# RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

**Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXV - N. 4 - 1° Marzo 1969**



**La necessità di una rinnovata dimensione della competenza scientifica è il discorso che inizia, nel fondo, Angelo Bertani; mentre l'editoriale fa il punto sulla situazione spagnola.**

**Valeria Bassanesi continua l'analisi dei nuovi catechismi a p. 2. A p. 4, Peppino Orlando ci dà notizie dalla Chiesa di Genova. Germano Pattaro a p. 13 trae alcuni spunti dal Congresso dei Teologi sul linguaggio Teologico, Giovanni Benzoni sottolinea il nuovo significato dell'impegno missionario della Chiesa a p. 15.**

**A p. 3, Pino Goisis fa una panoramica sulla letteratura e la critica marcusiana, mentre alla figura di Gandhi è dedicata la p. 14 a cura di Thomas Vellilamthadam.**

**La Documentazione è dedicata in parte al carteggio Guitton padre e figlio, sulla adesione di fede nella Chiesa; al tentativo di rinnovamento liturgico in Reggio Emilia; alla analisi dell'impegno delle parrocchie universitarie in Belgio.**

**Ancora in Documentazione riportiamo uno studio su rivoluzione e violenza, e la relazione della commissione sulla didattica nella Facoltà di Giurisprudenza a Padova.**


## Dittature in risveglio

Gli ultimi mesi del panorama politico mondiale ci mostrano un certo risveglio di energie fasciste, di dittature di destra, quasi a volerci far ricordare, e forse per molti è necessario, che non è monopolio di alcuni Stati (guida o... guidati) a regime comunista la repressione delle istanze di libertà dei popoli: ce lo ricordano qui in Italia le ripetute **imprese** di giovani neofascisti; ce lo ricorda la vicina Grecia dei colonnelli, la cui storia recente è ricca di carceri e di processi politici (quando almeno ci sono dei processi); il lontano Brasile, dove forse si pensa di poter combattere miseria e sottosviluppo con colpi di stato militari; la non lontana Spagna, dove l'ultratrentennale regime franchista ha ritenuto di dover ricorrere allo **stato di emergenza.**

La proclamazione dello stato di emergenza in Spagna ha destato più stupore che reazioni; non che da una dittatura non ci si possa attendere un provvedimento che renda **legali** le violazioni di ogni diritto dell'uomo; ma non sembrava che i disordini nelle fabbriche e nelle università andassero oltre l'**ordinaria amministrazione**, e richiedessero qualcosa di più della **quotidiana repressione** alla quale il popolo spagnolo, vittima, e il mondo, spettatore, erano stati abituati.

Forse la proclamazione dello stato di emergenza è stata dettata da questioni più importanti: si è parlato della successione di Franco, di una sua malattia, della sua età piuttosto avanzata, e della difficoltà del regime a reagire ad una situazione in cui un certo sviluppo tecnologico ed economico ha anche segnato un'esigenza non soddisfatta di progresso sociale e civile.

La successione di Franco è attesa con timore dai sostenitori del regime, con qualche speranza da tutti gli altri, e cioè dai movimenti più o meno clandestini liberali e socialisti, democristiani e comunisti. Per allontanare i loro timori, i detentori del potere hanno bisogno di operare con cura, con le necessarie precauzioni per impedire un'evoluzione in senso democratico.

E' nota la strana situazione istituzionale della Spagna, monarchia senza re dal 1936; è anche noto che i pretendenti al trono, Juan e Juan Carlos di Borbone, padre e figlio, sono su posizioni diverse: il primo promette una restaurazione democratica, il secondo la permanenza del regime attuale ed è quindi il delfino del franchismo, il più probabile futuro re di Spagna.

In questo quadro è pensabile che gli spagnoli, una volta scomparso Franco dalla scena politica, potrebbero tendere alla riconquista della democrazia (tentativo di cui non si è avuta manifestazione in Portogallo con la sostituzione di Salazar, anche perché la situazione di questo Stato è alquanto diversa, principalmente per la condizione di sottosviluppo in cui si trova), e mentre le guide del « movimento » tenderebbero ad attribuirsi più potere di quanto non abbiano già oggi. Una tale prospettiva spaventa gli spagnoli più della permanenza dello stesso Franco al potere, ed il suo risentimento nei confronti del regime potrebbe accrescersi forse fino al punto di esplodere con violenza al momento dell'abbandono di Franco; comprensibile dunque la delicatezza del « cambio della guardia » e in questa prospettiva anche la « mossa » politica dello stato di emergenza per mostrare l'efficienza del regime ed anche per far piazza pulita di tutti i pericoli rappresentati dalla pur scarsa libertà di stampa, dalle poche garanzie dei diritti del cittadino due anni fa generosamente concesse con la legge organica.

E subito la solerte polizia ha ripreso la sua attività con

**(segue a pagina 16)**

# Credibilità della scienza

Giudizi eccessivi, idolatrie irragionevoli, romanticismi fuor d'argomento: questa l'impressione dominante dopo le *clamorose imprese spaziali* americane e sovietiche. Vi si sono viste le colonne d'Ercole della nostra epoca (1). Vi si è visto il frutto più maturo della nostra società. Si è detto che quei giorni erano il riscatto di un anno infelice, di un secolo, anzi, di tutta la storia in attesa... (2).

Si son dette un'infinità di sciocchezze, come spesso. Nessuno è mancato all'appuntamento. La stampa « laica di sinistra » è stata in prima fila. Quella di destra è stata ineffabile (3); e il pudore impedirebbe di parlarne. Il tono melodrammatico e lo squallido conformismo degli strumenti d'informazione e delle « reazioni di massa » ci convincono, invece, della necessità di una *nota stonata.* Almeno in funzione dialettica.

