'inizio della vera fede.

Questo articolo sarà prima di tutto uno sforzo di definire. La definizione, prima negativa poi positiva, è essenziale nelle scienze sociali. In effetti, a differenza delle scienze della natura, le scienze della cultura non permettono di porre davanti agli occhi del lettore e dell'ascoltatore l'oggetto stesso dello studio dicendogli: ciò che stiamo per studiare è « questo », cui attribuiamo convenzionalmente questo simbolo. Certo i simboli esistono anche nelle scienze della cultura, ma ciò che spesso non è chiaro è l'oggetto preciso che essi designano. Dietro lo stesso simbolo ciascuno rischia di scorgere contenuti differenti. E' proprio il caso del fenomeno che noi studiamo: ci sono probabilmente molti concetti che possono legittimamente ricevere l'etichetta « secolarizzazione ».

Eliminando certi possibili significati della parola, siamo coscienti di operare una scelta in parte arbitraria. Il lettore verificherà se questa scelta corrisponde alla sua esperienza e ai suoi bisogni. Cominceremo a dire ciò che ci sembra che la secolarizzazione non sia.

Ciò che non è

La secolarizzazione non è la perdita della fede. La fede in effetti è una adesione personale a Dio, al messaggio di un profeta, al credo di una Chiesa.

Soggetto della fede è l'uomo nella sua libertà. La secolarizzazione, al contrario, è un processo sociale che riguarda direttamente non le persone, ma le istituzioni sociali.

Per una ragione simile, la secolarizzazione non è la scomparsa del sentimento e del « bisogno » religioso. Non ci sono prove in effetti che questi diminuiscono e scompaiano con la secolarizzazione. Tutte le ricerche effettuate negli Stati Uniti e in altre parti del mondo, mostrano che la grande maggioranza degli abitanti manifestano delle tensioni che si possono, in un modo o nell'altro, chiamare religiose.

Raramente l'inquietudine religiosa, ha preoccupato gli uomini in maniera tale come al giorno d'oggi. Film, giornali, settimanali, esprimono questo bisogno, e, se si vuole, cercano di rispondervi. L'uomo è sempre alla ricerca dell'assoluto, e se oggi nella sua ansietà, egli non tende più verso le risposte tradizionali, ciò non significa che questa tensione sia scomparsa. E, forse, il tranquillo possesso della risposta e delle formule di risposta, rende gli organismi tradizionali incapaci di soddisfare veramente ciò che è divenuta un'ansiosa ricerca. In altre parole, la partecipazione alle forme tradizionali del culto (la pratica religiosa), non è un indice adeguato di presenza e di assenza del senso religioso.

La secolarizzazione non significa tuttavia la scomparsa delle Chiese. Una società secolarizzata può offrire benissimo alla Chiesa un posto onorevole. Vi si possono incontrare numerosi edifici religiosi, funzionari religiosi, periodici religiosi.

La secolarizzazione non è neppure la fine del comportamento religioso. Prima di tutto perché molte abitudini di origine religiosa sussistono all'interno delle società secolarizzate, comportamenti formalmente religiosi, ma in gran parte secolarizzati, come i riti di passaggio, ma soprattutto perché la secolarizzazione non impedisce affatto ai membri della società di dedicarsi liberamente alla preghiera, di raggrupparsi liberamente in associazioni religiose, di pubblicare e di leggere opere religiose, di costituire e far vivere delle Chiese.

La secolarizzazione non deve innanzi-

Con questo articolo di Padre Pin inizia una trattazione del tema della secolarizzazione affidato ad autori qualificati. Una rinnovata lettura della Bibbia, l'influsso di certa teologia protestante, la problematica della cosiddetta teologia radicale, la responsabilità della Chiesa di fronte a un mondo secolarizzato saranno l'argomento degli interventi dei prossimi numeri.

Padre Emile Pin è professore di sociologia generale e religiosa alla Pont. Univ. Gregoriana di Roma, e direttore del Centro Investigazioni Sociali della stessa università.

zitutto, essere confusa con l'antireligione. La secolarizzazione è un processo « psicologiamente neutro », che colpisce le strutture della società, non è essenzialmente il frutto di un'azione intenzionale, politica. L'irreligione, al contrario, è una ideologia radicata in un atteggiamento negativo di fronte alla fede, alla religione, alla Chiesa. L'irreligione, in una società sacralizzata, tende a sopprimere la religione, si comporta infatti come una nuova religione i cui fedeli devono aderire ai suoi ideali assoluti.

Più vicino alla secolarizzazione è invece il movimento di idee politiche, giuridiche e culturali che si chiama laicismo. Il laicismo esige la separazione tra la Chiesa e lo Stato, tra la religione e le istituzioni secolari, ma non si oppone (in se stesso) alla fede.

Ancor di più, ci sono dei « laicisti » profondamente credenti, desiderosi della purezza e della libertà dell'atto di fede. La loro azione « laica » tende sia a salvaguardare la fede che a permettere alla società civile di essere più pienamente se stessa secondo una razionalità propria. La secolarizzazione può giungere a dei risultati simili, ma a differenza del laicismo, non è un'ideologia; essa è un processo non intenzionale, frutto di numerosi fattori, per lo più impercettibili.

Verso una definizione

Ma cosa è dunque la secolarizzazione? E' un processo di natura sociale per cui la società intera si struttura in organizzazioni con precise finalità, operanti razionalmente in un certo senso indipendentemente le une dalle altre e soprattutto indipendenti dalle istituzioni religiose e dagli organismi religiosi, i quali si vedono relegare in un posto chiaramente « delimitato » all'interno della società. Questo processo ha pure una dimensione « culturale »: le norme che regolano il comportamento delle componenti sociali all'interno di ogni organismo specializzato sono stabilite non a partire da una visione globale e suprema dell'esistenza, ma in funzione di finalità e di strumenti razionalmente determinati. Tutto ciò che potrebbe interferire tra il raggiungimento dei fini e l'utilizzazione adeguata dei mezzi è eliminato.

Come è nato questo processo? Sembra che esso si sviluppi sostanzialmente con la sostituzione del principio della razionalità scientifica, fondata sull'osservazione del principio della razionalità scientifica, fondata sull'osservazione dei legami materiali tra i fenomeni, al principio della sacralità tradizionale.

Questa sostituzione appare dapprima nel campo dei rapporti dell'uomo con la natura, e in seguito nei suoi rapporti con gli altri uomini (considerati a loro volta come natura?).

Il processo storico

Una simile sostituzione è avvenuta più volte nel corso della storia: tutte le volte che l'uomo, rinunciando ai miti ancestrali (miti che esprimono dei legami creduti perché operanti) scopre un principio razionale che collega numerosi fenomeni naturali: quando l'uomo, cioè, si è fatto cacciatore, fabbro, chimico. Il VI secolo a.C. e il XVI secolo della nostra era, sono stati dei momenti forti di secolarizzazione. Ma il movimento allora fu frenato da una struttura sociale e politica di tipo totalitario. Solo la secolarizzazione del principio stesso dell'autorità — cioè il passaggio da una autorità basata sulla nascita, o sulla investitura sacra, a una autorità fondata sulla competenza — ha permesso al movimento della secolarizzazione di riprendere il corso.

Parallelamente nell'ambiente culturale si produsse una liberazione della scienza. Mentre nella società sacrale la religione era il fondamento della cosmologia, della biologia, della psicologia o della sociologia (e in questi diversi ambiti la dottrina sociale forniva

un contenuto di alto valore poetico e morale), nella società secolarizzata queste scienze si fondano sui principi dell'osservazione e dell'induzione. Mentre nella società sacrale e tradizionale, la tecnica, privata di una ispirazione scientifica di grande ampiezza, restava imprigionata nelle soluzioni tramandate da predecessori e nelle strutture autoritarie, in una società secolarizzata nessun limite, per principio, ne impedisce lo svolgimento.

I principi dell'osservazione e della analisi metodica dei fenomeni, già formulati da Cartesio e Bacon, introdussero in tutto il pensiero mitico i fermenti del razionalismo e permisero lo sviluppo del pensiero scientifico.

Anche la struttura sociale ne fu, poco a poco, modificata. Essa pure era globale e sacra. Gli uomini erano riuniti in comunità indifferenziate, di cui l'elemento unificatore era dato da una fede unanimemente condivisa.

Le diverse attività economiche, politiche, ricreative, culturali, famigliari, religiose, non davano mai origine a società o organismi specializzati, ma si svolgevano all'interno della comunità di base: famiglia, villaggio, feudo, provincia, nazione, che simili a cellule concentriche, rinchiudevano l'individuo. I responsabili di queste cellule erano designati per nascita o per investitura sacra.

La razionalizzazione della conoscenza e delle attività tecniche porta, a poco a poco, al costituirsi di innumerevoli società, associazioni, organismi specializzati, creati per raggiungere un fine specifico con l'aiuto di strumenti razionali, sotto la responsabilità di competenti e di tecnici.

Ciascuno di questi organismi specializzati non assume i suoi collaboratori che in forza della loro specializzazione; cioè la funzione che essi svolgono nell'organizzazione e che possono svolgere proprio perché posseggono una competenza utile per ottenere i risultati specializzati ricercati. Per regolare questa funzione, l'organizzazione non si rifa a modelli tradizionali, ma elabora un « ruolo » le cui componenti sono condizionate solo dal risultato cercato. Una società di produzione non regola i comportamenti famigliari dei suoi operai, impiegati, così come non pretende interferire nel loro comportamento religioso o politico.

Questa non-interferenza esige del resto la reciprocità: e non è più tollerata che l'organizzazione religiosa o politica interferisca nel funzionamento delle società economiche, sportive, ricreative e culturali.

Una simile specializzazione delle di-



La contestazione ha toccato ora anche i sacrali dell'ordine e della legalità: i tribunali, evidenziando con drammaticità un altro grosso nodo della società italiana. La inadeguatezza delle strutture, l'insofferenza ad un ottuso conservatorismo che si nasconde dietro il paludamento di un giuridicismo solo formale, la scarsa tutela dei cittadini, soprattutto dei tipi indifesi e poveri, richiedono a tutto il Paese una rinnovata volontà di « adesione » e di « realizzazione » allo spirito e alle norme della Costituzione.