Un giudizio critico; un sospetto ed una riflessione.

Tutta la vicenda meriterebbe solo il silenzio se quello in questione non fosse un fatto comunque rilevante: almeno dal punto di vista economico. Per non dire delle energie umane impegnate e dell'attenzione destata nella pubblica opinione (4).

Quello dei voli spaziali non è soltanto un campicello per iniziati. E' una scelta, un fatto, che tocca realmente ciascuno. Dagli affamati del terzo mondo agli europei utenti di televisori.

E' mia opinione che siano almeno proponibili alcuni interrogativi sul reale significato scientifico dei voli spaziali (segnatamente quelli « umani »).

Sulla ragionevolezza della priorità e della « procedura di urgenza » concesse all'astronautica. Con i costi e gli squilibri conseguenti (5).

Ci pare giusto esprimere almeno un sospetto circa la realtà di questa « grande impresa di progresso e di pace ». Per combinazione (!) essa è nelle mani disinteressate dei militari e di talune « imprese private » più potenti di un impero e più incontrollabili di una mafia.

All' est come all' ovest la « *nuova classe* » dei tecnocrati — asservita od alleata ai centri più reazionari dei rispettivi sistemi — si sta costruendo le basi del potere più indiscutibile, e più esclusivo che sia dato di prevedere per i decenni futuri (6).

I voli spaziali non sono, essenzialmente, un episodio dello sviluppo trionfale della scienza. Sono una scelta politica determinante per il futuro. Servono per mascherarla i temi della sicurezza e del prestigio internazionale; le esigenze conoscitive della ragione « disinteressata »; i desideri sottilmente evasivi della opinione pubblica (7).

Non è soltanto una battuta giornalistica od una reminiscenza letteraria la previsione che gli astronauti ritroveranno sulla luna il senno umano sfuggito dalla superficie terrestre (8).

E' una suggestione con una sua verità. Certamente il linguaggio della scienza rende un servizio all'unità degli uomini (9). Certamente gli orizzonti umani, dilatati verso ed oltre la luna, consentono minore tensione ed accanimento per gli scontri di quaggiù. Certamente la fiducia e l'utilizzo della scienza è *condizione essenziale* per risolvere i problemi della sopravvivenza e della convivenza umana (10). Non è dubbio che la scienza è del tutto irrinunciabile per la razionalità e la cultura dell'umanità contemporanea (11).

Ogni polemica radicale contro la « società scientifica » è soltanto dannosa. Ci sono tentazioni, frequenti, di affrontare i problemi della sopravvivenza, della giustizia, della povertà, dello sviluppo al di fuori della capacità di trasformazione e di efficienza delle scienze (12).

Questi atteggiamenti — volontaristici ed evasivi — sono il pericolo più grande per chi vuole costruire un umanesimo scientifico che sappia recuperare al reale servizio degli uomini le leggi scritte della natura.

Altrimenti c'è spazio solo per « purezze » individuali, per psicologismi ed irrazionalismi da cui può nascere di tutto.

Sì, la scienza è irrinunciabile. E' il fatto più decisivo dell'attuale storia umana. Tuttavia anch'essa è *ambigua.* Non raggiunge fini ragionevoli per il solo fatto di essere « posta in atto ». Anzi, può essere *contrabbandata* o *strumentalizzata* in maniera molto pericolosa.

Le imprese spaziali sono, a mio avviso, un'occasione da non perdere per riflettere ed agire, urgentemente.

*(segue a pag. 16)*

**Angelo Bertani**

*Le facoltà occupate della Università di Roma sono state chiuse a tempo indeterminato dal Senato accademico. La reazione del Movimento studentesco testimonia da una parte la divisione e l'incertezza al di dentro di esso, dall'altra la presenza sempre più massiccia di estremismi reazionari. A Roma come altrove questa presenza rischia di polarizzare forzatamente il Movimento studentesco verso una polemica violenta e sterile che serve solo al gioco della conservazione di una Università di classe.*

# Per una catechesi rinnovata

2

Se confrontiamo i catechismi nuovi con quelli vecchi riguardo alla trattazione dottrinale, la scelta di un argomento (quest'anno è il Mistero Eucaristico) alla luce del quale raccontare la storia sacra e chiarire anche gli altri misteri cristiani, appare già una cosa pressoché nuova. Per esempio, una volta il mistero pasquale ed eucaristico era trattato separatamente da quello dell'Incarnazione. Dell'Incarnazione del Figlio di Dio si parlava subito dopo Dio e la Trinità, invece dell'eucarestia si parlava nei capitoli dedicati ai sacramenti, della Pasqua un poco nei capitoli riguardanti la morte e resurrezione di Cristo. Adesso questi temi sono presi unitariamente come elementi di un unico fatto centrale, progressivamente rivelatosi attraverso la storia sacra, di Israele prima e poi di Cristo, della Chiesa e del mondo tutto.