Il "nuovo corso" cecoslovacco vuole sopravvivere, ma quando i filosovietici fanno al braccio di ferro i cedimenti degli autonomisti sono notevoli. Smirkovski ha dovuto lasciare la carica di presidente dell'assemblea nazionale.

verse organizzazioni non si realizza che lentamente, per successivi sconvolgimenti. Ogni persona che esercita una autorità in qualche organizzazione, può essere tentata di estendere il suo potere a dei settori che non fan parte della sua organizzazione. Il «paternalismo» esercitato da certi gruppi o da singoli responsabili esprime questa volontà che subito suscita, per contraccolpo, delle vive reazioni contestative. Può forse sembrare che sia in causa il principio stesso di autorità. Ma ciò non è né sicuro, né generale. Quello che è in questione è l'estensione indebita dei poteri conferiti nel gruppo per dei fini molto limitati. L'individuo che in altri tempi era necessariamente confinato, controllato, chiuso alle differenti comunità concentriche, è divenuto libero di aderire alle organizzazioni più diverse che gli si offrono.

Libertà e responsabilità religiosa

Questo è vero specialmente per le organizzazioni religiose. Il principio della libertà religiosa si è sostituito all'antico proverbio: «cuius regio illius religio»: in uso quando ancora la religione faceva parte della cultura, cioè della vita sociale. Si riceveva l'una insieme all'altra. Ai nostri giorni, lentamente, progressivamente, ma inesorabilmente, al di là di alcune abitudini sacrali che fanno parte della cultura, la fede diventa un atto libero, una adesione autonoma al messaggio e al gruppo religioso. In altri termini è possibile esistere, economicamente e politicamente, è possibile sposarsi, divertirsi, insegnare e imparare senza vivere religiosamente. Questo è la secolarizzazione.

Tutto ciò non significa che l'uomo di oggi abbia meno bisogno della religione o della fede. Forse è anzi il contrario. Il «bisogno» religioso si fa più presente, l'uomo diviene in qualche maniera cosciente del fatto che egli non trova una immediata risposta: una risposta già fatta, nelle leggi della cultura. La secolarizzazione significa anche che l'uomo non si basa sulla religione o sulla cultura religiosamente definita per risolvere i problemi che gli si pongono a livello delle sue capacità razionali. Ciò significa che ogni attività la società gli proponga e a cui egli si

dedichi, non comporta in se stessa una giustificazione ultima né un modo di impiego religioso.

E' responsabilità propria di ciascuno il dare alla propria attività una finalità ultima o almeno di scoprirla in una riflessione che il gruppo sociale non fa ormai più al posto del singolo. Certo egli può domandare a un gruppo o a una confessione religiosa di aiutarlo in questa scoperta, ma la scelta di questo gruppo e di questa confessione dipende da lui, nessuno gliela impone.

Questa insicurezza sulla risposta significa pure che l'uomo può trovare il soddisfacimento al suo bisogno dell'assoluto in mille modi che il credente giudicherà sbagliati. Non è a caso che la nostra società secolarizzata offre all'individuo una larga tavolozza di nuovi miti, di superstizioni e di evasioni che si possono giudicare alienanti. L'insoddisfazione che accompagna queste risposte provoca delle gravi crisi spirituali e psicologiche.

«Gli uomini, sospesi tra un passato mitico dove regnava un consenso religioso confortevole, che essi rifiutano, e un presente desolato e inesorabilmente senza anima, sentono di colpo il vuoto: perché vivere?»

Formati per dei ruoli predeterminati e abituati alla sottomissione tranquillizzante, essi sono incapaci di fare la scelta liberatrice che ristrutturerebbe il loro mondo intorno ad un assoluto, liberamente accettato. Dispersione, futilità, assenza, così appare loro la carta del mondo anche quando riescono a crearsi l'illusione dell'attività lasciando di prendere da quella che l'imitazione di Cristo chiama la «fascina nugacitatis»: cioè il fascino delle inezie.

Il Paradiso Terrestre è di nuovo chiuso.

Bisogna di nuovo aprire gli occhi, scoprirsi nudi: all'incrocio si offrono l'Inferno o il Cielo. Mai come oggi la scelta tra l'uno e l'altro era stata offerta così chiaramente. La secolarizzazione mette drammaticamente l'uomo di fronte a Dio; non di fronte al Dio conosciuto bene, nazionale, patriarcale, abituale, che si imponeva come ogni cosa familiare. L'uomo è davanti a un Dio allo stato puro, a un Dio che veramente può dire: «se tu vuoi, vieni e seguimi».

Questa purezza di Dio e della scelta che l'uomo fa di lui, non significa che il credente di oggi si allontana da questo mondo. Al contrario rende chiaro un interesse fondamentale per esso, la scoperta del suo significato, la collaborazione totale con Dio nell'opera della creazione, attraverso cui egli ricerca continuamente la libertà di ogni altro uomo e la intelligenza che l'uomo stesso acquista attraverso le più diverse attività razionali.

Questa immersione in Dio lo porta a una definizione totale dell'esistenza non al livello di formule «cristiane» fisse, stabilite da sempre, ma al livello di forme, istituzionali, modelli da riinventare senza sosta.

La secolarizzazione è la fine della cristianità; ma non la fine della capacità inventiva dei cristiani, né della santità. Essa porta a una interiorità ben più esigente, a una sincerità lacerante con se stessi, lontano dalla tranquillità offerta dalla istituzionalizzazione definitiva e dalla unanimità della fede.

Essa pone la stessa domanda del Cristo: «quando il Figlio dell'Uomo, ritornerà sulla terra, troverà ancora la fede?».

A questo problema tocca a ciascuno rispondere per se stesso. In una società secolarizzata nessuno risponderà al posto suo.

Emile Pin

Per un unico Signore

Karl Barth (1886-1968)

Era Pastore della comunità svizzera di Safenwil quando scrisse il suo commento all'epistola ai Romani che lo portò alla ribalta della riflessione teologica internazionale e interconfessionale. Fu in seguito Professore di Teologia a Göttinga (1921-1925) a Münster (1925-1930), a Bohn (1930-1935) e a Basilea (1935-1962), dove morì il 10 dicembre 1968.

La portata del suo pensiero è stata più volte occasione di vivaci discussioni teologiche nonostante l'ampio rispetto per il contributo della sua riflessione. In parte ciò è dovuto ad orientamenti diversi del suo pensiero. Si parla volentieri di un primo Barth, quello del commentario all'epistola ai Romani, e di un secondo Barth, quello della Dogmatica.

Egli ha nutrito più volte perplessità sulla presentazione fatta del suo pensiero da parte dei suoi collaboratori e discepoli.

Sembra forse strano a dirsi, ma l'esame più fedele del suo pensiero Barth lo riscopriva presso autori cattolici. Tra questi un posto particolare occupa Hans Urs von Balthasar, un gesuita, che per più di trent'anni, ha seguito attentamente l'evolversi degli scritti barthiani.

La prima preoccupazione di Barth è stata quella del Pastore. Dio si rivela nella predicazione della Parola, ed esercita così la Sua signoria attraverso la Bibbia vincendo l'alienazione del predicatore, del testo biblico scritto e degli ascoltatori. Il miracolo della Parola di Dio rimane al di là degli sforzi della teologia. Intorno a questa nuova consapevolezza si è sviluppata la teologia della crisi in forte reazione con il liberalismo del secolo precedente. Barth stesso ricorda il momento di questa rottura: «Mi ricordo con tristezza un giorno dei primi di agosto del 1914. Novantatré intellettuali tedeschi influenzarono l'opinione pubblica dichiarando di sostenere la politica di guerra di Guglielmo II e dei suoi consiglieri. Scoppii con orrore tra questi intellettuali quasi tutti i miei insegnanti di teologia che avevo altamente venerato. Preso da un senso di disperazione per quanto questo fatto indicava come segno dei tempi, mi resi conto immediatamente che non avrei più potuto seguire la loro etica, la loro dogmatica e il loro modo di capire la Bibbia e la storia».

La teologia della crisi, che ne derivò e che influenzò ben presto tutta l'Europa, doveva essere sottoposta a sua volta ad un processo di revisione. Non si trattò certo di un ritorno al liberalismo del XIX secolo né di una ritrattazione generica, bensì di dire meglio ciò che era implicato nel primo tempo.

La reazione alla teologia precedente aveva infatti lasciato l'impressione che il forte accento messo sulla trascendenza, sul «totalmente altro» comportasse il disprezzo per l'immanenza e la derisione per qualsiasi sopravvivenza di tipo liberale.

La reazione aveva fatto pensare più ad una esecuzione in massa che ad una riscoperta del messaggio della Risurrezione. La Chiesa appariva come la controparte negativa del Regno di Dio e ciò era teologicamente «esagerato». Infatti, sempre secondo Barth, la divinità di Dio rettamente intesa include la Sua umanità. Il passaggio ad una revisione positiva delle implicazioni della teolo-

gia della crisi è da ricercarsi intorno al 1930 con la preparazione di un corso su Sant'Anselmo. Dal Credo si passa al Credo ut intelligam. Diventa necessario enucleare il contenuto del miracolo della Parola di Dio che Barth identifica con il Cristo stesso mettendolo al centro dello sviluppo del suo pensiero dogmatico. E' dunque assurdo parlare di un liberalismo post-barthiano di cui Barth stesso farebbe parte.

Il fatto che Barth abbia indicato un momento politico come il punto di partenza di una revisione del suo pensiero teologico, ci lascia intendere che la sua attività lo ha portato ad una viva partecipazione negli avvenimenti storici del suo tempo. Fu tra gli organizzatori della Chiesa confessante in Germania e della resistenza al nazismo. Un simile atteggiamento gli costò la cattedra. Fu costretto a lasciare la Germania. Era un sabato ed il lunedì successivo accettava il suo nuovo incarico a Basilea. Dirà quindi di non aver conosciuto un sol giorno di disoccupazione. Sostenne con la sua parola la resistenza cecoslovacca al potere di Hitler. Dopo il secondo conflitto mondiale manifestò apertamente la sua solidarietà per la chiesa ungherese e tedesco-orientale. Quando sembrava impossibile interrompere la corsa alla produzione e all'armamento nucleare egli chiedeva da radio Praga il coraggio di una decisione unilaterale per porre fine all'escalation atomica. La giustizia e la libertà devono restare unite e la Chiesa deve svolgere un preciso ministero in questo senso. L'Occidente e l'Oriente non si rendono conto che il messaggio della riconciliazione esige questo nel nostro tempo.

Ecumenicamente il contributo di Barth ha avuto una portata di cui si intuisce l'ampiezza e si esita a trarre le conclusioni. Ricordiamo il suo discorso sull'analogia fidei, ripreso e largamente condiviso da H. Urs von Balthasar, Bouillard ed altri per il chiaro parallelismo con una sana interpretazione di S. Tommaso in materia. Con Hans Küng veniva messo in luce un fondamentale accordo sulla dottrina della giustificazione per fede che è stato il motivo principale del dissenso del XVI secolo.

Barth valutava positivamente il rinnovamento intrapreso dalla Chiesa Romana con il Concilio Vaticano II. «Non trova forse la voce del Pastore maggiore eco di là che di qua? Perché dovremmo rimanere, con volto tragico e triste, confinati entro i nostri tradizionali conformismi?».

In seguito alla sua visita a Roma nel settembre 1966 scriveva che il papa non è l'Anticristo. Ciò che è contrario al Protestantismo, nei decreti del Concilio di Trento, esiste solo sulla carta, cioè nel testo del Denzinger. Ognuno si lascia chiamare, nel proprio posto e, nella propria chiesa, alla fede nell'unico Signore e al Suo servizio.

Barth è stato per molti un maestro. Al momento della sua morte si potrebbe fare facilmente del sentimentalismo ed esprimere il rimpianto per la sua dipartenza, mentre la sua Dogmatica rimane incompiuta. Onorarla significa invece molto semplicemente non lasciar cadere nel vuoto i punti saldi che egli ha posto dinanzi a noi per la riflessione teologica futura.

Renzo Bertalot

Attività nel settore nucleare

Dall'anno in cui Fermi e collaboratori realizzarono, nel loro laboratorio di Chicago, la prima reazione nucleare controllata, fisici e ingegneri di tutto il mondo si sono posti il problema dell'utilizzazione dell'energia termica così liberata in grande quantità per la produzione di energia elettrica, la forma d'energia a noi nota più facilmente trasportabile a grande distanza, più facilmente convertibile in altre forme di energia.

Tuttavia per molti anni l'energia nucleare, malgrado i progressi scientifici e tecnici sopravvenuti nella ideazione e costruzione di reattori, è rimasta una cosa da utilizzare soprattutto per ulteriore progresso della ricerca scientifica, poiché la considerazione decisiva per la sua adozione a livello tecnico industriale è di carattere economico. Solo in questi anni la produzione di elettricità mediante reattori nucleari è diventata competitiva o quasi rispetto alla produzione secondo tecniche più tradizionali, e da ciò è nato lo sforzo che si compie ora in tutte le nazioni industrializzate, diretto a produrre centrali nucleari che, a parità di altri requisiti, risultino sempre più economici. Poiché si è ormai pervenuti al punto critico della competitività, l'intensità dello sforzo è di anno in anno crescente. In effetti, il numero di centrali nucleari impostate nel mondo nel corso del 1967 ha ampiamente superato quello, pure considerevole, avutosi nel 1966: ciò vale in particolare per gli Stati Uniti d'America, dove nel 1967 sono state ordinate trenta centrali nucleari per una potenza complessiva di circa 25.000 MW.

Per quanto riguarda i tipi di reattore adottati nei nuovi impianti, non si sono verificati nel corso del 1967 mutamenti di rilievo rispetto agli indirizzi del passato; negli Stati Uniti tutti i nuovi impianti sono del tipo ad uranio leggermente arricchito e ad acqua naturale, in pressione o bollente; in Inghilterra il piano di costruzioni nucleari continua ad essere impostato sul reattore a gas di tipo avanzato, ad uranio leggermente arricchito; in Francia e nel Canada i programmi dei nuovi impianti sono basati, rispettivamente, sul reattore ad uranio naturale moderato a grafite e raffreddato ad acqua pesante; negli altri paesi si nota, in genere, una preferenza per i reattori ad acqua naturale.

Nel corso del 1967 sono entrati in funzione nel mondo due unità della potenza di 400-500 MW, che dovrebbero dare le prime indicazioni sul comportamento in esercizio degli impianti nucleari di grandi dimensioni della nuova generazione di reattori: essi si tro-

vano tuttora nella fase iniziale di messa a punto per cui è prematuro esprimere giudizi.

L'esercizio degli impianti nucleari di potenza più modesta (150-300 MW) della prima generazione è stato nel complesso abbastanza soddisfacente, anche se si è avuta la conferma che il superamento delle « malattie dell'infanzia » non esclude affatto l'insorgere di « malattie della giovinezza o dell'età matura »; a questo riguardo va messo in rilievo che, come si è verificato in alcuni impianti all'estero e anche in Italia, guasti di entità relativamente modesta a componenti della parte primaria possono comportare fermate anche di lunga durata per le necessarie riparazioni, a causa delle radiazioni presenti.

Quanto ai campi avanzati di sviluppo, le attività svolte nel mondo nel 1967 si sono ulteriormente concentrate sui reattori convertitori di tipo perfezionato (in particolare sui reattori ad acqua pesante e su quelli a grafite raffreddato con gas ad alta temperatura) e sui reattori veloci autofertilizzanti (nei quali il processo della reazione nucleare produce nuovo combustibile): il grande interesse economico e tecnico di questi tipi di reattore giustifica l'entità degli sforzi, veramente ingenti, che si dedicano nel mondo al loro sviluppo.

Degna di rilievo, in questa breve e schematica panoramica, è la ripresa delle prospezioni per la ricerca di nuovi giacimenti di uranio, che ha acquistato maggiore rilievo nel 1967. L'entità dei programmi di nuove prospezioni già attuati e in corso, l'ingresso nel campo della ricerca e della coltivazione dei giacimenti di uranio di numerose società petrolifere e altre considerazioni, sulle quali non è il caso qui di soffermarsi, inducono a considerare con ragionata fiducia il problema delle disponibilità mondiali d'uranio necessario per far fronte al previsto intenso sviluppo delle centrali nucleari degli anni a venire.

Molto importante è da ritenere, infine, la decisione presa nel 1967 nell'ambito del Mec, di avviare uno studio approfondito sulla possibilità ed opportunità di costruire un impianto europeo per l'arricchimento dell'uranio naturale.

La disponibilità di un tale impianto avrebbe infatti una importanza determinante agli effetti della sicurezza e della indipendenza dell'approvvigionamento delle materie prime necessarie per la fabbricazione degli elementi di combustibile.

Per quanto riguarda l'Italia, l'at-

tività di costruzione e gestione di centrali nucleari per la produzione di energia elettrica è condotta essenzialmente dall'ENEL. Tre sono le centrali già funzionanti (Garigliano, Latina, Trino Vercellese).

Nell'agosto del 1967 sono state inviate a costruttori qualificati, italiani e stranieri, le specifiche tecniche e la richiesta per le offerte tecniche, relative alla quarta centrale nucleare.

L'impianto sarà in grado di erogare una potenza netta compresa tra 600 e 750 MW; ogni offerente è stato lasciato libero di scegliere, entro tali valori, quello che meglio risponde alle caratteristiche delle sue linee di produzione e del tipo di impianto offerto; in tal modo si potrà meglio fruire dei vantaggi tecnici ed economici che possono derivare, in fase di progetto, di costruzione e di esercizio, dal processo di unificazione e standardizzazione, già da qualche tempo in atto presso i principali costruttori di apparecchiature per impianti nucleari, e dell'esperienza che nel frattempo potrà maturare attraverso la realizzazione ed esercizio di impianti simili o uguali, in corso di costruzione all'estero.

La scelta di un livello così elevato di potenza per la quarta centrale nucleare, che ha tenuto naturalmente conto delle caratteristiche della rete italiana, è dovuta al fatto che le centrali nucleari presentano un costo di impianto per KW installato decrescente con l'aumento della potenza unitaria, in modo più marcato di quanto avvenga per gli impianti a combustibile tradizionale. Per le sue dimensioni, la nuova centrale sarà una delle maggiori realizzazioni industriali in questo campo, al di fuori degli Stati Uniti d'America.

Sono state ricevute tre offerte di fornitura, ciascuna delle quali presentata congiuntamente da ditte italiane e straniere, relative, rispettivamente, ad un impianto a gas di tipo avanzato (AGR), ad un impianto ad acqua bollente e ad un impianto ad acqua in pressione.

Nella valutazione delle offerte verrà attribuita priorità assoluta al principio della sicurezza; ciò non solo per assicurare la protezione del personale e della popolazione circostante, ma anche nell'intento di creare, mediante un esercizio sicuro, le basi necessarie per un ampio sviluppo dell'energia nucleare in Italia.

Altro elemento cui verrà data grande importanza riguarda le caratteristiche di disponibilità, elasticità e continuità di funzionamento del nuovo impianto. A questo riguardo le esperienze passate non sono però estensibili se non

molto limitatamente alle centrali della nuova generazione, che hanno potenze di gran lunga superiori e presentano, rispetto a quelle in servizio, notevoli innovazioni; d'altra parte, una esperienza di esercizio per grandi impianti, come quello ora in corso di ordinazione, sarà possibile solo a partire dal 1968, quando saranno disponibili i primi elementi validi sul loro comportamento nei paesi che li stanno sperimentando.

Nel luglio del 1967 l'ENEL ha concluso un accordo col Cnen, in base al quale i due Enti hanno stabilito di procedere congiuntamente, in collaborazione con il Cise e con l'industria nazionale, alla costruzione presso l'esistente centrale di Latina di un impianto prototipo di Cirene da circa 35 MW, cioè di un reattore ad uranio naturale, moderato con acqua pesante e raffreddato con acqua naturale in condizioni di cambiamento di fase, che appartiene alla categoria dei reattori convertitori avanzati. Esso è un reattore di concezione originale italiana, che è stato sviluppato dal Cise in base a lavori risalenti al 1957 e a programmi di ricerca finanziati dal Cnen e dall'Euratom.

L'unità incaricata della realizzazione del prototipo Cirene, della quale fanno parte tecnici ed esperti nucleari dell'ENEL, del Cnen, del Cise e dell'industria, ha iniziato i suoi lavori nella seconda metà del 1967; sulla base del progetto di massima e preliminare già effettuato dal Cise, si è iniziata la attività di sviluppo del progetto definitivo.

Il programma a breve scadenza per la costruzione di nuove centrali nucleari è stato recentemente approvato dal comitato interministeriale per la programmazione economica.