Il mistero eucaristico è un mistero pasquale e questo è sempre stato il grande fatto centrale della storia. I nuovi catechismi (1) ne tengono il conto dovuto. Nel primo capitolo si parla della Pasqua in Israele, cominciando dal patto di Dio con i patriarchi, la grande alleanza e Pasqua ebraica, il significato che ha avuto l'Esodo nella storia sacra e nella liturgia di Israele. Nei capitoli secondo e terzo riguardanti la Pasqua di Cristo e della Chiesa la centralità del mistero pasquale è messa in rilievo ancora di più. Raffrontando queste due parti si nota anche una certa analogia nel modo di presentare i temi riguardanti Cristo e la Chiesa.

a) *Mistero dell'incarnazione.*
b) *Tutta la vita di Cristo nella visuale pasquale.*
c) *La morte, la resurrezione.*
d) *La cena.*

* * *

a) *Il nascere della Chiesa.*
b) *Tutta la struttura della Chiesa è pasquale.*
c) *La celebrazione eucaristica rinnovazione del mistero pasquale.*
d) *Partecipazione al mistero pasquale.*

Nell'ultima parte dedicata alla Pasqua dell'universo si rimedita il mistero eucaristico nei suoi rapporti con il mondo e la storia, come sacramento cioè di rigenerazione del mondo e della storia, sacramento della presenza del Signore tra noi attraverso il dinamismo sempre crescente dell'uomo e della Chiesa sempre più « tutto in tutte le cose ». Infine è considerato come sacramento e pegno delle cose future e sperate.

Ma le differenze più interessanti tra la vecchia e la nuova catechesi riguardano l'interpretazione teologica. I vecchi catechismi si rifacevano a quello di San Roberto Bellarmino (1542-1621), che era stato preso come modello anche dal Concilio Vaticano I. Per questa ragione riflettevano categorie mentali proprie nel tempo posttridentino, cioè proprie di una cultura scolastica tardomedievale e di una visione della Chiesa, anch'essa tardomedievale che risulta più sociologica ed antropocentrica, cristocentrica e sacramentale. Nei catechismi di dieci anni fa si insiste ancora più sul lato istituzionale e gerarchico che sul mistero della Chiesa, come al tempo della polemica contro Lutero, e ancora ci si preoccupa più dell'obbedienza a Dio che dell'amore verso di Lui. Il sacramento dell'eucarestia — si legge in caratteri corsivi — è necessario per evitare delle colpe gravi.

In questi ultimissimi catechismi troviamo una interpretazione degli stessi misteri, che, per quanto limitata possa risultare, rispecchia però concezioni proprie della sensibilità e problematica moderna religiosa, senza restare legata a culture di un passato perento. Si potrebbe dire che una cosa è la verità nella sua essenza e un'altra cosa è l'espressione ed interpretazione di essa. Quest'ultima è sempre legata ad un contesto di pensiero particolare, mentre la verità che è la realtà resta quel fatto eterno e misterioso che per quanto ricercato dall'uomo sempre si rivela e sfugge in parte alla sua conoscenza.

Confrontando i catechismi vecchi e nuovi riguardo al mistero eucaristico, si nota che è possibile porre l'accento più sulla presenza eucaristica di Cristo, oppure sulla comunione eucaristica con Cristo. In un caso, il sacramento eucaristico si presenta soprattutto come una teofania, con tutti i caratteri di mistero, e di sacra terribilità. Nell'altro caso si rivela maggiormente il mistero del corpo mistico, con la sua strana evangelica fraterna vicinanza. Nel primo caso il senso di mistero è soprattutto nel sacrificio di Cristo, nel mistico annientarsi di Cristo sull'altare come nella vita per Dio e per noi, nel sentire questa liturgia come cosa piccola umana terrestre eppure grandiosa e terribile perché fatta a somiglianza, comunione e indentità di significato con quella misteriosa e sconosciuta realtà celeste che noi chiamiamo Liturgia Celeste: eterno rendimento di grazie eucaristico del Figlio al Padre, in comunione di Spirito, con i suoi santi.

Per comprendere la concezione dei catechismi nuovi bisogna rifarsi al significato letterale della parola Pasqua: cioè passaggio. Nei vecchi catechismi la parola Pasqua non compariva neppure; in qualcuno dei più recenti si accennava al « passaggio » ma solo intendendo la transustanzazione del Cristo, del corpo anima umanità e divinità di Cristo, che in qualche modo si sostituiva alla « sostanza » (in senso metafisico) del pane e del vino, conservandone le specie, ovvero gli « accidenti » aristotelici. Adesso invece vediamo che Pasqua-passaggio significa per noi il passaggio liberatore del Figlio di Dio, come la Pasqua ebraica era un rito di attualizzazione e memoriale del passaggio liberatore di Dio nell'esodo dall'Egitto. Passaggio di Dio, fatto uomo nel Cristo Gesù, salvatore e trascinatore di uomini verso la salvezza, e la contemplazione e partecipazione alla vita di Dio. Passaggio liberatore fatto in modo personale, e per la prima volta, nella persona di Gesù di Nazareth, concretamente personale più che teofanico, affinché noi possiamo essere uniti a Lui e fare corpo con Lui, corpo mistico, perché questo è l'unico modo per noi di essere rapiti insieme a Lui in un destino soprannaturale. Noi oggi abbiamo bisogno di sentire e sapere soprattutto questo: che la presenza eucaristica non è altro che una reciprocità di presenza reale e concreta. nostra e di Cristo, al modo evangelico, di sentire questa presenza come momento culminante dei possibili e assolutamente misteriosi rapporti intersoggettivi tra noi e sentiti quali momenti culminanti il Cristo, come dovevano essere di « presenza reciproca », durante la vita in comune con gli apostoli, l'ultima cena, la cena pasquale che Gesù aveva ardentemente desiderato fare con i suoi, lo sguardo rivolto a Pietro che tradiva al canto del gallo, la chiamata di Matteo il pubblicano, la fede di Pietro che muove qualche passo verso Gesù che cammina sulle acque. L'uomo moderno ha riacquistato un forte senso della concretezza, e in seguito a questo gli è possibile porsi di fronte a Cristo con uno spirito molto vicino di nuovo alla primitiva e concreta semplicità evangelica.