In relazione a tale programma, è stata inclusa — come si è detto — tra le nuove costruzioni una quinta unità con una potenza netta compresa tra 600 e 750 MW.

L'impostazione di programmi definitivi per il periodo posteriore al 1970 avrebbe un significato assai relativo, in considerazione della assai rapida evoluzione di tutte le attività di sviluppo, industriale e tecnologico, in corso nel settore nucleare.

Solo dopo l'aggiudicazione della quarta e della quinta centrale, saremo in grado di disporre di dati concreti, corrispondenti alla situazione italiana, e potremo quindi basare le nostre previsioni di sviluppo su elementi più attendibili di quelli che ci sono in atto forniti.

Con il procedere della costruzione e con la prossima entrata in

servizio di impianti nucleari di assai maggiore potenza, l'attenzione si sposta sempre di più verso i problemi che sono messi in luce dalla loro progettazione e costruzione e, per qualche caso, dalla loro prima fase di esercizio.

Molti nuovi problemi hanno dovuto infatti essere affrontati, non soltanto a seguito del notevolissimo aumento delle potenze unitarie, ma anche in conseguenza delle molteplici innovazioni — spesso sostanziali — intese a migliorare sicurezza, continuità di funzionamento e prestazioni economiche dei nuovi impianti; nell'adottarle si è naturalmente tenuto conto di tutte le esperienze positive e negative maturate nella costruzione e nell'esercizio degli impianti di potenza più modesta, funzionanti in diversi paesi del mondo da qualche anno ed appartenenti alla prima generazione.

Questi fatti nuovi mettono a disposizione esperienze e conoscenze, nel cui ambito vanno inquadrati e giudicati i dati e le notizie ricavati dall'esercizio delle tre centrali nucleari esistenti, delle cui vicende nel 1967 viene qui di seguito riferito brevemente.

La produzione complessiva delle centrali nucleari dell'ENEL è stata nel 1967 di 3.152 milioni di kWh lordi, pari al 4,8% della produzione totale e all'8,9% della produzione termica complessiva ottenuta da combustibile fossile e nucleare e da fonte geotermica.

Dall'inizio del loro funzionamento a fine 1967 le tre centrali avevano prodotto 13.252 milioni di kWh; questo valore mantiene l'Italia al terzo posto nel mondo, dopo Gran Bretagna e Stati Uniti, nell'elenco dei paesi produttori di energia elettrica con impianti elettronucleari.

Per quanto si riferisce in particolare alla centrale di Latina, la produzione dell'impianto nel 1967 è stata di 1.586 milioni di kWh, con un fattore di utilizzazione dell'86,2% (cioè il tempo durante il quale il reattore è rimasto fermo).

La non disponibilità nel corso dell'anno è stata determinata dalla programmata manutenzione annuale generale dell'impianto e da altri interventi e lavori, che hanno riguardato soprattutto la parte non nucleare della centrale.

Per quanto riguarda la centrale del Garigliano la produzione è stata nel 1967 di 919 milioni di kWh; con un fattore di utilizzazione pari al 65,6%.

La produzione della centrale di Trino Vercellese nei primi quattro mesi del 1967 è stata di 647 milioni di kWh, con un fattore

di utilizzazione pari al 90,6% per il periodo di funzionamento (29,3 per cento se riferito all'intero 1967).

Il 28 aprile l'impianto è stato fermato per procedere alla manutenzione annuale e al programmato ricambio del combustibile.

Nel 1967 si è provveduto all'approvvigionamento di circa ottanta tonnellate di combustibile fresco per la centrale di Latina, la richiesta di offerta era stata inviata a quattro ditte della Comunità e all'Ukaea (United Kingdom Atomic Energy Authority). Sono pervenute solamente due offerte, tra cui quella dell'Ukaea; l'offerta della ditta comunitaria era però limitata ad un modesto numero di elementi prototipo; la fornitura è stata assegnata all'Ukaea. Sono tut-

to con l'Ukaea per il ritrattamento del combustibile irradiato di Latina: nel corso del 1967 sono state trasportate all'impianto di ritrattamento di Windscale quarantadue tonnellate di combustibile irradiato.

Del plutonio recuperato, quaranta chilogrammi sono stati utilizzati per la fabbricazione di dodici elementi prototipo, che verranno iscritti nel reattore del Garigliano nel 1968.

Il 31 ottobre 1967 ha avuto ufficialmente termine il contratto Enel-Euratom, relativo alla centrale del Garigliano, il cui scopo era sostanzialmente quello di acquisire i risultati sperimentali necessari per valutare le caratteristiche limitanti la potenza erogabile

ratom per le centrali di Latina e di Trino Vercellese proseguono regolarmente. Degne di particolare menzione sono le numerose prove sperimentali effettuate con il reattore di Trino e intese ad accrescere le conoscenze sul comportamento dei reattori ad acqua a ciclo chiuso con regolazione chimica, l'installazione e collaudo presso la centrale di Latina di un calcolatore elettronico e la messa a punto dei programmi previsti in relazione allo svolgimento del contratto di ricerca.

Nel 1967 sono stati portati a termine i contratti di ricerca svolti in collaborazione con società della Comunità e per conto dell'Euratom nel campo dei reattori a gas ad alta temperatura e dei recipienti in calcestruzzo precompresso per reattori di potenza elevata.

E' proseguita, infine, regolarmente l'attività connessa con i due contratti di partecipazione Euratom per le centrali di Latina e del Garigliano.

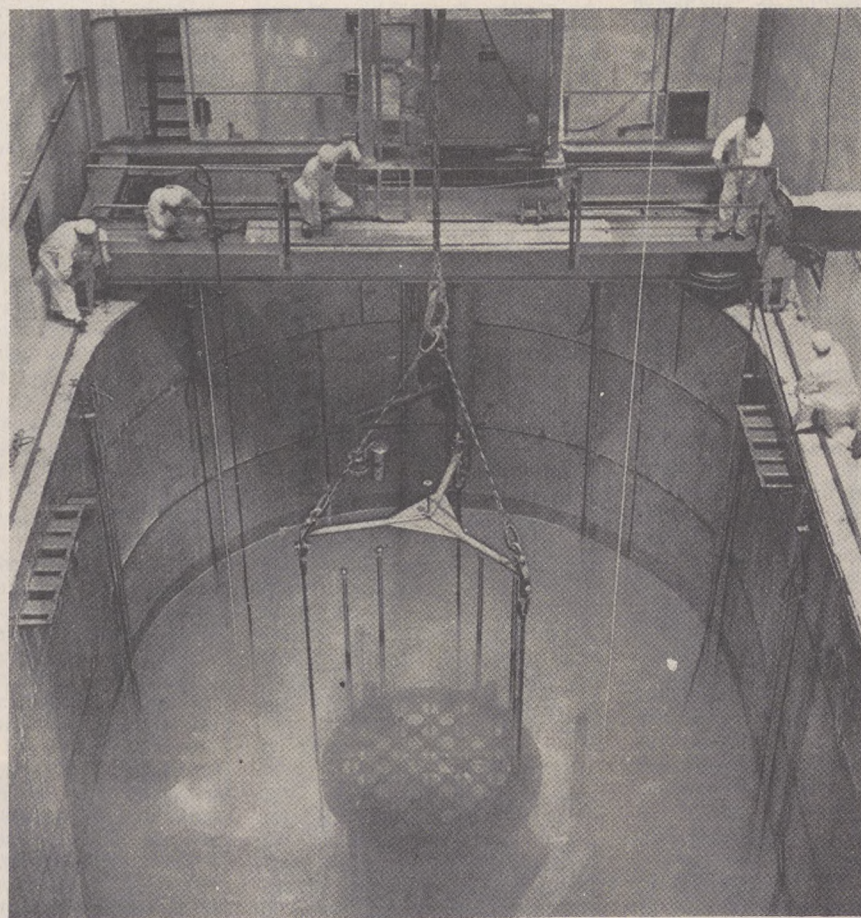
Si è dato inoltre notevole rilievo a tutte quelle attività che hanno lo scopo di mantenere l'ENEL bene aggiornato sullo stato di sviluppo e sulla evoluzione del settore nucleare e di raccogliere gli elementi necessari per procedere nel modo più qualificato alle scelte future in materia di impianti nucleari.

Queste attività sono state svolte attraverso partecipazioni a convegni tecnico-scientifici ed a gruppi di studio e di lavoro in ambito nazionale ed internazionale, scambi di informazioni con i maggiori enti nucleari stranieri, contatti e riunioni con i maggiori esperti dei più qualificati costruttori, scambi continui di informazioni e di esperienze con gli enti e imprese elettriche che hanno deciso, o stanno decidendo, la costruzione di impianti nucleari, visite e permanenze di tecnici presso centrali nucleari straniere.

Nell'ambito nazionale i principali rapporti si sono avuti, oltre che con i costruttori di apparecchiature per impianti nucleari, con il comitato interministeriale per la programmazione economica, con il ministero dell'industria e con il Cnen.

I rapporti con il Cnen, sempre assai stretti e molto cordiali, non si limitano alla collaborazione, peraltro assai importante, per la realizzazione del prototipo Cirene, ma si estendono ai campi di ricerca e di sviluppo, che potrebbero dare luogo a più o meno breve scadenza ad applicazioni di carattere industriale per la produzione di energia elettrica.

t. a.



Il reattore della centrale di Trino Vercellese.

tavia in corso trattative ed azioni, al fine di creare le condizioni necessarie per assicurare nel futuro immediato l'approvvigionamento nell'ambito comunitario degli elementi di combustibile per Latina.

Nel 1967 è stata aggiudicata la fornitura di cinquantaquattro elementi di combustibile per il Garigliano; poiché tali elementi — in accordo con la General Electric — vengono fabbricati presso una ditta della Comunità, l'Enel usufruirà del contributo Euratom, previsto dal contratto di partecipazione Enel-Euratom.

Nel 1967 è continuato regolarmente lo svolgimento del contrat-

dalla centrale e di esaminare la possibilità di migliorarne le prestazioni, anche in vista della utilizzazione di tali risultati in altri settori ad acqua bollente.

Tale scopo può considerarsi pienamente raggiunto: grazie anche alle attrezzature appositamente installate, è stato possibile ottenere una notevole messe di dati relativi al funzionamento a regime e in transitorio, che si sono rivelati molto utili, non solo per l'esercizio del reattore del Garigliano, ma anche per la progettazione e il funzionamento dei reattori ad acqua bollente in genere.

I contratti di ricerca con l'Eu-

Il primo congresso culturale dell'Avana

Nonostante si possa considerare uno degli avvenimenti più interessanti e significativi di quest'anno, il Congresso Culturale della Avana che si è tenuto nel gennaio e a cui hanno partecipato delegazioni di più di settanta paesi del Terzo Mondo, non ha avuto vasta risonanza presso i nostri ambienti culturali, se si esclude qualche articolo apparso su alcune riviste e la pubblicazione parziale degli atti del congresso fatta da Feltrinelli.

Eppure il fatto che intellettuali di tutto il mondo si siano riuniti in Cuba rivoluzionaria per affrontare il problema di un Terzo Mondo che va cercando la propria emancipazione politica e culturale, il fatto che le risoluzioni del congresso costituiscono un preciso atto di accusa nei confronti di una concezione borghese della cultura che si è venuta affermando attraverso lo sfruttamento e il genocidio culturale dei popoli dei cosiddetti paesi sottosviluppati ed affermano la precisa responsabilità degli intellettuali di ogni paese di fronte ai problemi del sottosviluppo, avrebbero certamente meritato che attorno a questo argomento si fosse acceso un interesse maggiore. Da parte di chi ritiene che cultura sia soprattutto presa di coscienza che investe il pensiero e l'azione e sia valida in quanto acquisti una dimensione sociale, non si può, infatti, non accettare quanto è emerso dal dibattito dell'Avana come il segno di una vitalità culturale che è tanto più significativa in quanto nasce in reazione ad una realtà economico-sociale che si fa ogni giorno più drammatica.

Il sottosviluppo non è infatti solo un problema economico, ma è anche un problema culturale, in quanto là dove lo sfruttamento neo-colonialista ha portato a deformazioni e squilibri nello sviluppo economico e sociale di un popolo, la cultura non può che affermarsi come strumento di emancipazione, alimento ed ispirazione costante di libertà.

«Imperialismo e colonialismo rappresentano la negazione stessa di ogni cultura e di ogni civiltà se per queste s'intende non solo una certa somma di tecniche, ma piuttosto una armonia di tutti i valori spirituali e materiali acquisiti dai popoli nel corso dei secoli e posti al servizio dell'uomo in vista dell'elevazione della vita umana, dello sviluppo di ogni nazione e di ogni popolo».

Questa affermazione contenuta in una delle risoluzioni sintetizza il significato fondamentale del congresso: per i paesi del Terzo Mondo difendere la cultura significa innanzi tutto difendere la propria libertà, significa riacquistare il senso della dignità della propria cultura, significa lottare contro l'imperialismo che distrugge i valori culturali degli sfruttati per imporre i propri valori di cui si serve come strumenti di predominio e di soppressione. In una delle commissioni in cui si è articolato il congresso si è analizzato particolarmente questo processo di progressiva colonizzazione culturale che è divenuta l'arma più sottile e al tempo stesso più efficace di cui il colonialismo moderno si serve per mantenere in un costante rapporto di subordinazione i paesi sottosviluppati.

Questa colonizzazione ideologica che tende a neutralizzare i valori della cultura nazionale attraverso l'affermazione di nuovi valori e nuovi miti col solo scopo di addormentare le coscienze trova il suo ideale canale nei mezzi di comunicazione di massa. Infatti attraverso di essi e in particolare dei mezzi audiovisivi è possibile esercita-

re un controllo sulla massa molto più efficace del controllo armato. Le società sottosviluppate, infatti, data la situazione di analfabetismo, o comunque di basso livello culturale, in cui si trovano, sono le più massificate e le più facilmente manipolabili. Utilizzati in questo modo, i mezzi di comunicazione di massa invece di essere strumenti di educazione e di crescita culturale del popolo, divengono il più efficace alleato dello sfruttamento, la più potente arma di controllo e, attraverso l'oscurantismo culturale, di oppressione politica.

L'analisi condotta dagli intellettuali dell'Avana è indubbiamente impressionante e lo è tanto di più se la si paragona a esperienze come quella di Cuba o dello stesso Vietnam, in cui l'indipendenza politica ha veramente coinciso con il progresso culturale di tutto il popolo. In modo particolare non può non impressionare la esperienza del Vietnam del Nord, che, giunto all'indipendenza con il 98% di popolazione analfabeta, priva di università e di scuole secondarie, nonostante le tremende necessità di una guerra estenuante, è giunto ora ad avere una popolazione scolastica pari a circa la metà della popolazione totale e università che ospitano circa 45000 studenti.

Se in una situazione così precaria è stato possibile compiere una tale opera di alfabetizzazione e di promozione culturale, credo che sia lecito chiedersi come mai là dove non c'è la guerra, e gli aiuti internazionali dovrebbero garantire una maggiore disponibilità di mezzi, la socializzazione della cultura resti una meta ancora molto lontana e anzi si tenda a distruggere anche quegli elementi di civiltà, quei valori culturali che sono patrimonio originale dei popoli del Terzo Mondo.

Di fronte a questa situazione torna opportuno ricordare le parole del par. 35 della Populorum Progressio: «Si può affermare che la crescita economica (di un popolo) è legata

soprattutto al progresso sociale che essa è in grado di suscitare e che l'educazione di base è il primo obiettivo di un piano di sviluppo. La fame d'istruzione non è in realtà meno deprimente della fame di alimenti; un analfabeta è uno spirito sottoalimentato. Saper leggere e scrivere, acquisire una formazione professionale è riprendere fiducia in se stessi e scoprire che si può progredire insieme con gli altri».

E' necessario tenere sempre presente questo aspetto della realtà del sottosviluppo per non rischiare di vedere in esso solo un problema economico.

In realtà i fenomeni economici che caratterizzano il sottosviluppo come il divario tecnologico o la distorsione nello sviluppo che nasce dal tipo di economia a cui questi paesi sono legati non potranno che accentuarsi progressivamente se attraverso un processo accelerato di crescita culturale del popolo, non si creeranno i presupposti per la modificazione di queste economie ed il superamento del rapporto di subordinazione sul piano tecnologico e scientifico che impedisce qualunque pianificazione autonoma dello sviluppo.

Se non si pongono in questa prospettiva, gli aiuti internazionali o sono inutili o si traducono in un ulteriore mezzo di sfruttamento.

Le annotazioni contenute nella relazione di apertura della Conferenza del sottosviluppo tenutasi a Nuova Delhi quest'anno sono particolarmente indicative in proposito; nonostante l'aumento del volume degli aiuti internazionali, in questi ultimi cinque anni il tasso di sviluppo dei paesi sottosviluppati è costantemente diminuito, segno di un progressivo impoverimento di questi paesi.

In realtà quanto viene introdotto in questi paesi sotto forma di aiuti internazionali, non è tale da poter in alcun modo bilanciare il costante dissanguamento che questi paesi subiscono a causa della loro dipendenza economica. Non a ca-

so gli intellettuali dell'Avana hanno parlato di paesi sottosviluppati e paesi sottosviluppanti. Fino a quando i rapporti fra Terzo Mondo e società opulente saranno intesi in termini di sfruttamento, la piaga del sottosviluppo non potrà essere sanata, anzi si andrà progressivamente accentuando fino a portare l'uomo sottosviluppato — come ha scritto un sociologo americano — «al livello più basso della condizione umana, quello in cui l'uomo non può più nemmeno venire sfruttato, perché la forza lavoro che egli rappresenta non merita neppure di essere impiegata».

Promuovere, quindi, un reale progresso sociale significa innanzi tutto combattere lo sfruttamento che è la negazione di ogni cultura che voglia affermarsi come libertà, recupero della dignità umana e del valore sociale del lavoro. Ai miti consumistici importati dal neo-colonialismo per addormentare le coscienze, all'oppressione culturale esercitata attraverso le comunicazioni di massa è necessario opporsi con un costante lavoro di educazione di massa che recuperi i valori del patrimonio culturale che appartiene alla coscienza popolare, fondendoli con i valori autentici della cultura occidentale per creare «quell'uomo nuovo» di cui si è parlato all'Avana, in grado di liberarsi dai condizionamenti ideologici ed economici che lo rendono schiavo di un sistema che lo sfrutta e lo disumanizza.

In questa lotta contro l'imperialismo che traduce la propria superiorità scientifica e tecnica in strumento di oppressione dei popoli, per l'affermazione di una scienza al servizio della formazione integrale dell'uomo, per una cultura «del popolo e per il popolo», il congresso dell'Avana rappresenta uno dei momenti più significativi, non solo perché ha espresso una precisa denuncia delle responsabilità del mondo sviluppato, indicando nella liberazione dallo sfruttamento l'unica possibilità di un reale progresso sociale, ma soprattutto perché attraverso la voce degli intellettuali riuniti all'Avana si è espresso il rifiuto da parte dei popoli del Terzo Mondo, di continuare ad essere «pensati dai loro vecchi e nuovi padroni» e l'affermazione del diritto di pensare autonomamente la propria realtà in termini culturalmente liberi. Cultura e, infatti, essenzialmente libertà e quindi la lotta contro l'imperialismo è lotta per la cultura e come tale non può non investire la responsabilità degli intellettuali di tutto il mondo.

E' stato detto da un delegato del congresso che questo rapporto fra cultura e libertà «obliga a ripensare il concetto stesso di responsabilità degli intellettuali e a definire forme militanti e dinamiche di solidarietà fra gli uomini di cultura del mondo intero».

In modo particolare è chiamata in causa la responsabilità dell'uomo divenuto padrone della scienza, della tecnica e del sapere nel benessere e nella opulenza di una società che è cresciuta sullo sfruttamento dei popoli del Terzo Mondo.

Il riconoscimento che esiste un rapporto indistruttibile fra le miserie del Terzo Mondo e le conquiste della scienza e della tecnica raggiunte dai paesi occidentali è l'unica base sulla quale è possibile un dialogo ed una solidarietà effettiva fra gli intellettuali dei paesi sviluppati e i popoli sottosviluppati; senza questa consapevolezza, la cultura occidentale diviene l'alleata più forte del neo-colonialismo o l'inutile

esibizione di una società malata d'individualismo.