Invece i vecchi catechismi, che si rifacevano a quelli post-tridentini, si muovevano secondo categorie mentali astratte proprie di una cultura greco-ellenistica mutuate attraverso la scolastica, e si servivano di questa cultura come del loro proprio ed unico mezzo di conoscenza del reale. Però poi — così sembrerebbe — affinché queste realtà definite astrattamente potessero davvero coinvolgere la persona tutta, per forza di cose dovevano essere avvicinate all'uomo di carne e di sangue, e così di fatto sono state per secoli interpretate piuttosto sensualisticamente. Anche nei catechismi si vede come lo sforzo di definizione dell'oggetto procedesse attraverso faticose approssimazioni del tipo: qual è la forma dell'Eucarestia? qual è la materia dell'Eucarestia? che cosa è l'ostia prima della consacrazione? dopo la consacrazione non c'è più niente del pane e del vino? che cosa sono le specie o apparenze? quando si spezza l'ostia si spezza il corpo di Cristo? etc. Il fatto che una volta nell'Eucarestia si accentuasse tanto e quasi esclusivamente la presenza di Cristo, significa forse che di per sé con il suo mistero evoca nei fedeli il senso di essere corpo mistico e l'adorazione. La *communio* eucaristica forse non era perduta come a noi sembra, dato che noi abbiamo visto solo la decadenza di quella cultura e la sopravvivenza di essa in un tempo che era già tutto diverso. E così l'interpretazione che noi chiamiamo sensualistica sarà tale veramente molto più per noi che siamo in situazioni di pensiero e di sensibilità diverse dalle loro. I nostri giudizi sono relativi, e relativi non tanto alla nostra presunta crescita morale che noi non possiamo giudicare, quanto alla nostra formazione culturale e alle nostre situazioni storiche.

L'aspetto di memoriale nella Pasqua è un altro elemento in cui si notano differenti posizioni. Questi nuovi catechismi, che non dimenticano mai la dimensione esistenziale dell'uomo moderno e la sua precisa consapevolezza della storia, danno molto spazio a questo elemento di memoriale, che trovano presente già in Israele, nella sua storia e nella sua liturgia, ed anche nella vita terrena di Cristo nei fatti della quale ritrovano come in sintesi e purezza la somma degli avvenimenti storici del popolo d'Israele.

Tralasciando l'aspetto di memoriale nella Pasqua e nella storia di Israele e nella vita terrena di Cristo (perché non si può fare un parallelo, essendo parti quasi mancanti nei testi catechistici di una volta) confrontiamo il modo in cui è stato presentato questo aspetto nell'eucarestia.

Una volta si introduceva questo elemento quando si riallacciava la messa alla sua istituzione avvenuta nell'ultima cena. Si notava che l'eucarestia è fatta in memoria di Lui, che è stata istituita da Lui perché fosse tale, che è attualizzazione incruenta e sacramentale del sacrificio cruento di Cristo sulla croce. Il fatto che si rilevasse solo questo significa che allora si ponevano la questione solo con questi elementi, ben precisi però, per loro bastevoli e significanti:

il sacrificio sull'altare
quello storico sulla croce
uno continuazione derivazione e completamento dell'altro
uno secondo l'unico istante storico, l'altro secondo il continuo presente attraverso i secoli

Ora invece l'eucarestia è come rimessa e calata entro il divenire della storia sacra, riportata alle origini, alla cena pasquale ebraica, nella quale si trovano le prefigurazioni e i simboli, che saranno poi da Cristo ripresi e rivelati in quella nuova celebrazione della messa che è stata nell'ultima cena. Così questa caratteristica di memoriale è trovata presente sempre, come tipico elemento culturale del popolo di Dio. Il carattere sacro della cena pasquale ebraica non era dato solo dal fatto che si mangiava l'agnello, segno dell'alleanza divina fatta nel sangue dell'agnello sacrificato, ma nasceva anche dal fatto che la cena prefigurava un grande evento divino e ricordava il grande evento, di netta origine divina, della liberazione di Israele dalla schiavitù, liberazione operata da Dio miracolosamente ma attraverso la storia, liberazione che ormai stava a significare per Israele la sua identità di popolo di Dio, unico fra tutti, consacrato a Dio. Così la Pasqua era celebrazione e memoriale in cui si rinnovava, riscopriva e riceveva il mistero di se stessi. Come adesso, anche noi nella massa riceviamo il sacramento e mistero di noi stessi. Anche per noi è un rito dietro il quale c'è un fatto avvenuto, misterium fidei che ricorda olre che significare e contenere un fatto pasquale, un fatto che si presenterà come più vero, più reale e più grande solo nella Gerusalemme celeste. Questo aspetto di memoriale che troviamo nel mistero eucaristico è importante perché « noi ci ricordiamo di ciò che sta per venire », secondo un'espressione paradossale e sconvolgente di San Gregorio di Nissa.

Vorrei concludere il discorso, aggiungendo però una piccola osservazione di carattere non teologico ma pastorale. Nelle lezioni di questi ultimi catechismi oltre alla parte dottrinale ci sono le applicazioni pratiche, che intendono stimolare la riflessione personale ed anche il dibattito di problemi, derivanti sempre dall'argomento della lezione ma riferiti alla vita, personale, ecclesiale ed anche extraecclesiale. Queste « applicazioni pratiche » a mio avviso non sembrano molto armonizzate con le riflessioni teologiche che le precedono, sono ancora un poco praticistiche, moralistiche, a volte tendenti a risolvere la « religiosità » sul piano dell'intimismo e del volontarismo.

**Valeria Bassanesi**

**All'occupazione della Sorbona da parte di studenti e di professori, il governo francese risponde con l'anticipo della chiamata alle armi rispetto all'età normale richiesta.**
**Il pericolo del rinnovarsi del « maggio » francese è alle porte, né è scongiurato dai tentativi di rinnovamento delle strutture universitarie proposte da Faure.**

(1) « Il Mistero Eucaristico », *testo di cultura religiosa per la GIAC, GF di ACI e per la GIFRA, anno sociale* 1968-69.

« Il Mistero Eucaristico », *testo di cultura religiosa per adulti, di A.M. Cànopi.*

« Il Mistero Eucaristico », *guida del CENAC per il corso di cultura religiosa per assistenti e parroci. Collaboratori principali della Guida: Mons. F. Franceschi, p. Pelagio Visentin, prof. P. Dacquino, prof. T. Federici, P.S. Marsili, suor A.M. Cànopi.*

# Marcuse in vacanza

Ho visto Marcuse a Venezia: un buon vecchio in vacanza intellettuale, con molti « yes » sulle labbra, desideroso solo di scordare un anno troppo pesante.

Il soggiorno a Parigi e poi, in Germania, l'attentato al fedele Rudy Dutschke e i roghi del « trust » giornalistico Springer, infine le giornate di maggio, la « rivoluzione introvabile », come l'ha battezzata Raymond Aron. Un anno difficile da dimenticare il 1968, anche per Herbert Marcuse. Negli USA il Ku-Klux-Klan lo ha minacciato di morte, l'American Legion, con maggiore senso dell'ospitalità, ha chiesto il suo allontanamento dall'università di San Diego (1).

Un anno davvero pesante. Almeno i compagni avessero taciuto! Ma ci sono state le note di fuoco della « Pravda », a firma di Zukov, che lo hanno accusato di essere nientemeno che un agente della C.I.A....

A Venezia, Marcuse ha tentato di riposarsi, di dimenticare tante polemiche. Ci guardava distrattamente: « Well, bene, bene, sì... ». Forse anche la rivoluzione ha i suoi momenti più opportuni. No, ci diceva, so poco del movimento studentesco italiano, mi riesce difficile pronunciare un giudizio; conosco di più quello tedesco, meglio quello americano.

Siamo imbarazzati; per quanto riguarda la visione generale e la « strategia » ripete le consuete considerazioni, sovente lucide.

Ma ci sorprende la povertà di indicazioni a livello di « tattica »; forse è vero, Marcuse è soprattutto un filosofo, uno dei pochi anzi che ne ripristini la funzione: l'orientare cioè la vita e il pensiero degli altri secondo la totalità. Ma è vietato chiedergli anche un poco di più.

Adesso si alza, è davvero stanco: che impressione diversa dal Marcuse tentatore, dal Marcuse scuotitore della « fede bambina », di cui parlava l'« Osservatore Romano » (2).

Nulla direi, se non gli occhi ad un tratto vivi, e un'antica furbizia in cerca di pace.

## C'era una volta Marcuse

Se Marcuse va in vacanza, anche la polemica su Marcuse si quieta e viene quasi meno.

Anzi, una certa stizza, una certa stanchezza s'è impadronita di quello stesso pubblico che, mesi addietro, aveva decretato a Marcuse un successo senza pari.

Soprattutto, c'è del dispetto per la riduzione che le tesi di Marcuse hanno subìto ad opera della cultura di massa.

Significativo in questo senso quanto mi scriveva un amico, un giovane studioso di problemi sociali: « ... comunque mi sembra che Marcuse, senza accorgersene, sia diventato un fenomeno quasi del tutto inquadrato nella cultura di massa.

« Non è riuscito a controllare, e meno ancora ad opporsi, a una certa banalizzazione e mercificazione delle sue parole. I mezzi della comunicazione collettiva sono molto potenti, ma bisogna anche saperli usare ».

Questo disinganno colora anche alcuni tra i più notevoli interventi su Marcuse di questi ultimi mesi, come quello di Lidia Menapace. Per la Menapace, che ha parlato di Marcuse in una recente conferenza a Venezia, lo scacco del discorso marcusiano consiste nella sua riduzione a fatto pubblicitario. Questo esito pone il problema più vasto di come trovare strumenti di comunicazione che evadono lo stereotipo e il mistificante: la soluzione consisterebbe nell'uso di mezzi a corto circuito, ma efficaci, come il manifesto murale o il volantino. Comunque, a questo punto, Marcuse è fuori causa. Dall'apologetica alla critica. Tanto meglio: un poco di critica gioverà certo ad organizzare le idee.

Le critiche più dure a Marcuse, in Italia, sono venute dal gruppo di « Potere operaio ». A. Negri, uno dei più autorevoli teorici del gruppo, in un recente dibattito a Padova, ha liquidato Marcuse come un hegeliano attardato e ha parlato della sua visione della storia come di un'« escatologia del gioco ». Altrettanto duro il direttore della rivista « Contropiano », Massimo Cacciari, che, in una discussione con Amendola sul libro « La classe operaia italiana », ha aspramente attaccato Marcuse.

Quello che « Potere operaio » rimprovera a Marcuse è, in breve, di aver negato il ruolo centrale della classe operaia nel quadro della rivoluzione mondiale.

Il gruppo toscano di « Potere operaio » tiene nei confronti di Marcuse un atteggiamento più complesso e meno disinvolto, che ha dato luogo alle analisi più sfumate di Paolo Cristofolini (3).