Ma se questa consapevolezza è la base di ogni forma di solidarietà, essa non è di per sé sufficiente. Come ha detto Régis Debray: «Il segreto del coraggio dell'intellettuale non sta in quello che pensa, bensì nella relazione fra quello che pensa e quello che fa».

Questa osservazione non si rivolge soltanto agli intellettuali dei paesi del Terzo Mondo troppo spesso irretiti dalla penetrazione culturale imperialista, ma ha un significato profondo per gli intellettuali di tutto il mondo. «L'ora dell'azione è già suonata — dice la Populorum Progressio al par. 80 — la sopravvivenza di tanti bambini innocenti, l'accesso di tante famiglie sventurate ad una condizione umana, la pace del mondo, l'avvenire della civiltà sono in giuoco. Tutti gli uomini e tutti i popoli devono assumersi le loro responsabilità».

Il primo concreto atto di solidarietà dell'uomo di cultura occidentale deve essere quello di «restituire il proprio patrimonio di conoscenze scientifiche e tecniche a quei popoli che lo hanno reso possibile e ai quali — al di là di qualsiasi paternalismo — appartiene di diritto».

Un paese sottosviluppato è un paese senza quadri tecnici, senza scienziati e in essi qualunque processo di liberazione si scontra con questa carenza che impedisce qualunque programmazione di uno sviluppo accelerato in grado di portare tutta la popolazione al livello di sussistenza. L'attuale sviluppo della scienza e della tecnica rende, infatti, possibile, in linea di principio, un processo accelerato di eliminazione dell'arretratezza, ma questa possibilità si arresta di fronte allo stato di assoluta dipendenza economica di questi paesi e al basso livello culturale in cui la popolazione è mantenuta, reso ancora più drammatico dal costante esodo dei cervelli verso i paesi più progrediti.

Di fronte a questa situazione è dovere di ogni intellettuale cooperare ad ogni processo di sviluppo che possa garantire un reale progresso sociale di questi paesi attraverso la loro emancipazione politica dall'imperialismo.

Se si accetta questa prospettiva, essere solidali con il Terzo Mondo significa mettere la propria conoscenza e il proprio patrimonio culturale al servizio della causa del sottosviluppo non solo partecipando direttamente o indirettamente, attraverso l'insegnamento, alla formazione dei quadri tecnici e scientifici necessari, indirizzando la ricerca scientifica alla soluzione dei problemi che ciascun paese del Terzo Mondo deve affrontare nel programma del proprio sviluppo ma soprattutto impegnandosi attivamente nella lotta contro ogni forma di colonialismo e di imperialismo.

Infatti il sottosviluppo è innanzi tutto un problema politico; qualunque atteggiamento di solidarietà non può prescindere, se non vuole essere inutile paternalismo, da una attiva «partecipazione politica» alla lotta che il Terzo Mondo va conducendo per la propria emancipazione. Solo attraverso questa consapevolezza che deve portare l'intellettuale dell'occidente a riacquistare un ruolo critico all'interno della società in cui vive, a farsi coscienza di una società, la solidarietà potrà tradursi in un reale strumento di progresso sociale e la cultura riacquistare quella dimensione che fa di essa un valore sociale effettivo.

Vincenzo Calandra

Lettere alla redazione

Spettabile Redazione,

in relazione alla lettera apparsa sul n. 20 di «Ricerca» a firma di Michele Maturi, alcuni componenti della FUCI di Venezia ritengono doverosa una precisazione.

Si vuole innanzitutto sottolineare che il modo in cui è stata pubblicata ha ingenerato in alcuni la sensazione che tutto il circolo di Venezia fosse rappresentato in quella lettera. Al contrario le opinioni rispecchiate nella lettera, a nostro parere così radicali e prive di motivazioni, sono assai personali. In un discorso avuto con Michele si sono chiarite le rispettive posizioni e ne è emersa una chiara diversità di valutazioni. A Venezia attualmente

lavorano due gruppi «Università-società», dei quali uno aveva già iniziato la sua attività lo scorso anno e da parte di una commissione eletta dall'assemblea è in corso la stesura di un documento sulla pastorale universitaria da presentare al Vescovo e che sarà inviato anche a «Ricerca-documentazioni» appena pronto.

Si fa altresì presente che il pensiero di alcuni di noi è espresso nella mozione n. 13 sul m.s. approvata dall'assemblea federale u.s.

Ringraziando

Pino Goisis - Francesco Leoncini - Paolo Mantovan - Renato Omacini - Carla Pavanini - Beppe Trivelli

Pubblichiamo questa lettera da Venezia, per rettificare la lettera di Michele Maturi, precedentemente da noi pubblicata, che poteva indurre in equivoci circa le scelte e le idee generali di tutto il Circolo.

La soppressione delle facoltà di Teologia

L'analisi storica del fatto della soppressione delle facoltà di Teologia nelle Università di Stato in Italia è situata dall'autore nel contesto più generale del travaglio dell'intero mondo europeo di quel periodo ed è presentata come l'epilogo della graduale scissione tra teologia e vita.

L'autore parte da molto lontano nella sua indagine e segnata, tra i molti, due fattori che sembrano aver posto le premesse storiche che avrebbero portato, in Italia, alla soppressione delle facoltà di teologia statali.

Primo fattore, il decreto del Concilio di Trento approvato nel corso della XXIII sessione in base al quale era fatto obbligo a tutte le Chiese vescovili e Arcivescovili « di istituire i seminari, che posti sotto la alta direzione del Vescovo, dovevano educare, dalla fanciullezza alla consacrazione, gli aspiranti allo stato sacerdotale, preoccupandosi oltre che della loro formazione morale anche della preparazione scientifica e culturale » (pag. 9).

Era la prima mossa difensiva che avrebbe portato ad un trinceramento sempre più stretto e chiuso agli influssi vitali esterni.

A rafforzare questa volontà di garantire l'ortodossia della formazione teologica del clero (già la teologia inizia ad essere suo monopolio) si aggiunge l'altro fattore dell'avvento delle discipline scientifiche le quali propugnando una metodologia basata sulla evidenza sperimentale contribuiscono a smisurare il valore e la attendibilità « scientifica » delle ricerche di quelle scienze non abituate a questo metodo, tra le quali la teologia.

« Ne risulta pertanto accentuata la tendenza, già precedentemente per altri motivi profilatasi, di fissare in modo definitivo fuori dalle Università, in via di progressiva e totale laicizzazione, i centri di cultura teologica » (pag. 14).

Questi germi non avrebbero tardato a fare vedere i loro frutti, diversi nei diversi paesi europei.

Era in questione tutto un modo di concepire il rapporto Chiesa-mondo, teologia-cultura, scienza-fede, Chiesa-Stato, rapporto concepito in termini di tensione anziché di complementarietà, in termini di diffidenza reciproca, di rivendicazione troppo interessata di competenze e diritti.

L'autore fa vedere nella seconda parte relativa al dibattito alla Camera queste interferenze urtanti e questi conflitti di potere.

Dalle prime polemiche Matteucci-Cattaneo (pagine 31-61) e dalle discussioni parlamentari alla Camera di Bonghi-Correnti-Berti (pagine 107-136) e al Senato immediatamente precedenti al progetto di legge che sarebbe entrato in vigore il 26 gennaio 1873, emerge la prospettiva spesso angusta in seno alla quale avveniva il dibattito. I presupposti ideologici da cui nascevano gli interventi dei tre principali parlamentari finivano spesso per tradire uno stra-

no ed ambiguo modo di concepire la « scienza », la « filosofia », la « teologia », la « Chiesa » che era alla base di tutto il conflitto di idee. « Il Correnti, il Bonghi, il Berti, ognuno da un proprio punto di vista impostarono il problema della facoltà di Teologia nei suoi essenziali termini ideologici e politici. Si trattava naturalmente di una impostazione prettamente liberale che, se escludiamo alcune aperture tipicamente cavouriane del Berti, poco o nessun conto teneva delle esigenze spirituali dei cattolici; questi dal canto loro, salvo qualche rara eccezione, si estraniarono dalla questione ».

(pag. 103)

L'ultima parte del libro (185-218) apre il discorso sulle prospettive per il futuro. Data per scontata una certa attenuazione di quell'atteggiamento intransigente di clericalismo e di anticlericalismo che ha caratterizzato per il passato i rapporti Chiesa-Stato, l'autore si rifà al Concilio (Gaudium et Spes, 62; Lumen Gentium 36) laddove esso apre ai laici i « tesori » della teologia.

L'esistenza di laici iscritti alle facoltà di teologia ecclesiastiche, l'istituzione della prima facoltà Interregionale di Teologia aperta anche ai laici, l'istituzione di una cattedra di teologia presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Stato di Palermo, Catania e Messina, sono significativi (e non solo sul piano culturale perché la teologia non può essere solo cultura) del recupero, da parte della cultura in genere, della teologia e sono un « segno dei tempi » che a nessuno che si interessi veramente dell'uomo su tutta la linea è dato di ignorare.

Ed è qui che si riannodano le fila nella mente dell'autore. E' questa sensibilità storica radicata nel passato, attenta al presente e aperta al futuro il maggior pregio, a nostro avviso, dell'opera oltre, naturalmente, alla accurata ed esaustiva documentazione.

Le prospettive aperte sul futuro in questo specifico settore relativamente alla situazione italiana potrebbero essere oggetto di una ulteriore riflessione. La quale riflessione, nel clima del postconcilio, in una atmosfera in cui si pone maggiormente attenzione a ciò che ci unisce che a quanto ci divide, in una atmosfera nella quale Stato e Chiesa, pur nel rispetto delle specifiche competenze sembrano progressivamente riscoprire la loro vocazione di « servizio » all'uomo, potrebbe offrire spunti di avvio per una sempre più feconda conciliazione tra teologia e vita, a tutti i livelli.

In definitiva sarà sempre l'interesse per l'uomo ad unire gli sforzi e le competenze per un servizio integrale all'uomo stesso.

Gigi Avanti

BERNARDINO FERRARI, La soppressione della facoltà di Teologia nelle Università di Stato in Italia. (Morcelliana, Brescia, 1968)

Il terzo mondo interpella i cristiani

Il Seminario del MIEC — sulla problematica che pone il Terzo Mondo ai Cristiani oggi — che si è concluso a Verona agli inizi di gennaio, ci ha offerto e ci offre tuttora alcuni motivi di riflessione, di perplessità, di incertezza, ma, insieme, anche molti motivi di speranza.

A) Un incontro come questo, va considerato anche alla luce dei molti problemi che crea, sia in ordine alle varie mentalità dei partecipanti, spesso assai diverse tra loro, sia in ordine al metodo di lavoro cui ciascuno è assuefatto. Perciò all'inizio ci siamo trovati di fronte ad alcune difficoltà di fondo:

1) quella di avviare i gruppi di lavoro in maniera seria. Vale a dire tenendo presente la necessità di un continuo aggancio fra teoria e prassi, senza lasciarsi suggestionare né dal desiderio di operare sintesi grandi e complete, né da quello di programmare — anche a tempi lunghi — pensieri e atteggiamenti;

2) quella di trovare una connessione tra il nostro discorso e quello degli studenti del Terzo Mondo. A questo livello si doveva evitare il grosso errore di autoattribuirci — in quanto europei — il compito di svolgere un lavoro essenzialmente culturale, lasciando ai rappresentanti del Terzo Mondo il ruolo secondario degli esemplificatori, o, addirittura dei narratori di cronache e aneddoti. Era invece di fondamentale importanza lavorare assieme sia nell'approfondimento dei problemi e delle esigenze, che nella ricerca di possibili soluzioni. Dovevamo tuttavia più d'una volta sostituire alle conoscenze derivate dai nostri normali mezzi di comunicazione, l'esperienza di uomini direttamente impegnati e coinvolti dai rischi e difficoltà;

3) quella del passaggio dalla critica alle istituzioni, (sociali-ecclesiastiche-politiche) alla riscoperta di alcune possibilità di lavoro che abbiamo proprio come studenti e proprio come europei;

4) quella, infine, di riscoprire l'autenticità del Cristianesimo anche in ordine a questi problemi. Cioè la sua vivace forza di « liberazione ». Questo importava l'approfondimento — almeno a grandi linee — della teologia dell'Incarnazione (come rivalutazione di tutta la creazione, e perciò anche dell'impegno nostro nella realtà quotidiana; come nuova dimensione umana e divina donata a ciascuno, come possibilità — infine — di ogni persona di umanizzare e insieme divinizzare il mondo) e della Povertà (intesa come condizione sociologica da superare e come virtù cristiana da conquistare; cioè come realtà che ha un valore in senso verticale, tra l'uomo e Dio, ma non in senso orizzontale, tra gli uomini fra loro).

B) Ora, quest'ultimo è stato senz'altro il discorso più difficile da portare avanti; mentre molte delle altre difficoltà sono state abbastanza superate. Possiamo dire perciò che alcuni sbocchi si sono trovati.

Anche se le considerazioni fatte non hanno avuto un carattere di esaustività, né di impegno totalizzante, si sono sottolineati molto gli equivoci creati da una visione tradizionale del sottosviluppo e s'è, di conseguenza, riscoperto un modo per porvi rimedio in una

nuova forma di « cooperazione culturale » con gli studenti del Terzo Mondo.

E' pensabile che nella misura in cui siamo riusciti ad impostare un dialogo negli incontri di gruppo, in assemblea, e negli scambi a livello personale, in questa misura abbiamo iniziato o almeno posto le premesse, per questa futura cooperazione. Essa tuttavia dovrà farsi più continuativa, esistenziale, trovarci sempre più disponibili a « pagare di persona ».

Il tema del Seminario, per essere così attuale ed impegnativo per ogni uomo, ci ha posto fin dall'inizio davanti ad una scelta fondamentale: tra la denuncia chiara, pur se rischiosa, di tutta una serie di limiti a livello di cooperazione internazionale, di presenza della Chiesa come copertura di sistemi socio-politici oppressivi e disumanizzanti, e perciò alienante; ed un tipo di discorso più facile, ma sostanzialmente ambiguo quale poteva essere quello dell'accettazione — magari con qualche correttivo — del paternalismo politico ed ecclesiastico.

Questa denuncia fatta in maniera obiettiva e per nulla polemica ci ha consentito di verificare nel Terzo Mondo sensibilità ed attenzioni ad ogni svolta reale o possibile; impegno nella promozione umana, nella restituzione dell'uomo a se stesso: una vera risorsa di energie spirituali e culturali nel senso più ampio dei termini.

Il nostro impegno si è orientato perciò a salvare l'autenticità — tout court — di singoli, gruppi, nazioni nel Terzo Mondo; un'autenticità che si esprime anche nel desiderio di far nascere sempre più dall'interno problemi e soluzioni. La stessa contestazione — che da noi resta a tutt'oggi un movimento di élite — deve sorgere là come un movimento di base e di massa, poiché già ne esistono le premesse essendo pochissimi i privilegiati

che detengono il potere, sfruttano le popolazioni, partecipano a relazioni internazionali che vengono coperte di giochi politici, e che sono compromessi persino — e non di rado — con istituzioni ecclesiastiche.

Queste tensioni che si vuole allargare ad una base sempre più vasta devono divenire anche nostre a livello di educazione e formazione, di partecipazione politica responsabile, di sensibilità religiosa.

Come cristiani dobbiamo cercare dunque quale sia il nostro posto in questa lotta per consentire all'uomo di divenire e di sentirsi veramente tale, piuttosto che scegliere tra impegno e disimpegno.

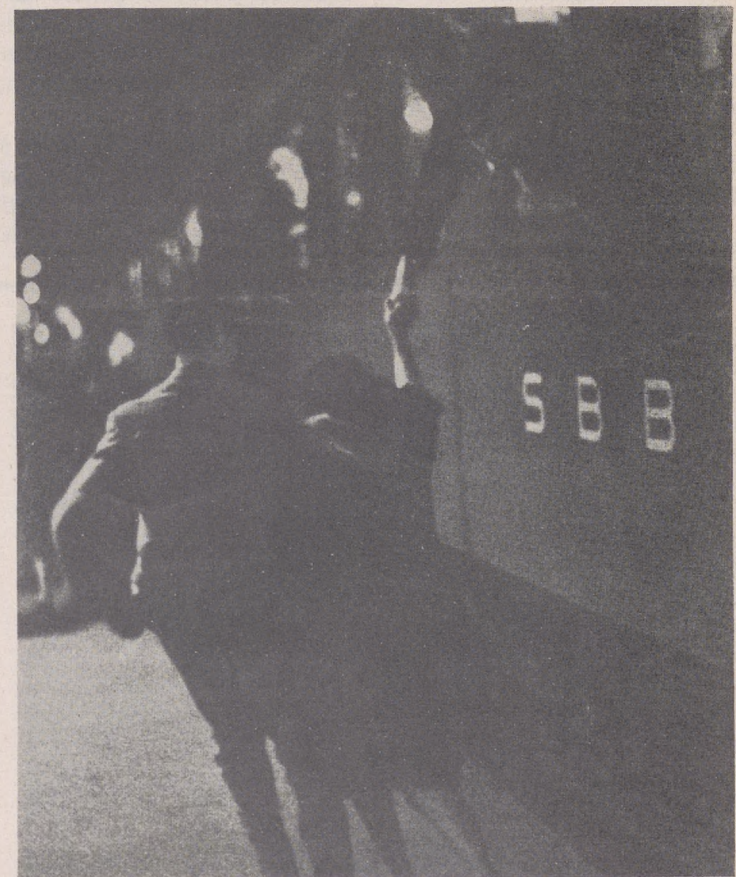
Dobbiamo ascoltare la Parola in ogni realtà per riuscire ad essere in continua tensione dialettica tra umanizzazione e divinizzazione, tra « promozione » e « evangelizzazione », tra il « già » e il « non ancora », per essere, infine, non secondo istituzioni e strutture alienanti, ma secondo Cristo. Un uomo che ha riassunto in sé le esigenze nostre con quelle del Padre, la nostra stessa debolezza con la vittoria sul peccato, la salvezza.

Questo Seminario ci pone insieme il problema dei nostri rapporti con gli altri studenti europei, di una possibile collaborazione con loro.

Una collaborazione ed uno scambio davvero utili, ed oggi forse addirittura necessari. Fecondi soprattutto se ricondotti a livello di partecipazione ai momenti più forti della vita della nostra federazione come ad es., le settimane di teologia e il Congresso.

Può essere estremamente più valido, infatti, il discorso a livello di rapporti internazionali se essi non si esauriscono in incontri come questo, ma continuano fra le varie nazioni o, almeno fra i centri nazionali e il MIEC.

Chicchi Rossi



Siamo abituati a pensare al razzismo solo in termini di scontro tra bianchi e neri. L'immigrato italiano, ucciso in Svizzera il mese scorso, ci ripropone drammaticamente il problema dell'uguaglianza tra gli uomini anche qui, nella nostra Europa; e ci impegna in una seria riflessione sui nostri operai che vanno a lavorare all'estero.

Teologia e antropologia

(continua da pagina 1)

to di qualcosa, quanto di qualcuno. E' espressivo soprattutto della persona che lo compie. I gesti di Dio rivelano Dio. Più che qualcosa di divino, manifestano il mistero personale di Dio stesso. Per esempio, il gesto di donazione del Figlio nell'incarnazione qualifica Dio come Padre di nostro Signore Gesù Cristo. Ma, per necessità intrinseca e conseguente, essi rivelano noi a noi stessi, in quanto siamo i destinatari. Per esempio, il gesto divino di creazione ci scopre nel nostro essere creaturale. *La Rivelazione è Rivelazione di Dio a noi, e di noi a noi stessi.*

Il che significa che la dimensione antropologica è essenziale alla Rivelazione. Ma

ta sia la gloria di Jahvé, nel luogo della sua dimora» 2, 12) e insieme rivelazione del profeta a se stesso come essere creaturale (cf. la tipica espressione «figlio dell'uomo»).

La conclusione s'impone: *La Rivelazione ha carattere antropologico, ma conseguentemente al suo carattere teologico.*

* * *

Ora, se la teologia deve ricalcare la Rivelazione, essa deve essere *discorso sull'uomo*, in quanto essere personale e libero, nel suo rapporto essenziale con il cosmo, come essere sociale che vive nelle comunità familiari, nazionali e internazionali. E, verticalmente, egli appare creatura sottomessa al

mente a penetrare l'«In-Sé» divino e a diventare «alienante» per l'uomo. Nella seconda eventualità (teologia-discorso unicamente sull'uomo), la riflessione teologica si muterebbe inevitabilmente in una fenomenologia antropologica, in un'antropologia filosofica, in una descrizione socio-religiosa. Non si potrebbe più parlare di teologia, a rigor di termini. Sarebbe puramente discorso dell'uomo sull'uomo.