Così, mentre si smontano quegli aspetti più appariscenti che avevano costituito il « caso » Marcuse, si decantano le vere ragioni che lo portano ad essere un riferimento obbligato; e già, fattasi da parte la cultura più superficiale e più avida di emozioni, si inizia all'interno della classe operaia e della sinistra che ne è espressione, un dibattito su quei temi che Marcuse ha fatto emergere (4).

Anche il PCI, a partire da un articolo di Amendola del 7 giugno 1968 dal significativo titolo: « Necessità della lotta sui due fronti », inizia a dibattere i temi messi a fuoco da Marcuse (5).

E' estremamente interessante seguire l'arco dei consensi e delle obiezioni. Per Amendola « è mancata un'argomentazione serrata delle tesi di Marcuse », soprattutto su questi punti: 1) l'equiparazione della società capitalistica avanzata a quella socialista, sulla base del comune sostrato industriale; 2) la c.d. integrazione della classe operaia; 3) le accuse di Marcuse al PC italiano e a quello francese di essere « socialdemocratici »; 4) la fede nella contestazione da parte degli « outsiders », cioè di coloro che sono fuori del sistema: emigranti, minoranze di colore etc. » (6).

In effetti l'intervento di Amendola ha acceso la discussione; L. Lombardo Radice in un articolo: « Se lasciamo spazi vuoti » (21 giugno) sosteneva che il successo marcusiano, evidentemente a sinistra del partito, era stato possibile per i problemi irrisolti della politica culturale comunista.

Era un'ammissione importante, rientrata alquanto, mi sembra, con l'articolo di D. Lajolo (28 giugno), secondo cui — più che disquisire — era importante controbattere Marcuse e, anche al di là della critica, era importante un tipo di azione politica nuova. O. Cecchi (28 giugno) continuava la critica a Marcuse, contrapponendogli il discorso di Lukács. Dopo la replica di Amendola su questi interventi, toccava a Vacca stilare una nota critica (« La parabola di Marcuse », 5 luglio) che è una vera e propria demolizione del filosofo tedesco. Si consumerebbe in Marcuse un vero ritorno da Marx a Hegel, dovuto al fraintendimento dei caratteri peculiari della dialettica marxiana. Dopo questo articolo di Vacca, Marcuse è considerato un tema esaurito e « Rinascita » evita di intervenire ancora.

Come si vede, Marcuse non gode certo le simpatie del PCI. Indagarne le ragioni sarebbe complesso, comunque mi limito a notare che una delle cause del rapido tramonto della fortuna di Marcuse nell'ambito della sinistra italiana riposa nell'opposizione tenace del partito comunista.

## Altre critiche: Rodano e Del Noce

Se l'immagine che di Marcuse forniscono i comunisti italiani corrisponde a quella di un hegeliano attardato, un comunista tedesco, Robert Steigerwald, ha avanzato il sospetto che Marcuse stia... ancora prima di Hegel (7). Egli scrive: « Marcuse conduce le sue analisi sul terreno di questa dialettica prehegeliana. E il fatto che egli operi con tali antiquati strumenti scientifici, l'induce continuamente, anche nelle sue opere migliori, a tesi sorprendenti, specialmente riguardo alla filosofia marxiana. Marcuse mette al fondo delle sue analisi, come metro, una immagine dell'uomo in cui questo è un essere inattivo, che vede la massima felicità nel godimento passivamente contemplativo, e tuttavia il nostro autore crede di andare d'accordo con Marx ».

Steigerwald rimproverava a Marcuse, come ad uno studente poco diligente, di aver frainteso alcuni punti nodali di Marx e di Hegel, come la teoria del « superamento » e quella della « negazione ». Sia per Hegel, sia per Marx, l'unica negazione possibile di ciò che esiste sarebbe la negazione determinata, non mai quella globale come in Marcuse. E il superamento del vecchio stato in Hegel e Marx non sarebbe mera distruzione, ma, al contrario, individuazione e recupero dei nuclei razionali esistenti. Invece « Marcuse contrappone a Kantsky le parole ebbre di Nietzche, descrive ciò che potrebbe conseguire alla negazione totale con le metafore cangianti, "eroiche", di questo filosofo della cultura niente affatto rivoluzionario, e nemmeno democratico ».

I vizi metodologici di Marcuse secondo Steigerwald, comprometterebbero anche il senso politico dell'opera sua. Così egli conclude: «Non saranno gli outsiders a liberarci, lo faremo da noi, nonostante tutti i nostri sbagli e tutte le nostre debolezze ».

Questa critica di Steigerwald e le altre del PCI cui abbiamo brevemente accennato hanno, a nostro parere, il difetto di essere dettate da una preoccupazione polemica eccessiva, che fa velo ad una più serena comprensione.

Vorrei invece soffermarmi un attimo sull'interpretazione che di Marcuse hanno dato due nostri acuti interpreti: F. Rodano e A. Del Noce.

In un suo recente studio intitolato: « Società opulenta e politica rivoluzionaria », Franco Rodano tenta di descrivere, nella seconda parte, il pensiero di Galbraith e quello di Marcuse (8).

Galbraith, pur con le ingenuità della sua metodologia empirista e del suo socialismo « fabiano », permetterebbe — secondo Rodano — di descrivere in modo adeguato il meccanismo dell'*opulentismo*. L'importanza di Marcuse consisterebbe invece in una « destoricizzazione » del pensiero rivoluzionario e in uno sbocco antitetico a quello di Marx (9).

Per Rodano, nell'affrontare il tema dell'*opulentismo* si può incappare in due errori fondamentali: 1) l'errore di scambiare l'attuale condizione socio-economica (il « sistema » etc.) per una situazione « diabolica », da valutare in modo moralistico; 2) l'errore di « destoricizzare » questa condizione, sino a farne un mito intrascendibile.

Quest'ultima, appunto, sarebbe la grande tentazione di Marcuse. Commentando i dibattiti delle ACLI a Vallombrosa, Rodano rivela poi che il rischio di ambedue questi errori è non solo connaturato, ma anche inevitabile per il « pensiero cattolico ».

Soprattutto, sia il « pensiero cattolico », sia quello marcusiano, tenderebbero ad avere una visione statica e mitica della società dei consumi. La differenza consisterebbe nella matrice hegelo-marxista del pensiero di Marcuse. Egli salterebbe, in qualche modo, il momento di analisi, facendo sue le conclusioni medesime di Galbraith (10).

Marcuse sarebbe fedele a Marx nel metodo di analisi, ma poi arriverebbe ad un « rovesciamento degli assunti e delle posizioni fondamentali di Marx» (11).

Anche per Augusto Del Noce Marcuse è, per così dire, piuttosto un becchino del marxismo che un suo continuatore (12).

Egli scrive: « Marcuse può perciò essere definito come il filosofo della decomposizione della rivoluzione. Passando dal maestro Mao al maestro Marcuse (autori, che, del resto, non si possono conciliare) i rivoluzionari del Movimento Studentesco arrivano alla contraddizione pura.

Non si può negare che il pensiero di Marcuse abbia un reale interesse, ma esattamente per i motivi inversi a quelli per cui oggi è invocato.

Cioè il pensiero di Marcuse si rovescia in una dimostrazione per assurdo del fallimento dell'utopia marxista e conferma quella scelta neo-tradizionalista che il Del Noce ha compiuto.

Tuttavia il discorso di Del Noce, pur innegabilmente acuto, non è condivisibile per la rigida connessione che intercorre tra l'interpretazione di Marcuse come fenomeno singolo e l'intiero quadro mentale dell'autore, che applica, ci pare, categorie estremamente discutibili.

Comunque, sul neo-tradizionalismo di Del Noce, vorrei dire qualcosa un'altra volta.

## Nuovi strumenti

Soprattutto, al di là dei mezzi di analisi forniti da una letteratura su Marcuse che si è fatta ingente e sovente discreta sotto il profilo qualitativo, nuovi strumenti di studio ci sono forniti della traduzione, tempestiva e a volte impeccabile, di tutte le opere di Marcuse.

In pochi mesi, ne sono uscite cinque: « Critica della tolleranza », « Soviet Marxism », « La fine dell'utopia », « Psicanalisi politica », « Critica della società repressiva ». Ne sono previste altre tre: una raccolta di scritti giovanili, a cura di F. Cerutti, « Cultura e società », una scelta

**Arabi ed israeliani sono quelli che ci rivelano la violenza che noi sosteniamo. Il meccanismo è scattato di nuovo ed è sempre lo stesso: due morti nostri vendicati con 10 dei vostri, tutti contenti, specialmente le industrie USA e URSS fornitrici di armi. E' inutile fare un commento di parte: o si accetta un sistema di forze e di imperialismi con le sue conseguenze o lo si accetta in blocco.**

di saggi, infine articoli ed interventi dal 1960 ad oggi.

Inoltre uscirà a gironi la traduzione delle importantissime «Risposte a Marcuse» di Jürgen Habermas e « Dialettiche della liberazione », gli atti di un congresso tenutosi a Londra (15-30 luglio 1967)), con la partecipazione, oltre che di Marcuse, di Paul Goodman e del « leader » di Black Power, Carmichael.

Finalmente dunque, mentre tace la gran macchina pubblicitaria, ci sono forniti su Marcuse strumenti indispensabili di analisi, che ci aiutano in una più esatta collocazione del suo pensiero.

## Linee di esegesi

Ma a che pro' tutto questo? Non si può rischiare di compiere uno sforzo, tutto sommato, inutile?

Giuseppe Vacca, che è autore di alcuni brillanti contributi su Marcuse per le riviste del PCI « Critica Marxista » e « Rinascita », esclamava che non gli interessava un'esegesi di Marcuse, che erano piuttosto i problemi da lui sollevati ad attrarlo (13).

Noi pensiamo che per un'*assunzione critica* di idee o di pensatori nuovi sia opportuna una preliminare e rigorosa storicizzazione, che tenda a collocarli nel loro esatto contesto culturale e sociale, che ne evidenzi l'evoluzione e lo sforzo di autocritica.

Ciò è, nel senso più alto, educativo, perché evita utilizzazioni approssimative ed irrispettose del vero, letture frettolose e strumentali, a caccia di mezze verità e di « slogans ».

Se questo discorso è vero in linea di principio, tanto più è valido trattandosi di Marcuse. Di un pensatore cioè che ha dietro a sé una tradizione illustre, le cui pagine più vive sono tessute di sfumature, sempre in un equilibrio sottile, sempre un poco ambigue ed allusive.

E invece che gran mole di deformazioni e di grossolanità tocca di leggere!

Per questo una lettura critica di Marcuse, un'esegesi corretta delle sue posizioni ci è sembrato anche il modo migliore per essergli fedele, per recuperare il fine che lo ha mosso: la libertà intrepida e il rispetto della ragione.

## Tre punti per Marcuse

Tre punti, riassumendo, ci sembrano indispensabili per capire Marcuse esaurientemente.

**1)**

Comprendere Marcuse «in sé» e nelle sue tesi individue e specifiche e nell'articolarsi ed intrecciarsi con le altre tematiche contemporanee. In particolare, mette conto studiarlo da quel punto di vista privilegiato che è la scuola di Francoforte.