La teologia è innanzitutto *discorso su Dio e conseguentemente discorso sull'uomo*. Quest'ultimo è realtà che riluce dell'irraggiamento dello essere divino. E' la Rivelazione di Dio che comporta la rivelazione dell'uomo, e non viceversa. L'uomo è qualificato davanti a Dio come destinatario dei gesti divini. E'



50 anni fa nasceva il Partito Popolare Italiano: è una data che ci riporta ad un periodo densissimo di geniali intuizioni, di storiche prese di coscienza, ma anche di inumane involuzioni non solo dei cattolici ma pure di tutta la società italiana. Ricordare oggi la nascita del P.P.I. è pure una domanda: chi ha raccolto e come è stata raccolta l'eredità dei popolari?

vuol dire anche che essa è accoppiata alla dimensione teologica. E questo non in senso coordinato. La dimensione antropologica della Rivelazione è subordinata e conseguente alla dimensione teologica.

Anche qui si verifica che è la grazia divina che viene prima.

Vorrei chiarire la cosa con due semplici esemplificazioni tratte dalla Bibbia. La visione profetica del cap. VI del libro di Isaia ha evidenziato a Isaia il suo essere di peccatore («sono un uomo dalle labbra impure, io abito in mezzo ad un popolo dalle labbra impure» 6, 5). E ciò come controfigura della «santità» di Dio, come controfaccia della trascendenza divina («Santo, santo, santo è Jahvé delle schiere. La sua gloria riempie tutta la terra» 6, 3). Si tratta di Rivelazione di Dio a Isaia e di rivelazione di Isaia a se stesso.

L'analoga visione profetica di Ezechiele (cf. 1-3) è Rivelazione di Dio come essere di gloria («Era qualcosa che aveva l'aspetto della gloria di Jahvé» 1, 28; «Benedet-

Creatore. Però, in quanto la teologia è discorso su Dio, che nel suo rivelarsi ha fatto sì che l'uomo fosse rivelato a se stesso. L'uomo è scoperto nel suo faccia-a-faccia con Dio che si rivela nei gesti compiuti in seno alla storia. L'uomo è chiarito in se stesso quando è confrontato con Dio che per lui agisce e a lui parla. Il mistero di Dio, svelato all'uomo nei gesti divini, proietta la sua luce riflettendola sul mistero dell'uomo.

Non può essere discorso esclusivamente su Dio, né discorso esclusivamente sull'uomo. Tale unilateralismo sarebbe contrario alla natura della Rivelazione cristiana, di cui la teologia è un'interpretazione espressa in un linguaggio riflesso per l'uomo concreto in un tempo determinato. Sarebbe cogliere parzialmente la realtà della Rivelazione. Non solo: falserebbe la Rivelazione nella sua prospettiva bipolare di apertura di Dio all'uomo e dell'uomo a se stesso. Nel caso che la teologia fosse intesa come discorso su Dio soltanto, essa scadrebbe necessaria-

creatura di fronte al Creatore. E' peccatore e salvato davanti al Salvatore. E' figlio perché situato in rapporto al Padre.

Potrei sintetizzare queste annotazioni, telefonicamente enunciate, dicendo che la teologia è, in realtà, riflessione umana che penetra intelligentemente il messaggio di Dio, contenuto nei suoi gesti compiuti nella storia, che sono rivelativi di lui a noi e di noi a noi stessi.

G. B.

(1) Un'indicazione bibliografica: Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967.

(2) Vedi in proposito la dottrina della costituzione dogmatica «Dei Verbum», al numero 2 (la rivelazione avviene con gesti e con parole intrinsecamente connessi).

(3) Nei primi capitoli della lettera agli Efesini significativa è la terminologia usata per indicare la motivazione dell'azione divina: «benedizione», «predestinazione», «beneplacito della volontà divina», «ricchezza della grazia divina», «proposito della volontà di Dio», «misericordia», «grande carità», «benevolenza», «gratuità della grazia divina», «multiforme sapienza di Dio».

editoriale

(continua da pag. 1)

determinazione del popolo vietnamita e quindi dalla eliminazione di ogni condizionamento di carattere politico e militare sulle scelte che il paese si troverà a dover compiere una volta terminata la guerra.

E' chiaro che perché si possa giungere ad una soluzione di questo tipo è necessario che le grandi potenze rinuncino a fare del Sud-est asiatico un terreno di conquista di reciproca dimostrazione di forza sulla pelle degli altri. In modo particolare è indispensabile che gli Stati Uniti abbandonino quella (assurda) posizione di baluardo dell'occidente contro il comunismo che hanno assunto dopo la guerra e che in realtà ha dietro di sé la necessità del mantenimento di un prestigio politico tale da consentire loro la penetrazione economica nei paesi dell'occidente e del Terzo Mondo.

Indubbiamente i negoziati di Parigi si presentano con alcuni caratteri positivi, quali la presenza al tavolo dei negoziati del F.L.N. ed il fatto che si tratta di una guerra senza vincitori, o se un vincitore morale esiste, questo è la parte obiettivamente più debole. Ma di fronte a questi esistono anche fattori negativi che vanno tenuti presenti. Innanzitutto l'intransigenza del governo di Seul che sembra mostrare una certa «paura» di una pace da cui avrebbe probabilmente tutto da perdere, avendo costruito nella guerra la sua fortuna. Poi c'è l'altro grave interrogativo costituito dal passaggio della presidenza degli S.U. nelle mani di Nixon, che è tanto più importante in quanto è proprio agli S.U. che si richiede, per il buon andamento dei negoziati, il mutamento più coraggioso negli indirizzi di politica estera fin qui seguiti.

Comunque il fatto che si sia giunti a questa conferenza è un segno che fa ben sperare per l'anno che si è aperto e sulla base di questa speranza è necessario moltiplicare i nostri sforzi perché nel Vietnam ritorni la vera pace. Un discorso analogo a quello fatto vale anche per la situazione del Medio Oriente, balzata, di nuovo, tragicamente alla ribalta della cronaca dopo i fatti di Beirut. Certamente il conflitto arabo-israeliano ha origini complesse per cui una eventuale soluzione pacifica si scontra con una serie di difficoltà obiettive; ma è altrettanto vero che la situazione è diventata ancora più intricata ed esplosiva nel momento in cui è divenuta il pretesto per l'ennesimo braccio di ferro fra i due blocchi, ciascuno dei quali non si è fatto portatore, in vista di una soluzione della crisi, delle ragioni di una parte, quanto le ha strumentalizzate ai fini della affermazione del proprio prestigio e del mantenimento di determinati privilegi economici.

Anche riguardo al Medio Oriente, però, il nuovo anno si è aperto con un avvenimento che fa intravedere qualche barlume di speranza: si tratta dell'unanime condanna del Consiglio di Sicurezza dell'O.N.U. nei confronti dell'attacco israeliano a Beirut. E' una decisione, infatti, che non ha mancato di sorprendere in quanto sembra fare eccezione a quella logica che ha sempre governato il comportamento delle grandi potenze di fronte ad avvenimenti come questo e che rivaluta le possibilità dell'O.N.U. di esercitare una influenza decisiva sull'andamento delle trattative per la soluzione pacifica del conflitto.

Solo, infatti, se potrà esistere fra i paesi membri una reale volontà di pace ed una convergenza di fondo sul complesso di diritti e doveri che devono essere alla base di una pacifica convivenza fra i popoli, l'O.N.U. potrà essere in grado di svolgere efficacemente il suo compito, di fare sentire la propria autorità, senza essere costretto a rimanere spettatore inerte di fronte agli eventi.

Se esiste qualche sintomo di speranza, qualche precisa direzione in cui indirizzare gli sforzi nell'anno che abbiamo davanti, pur tuttavia non si può dimenticare che l'anno che è appena terminato ha lasciato in eredità molti altri problemi drammaticamente aperti e la cui soluzione appare ancora molto lontana.

Il dramma della Cecoslovacchia, così come la situazione greca e il colpo di stato militare in Brasile ripropongono in termini globali il problema della pace e testimoniano della impossibilità di costruire una reale coesistenza pacifica sulla divisione del mondo in due grandi blocchi militari.

La logica dei blocchi è, infatti, logica di potenza che non ammette eccezioni, perché ogni eccezione rischia di compromettere il precario equilibrio che esiste fra le due forze che si fronteggiano. Ciò significa che all'interno di essa non è concepibile una reale autonomia di scelte politiche ed economiche, così come ogni processo di emancipazione risulta distorto o viene immediatamente represso.

Più ancora dell'Europa, è il Terzo Mondo a risentire di questa situazione: è infatti nel Terzo Mondo che gli imperialismi esercitano maggiormente la loro azione repressiva soffocando qualunque autonomo processo di sviluppo e arrivando ad impedire l'affermazione delle più fondamentali istanze democratiche. Se è in nome della pace che tutto questo viene fatto, credo che questa pace debba essere rifiutata perché non si può parlare di pace quando vengono calpestati i diritti fondamentali di un popolo, quando si cerca di costruirlo attraverso il sacrificio della libertà, della giustizia e della dignità umana.

La vera pace deve essere al servizio dello sviluppo integrale dell'uomo, anzi è il frutto inevitabile di questo sviluppo. Come ha detto ancora una volta il Papa: «Lo sviluppo dei popoli è, oggi, il nuovo nome della pace». Ciò significa che la strada per raggiungerla passa attraverso un inevitabile processo di emancipazione dei popoli, particolarmente di quelli che, oggi, sono maggiormente oppressi e sfruttati, processo teso alla piena affermazione dei diritti fondamentali dell'uomo e delle collettività.

Individuare una strategia globale della pace significa, quindi, promuovere coraggiosamente questo sviluppo con la consapevolezza che — anche se, forse, saranno a volte inevitabili rivolgimenti violenti — non è sulla paura e sulla violenza che si costruisce la pace, ma sulla scoperta di una nuova solidarietà fra i popoli che trova il suo fondamento nell'amore. (v. c.).

Su RICERCA n. 20, del 30-10-1968, abbiamo pubblicato in documentazione la traduzione del documento sul «Dialogo con i non credenti».

Vogliamo qui precisare che i diritti della suddetta traduzione appartengono alla Casa editrice A.V.E.