Lì il pensiero di Marcuse si confonde, ma insieme si rivela, in sintonia con quelli di Benjamin, Horkheimer, Adorno.

**2)**

Comprendere Marcuse nell'influenza che le sue tesi, esplicitandosi e divulgandosi, hanno avuto: hegelianamente, studiare Marcuse « per sé ». In particorare, rilevare e definire in modo corretto l'influsso che le tesi di Marcuse hanno esercitato su due realtà fondamentali: sulla « nuova sinistra » e sul dibattito che ne va chiarendo la coscienza, e sul movimento studentesco (14).

**3)**

Ma è pure importante e pertinente intendere Marcuse e il « perché Marcuse » a livello di cultura di massa; ci aiuta ad intendere il meccanismo di complessa «degradazione culturale» che soggiace oggi al discorso dell'attualità delle idee; ci offre un ritratto unico di quei meccanismi con cui agisce quello autentico « potere sulle idee » che è la pubblicità. « L'anonima cervelli », così W. Mills (15).

**Pino Goisis**

(1 - *continua*)

## Note

(1) « *Adoprando sacrilegamente il nome di Marx, questi lupi mannari che cercano di intraprendere la " decomunistizzazione " del marxismo... », da* « Cultura e politica *n.* 8, 1968 (*trad.* A. Plebe).

(2) « *Lettera a un amico tentato », di* G. Auletta, L'osservatore della domenica, *n.* 33. *Una più ricca impostazione del problema delle note di* P. Virginio Fagone S. J. *sulla* Civiltà Cattolica: « *I presupposti filosofici della contestazione globale », quad.* 2832, « *La filosofia a una dimensione di H. Marcuse », cfr. pure* G. Zappa, « *H. Marcuse di fronte alla scienza moderna »,* Studium, 8-9 1968, G. P. Martelli, « *Il gran rifiuto del prof. Marcuse »,* Dimensioni 7-8, 1968, F. Morandi, « *La verità mutilata di Marcuse »,* Rocca *n.* 7, 1968.

(3) Nuovo Impegno *n.* 11, 1968: A. Vegezzi, « *Marcuse un'operazione politica* ». P. Cristofolini, « *Da Marcuse a Habermas, da Marcuse a Dutschke* ».

(4) *Cfr. per ora queste indicazioni:* « *Un dibattito sull'uomo a una dimensione », intervento di* Miller, Marcuse, Colletti, *pagine* 24-34 *della* Monthly Review *n.* 5-6; « *Dibattito su Marcuse », interventi di* Cases, Colletti, Foa, Giammarco, Santi, Spinella, Vacca, *in* Mondo nuovo *n.* 27; « *Marcuse pro e contro »,* Cases, Cristofolini, Donolo, Adorno, Servis, Backhans, *in* Libri Nuovi, *n.* 1.

(5) *L'articolo di* Amendola *e gli altri citati su* Rinascita.

(6) *Sulla possibilità di una rivoluzione in USA dalle minoranze di colore, v. le notevolissime note di* James Boggs, « *La rivoluzione americana »,* Monthly Review *n.* 9 *o* Jaca Book, 1968.

(7) « *Osservazioni sulla dialettica in H. Marcuse », in* Critica marxista *n.* 3, 1968. *Cfr. anche* H. H. Holz, *in* Blätter für deutsche und internationale Politik, *n.* 1, 1968 *e* C. A. Viano, « *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto », in* Rivista di filosofia, *n.* 2, 1968. L. Colletti, *uno dei pochi « marcusologi » italiani, ha in preparazione un « Hegelismo e marxismo ».*

(8) F. Rodano, « *Società opulenta e politica rivoluzionaria », in* Rivista trimestrale *n.* 22-23, Cfr. F. Morandi, « *Da Huizinga a Marcuse », in* Civiltà delle macchine *n.* 5, 1967 - *poi in* La società superflua, *Roma* 1968.

(9) F. Rodano, *riv. cit., pag.* 267 *e segg.*

(10) *Vedi osservazioni analoghe di* A. Gorz, Il socialismo difficile, *Bari* 1968, *capo I. Il rapporto di derivazione Galbraith-Marcuse è oltremodo discutibile, a mio parere neppure proponibile. Altro è il contesto di letture e di formazione di Marcuse (W. Mills, Packard, B. Moore...), al di là di certa innegabile consonanza di vedute* - V. C. Mannucci, « *I critici di Marcuse »,* Comunità (*nov.* 1968) *e* F. Marek, Filosofia della rivoluzione, *Roma* 1968.

(11) F. Rodano, *riv. cit.; pagina* 266.

(12) *Così in « La filosofia dei giovani »,* Vita e pensiero *n.* 5, 1968. *Di Del Noce è di prossima pubblicazione un libro sulla contestazione giovanile.*

(13) *Di* G. Vacca, « *Tecnologia e rapporti sociali,* Critica marxista, 1967, *n.* 6. « *Intervento su Marcuse,* Giovane critica, *Primavera-estate* 1967. « *Polemica su Marcuse »,* Rinascita *settembre* 1967 (*contro* V. Saltini, L'Espresso 27 *agosto* 1967).

(14) *Per la contestazione studentesca a livello europeo, vedi il bel saggio di* P. Ricoeur, « *Reforme et révolution dans l'Université », in* Esprit, *maggio* 1968 *e un'analisi del termine e della nozione di « contestazione » di* A. De Bergevin. *Su Marcuse in Francia,* A. Clair - F. Chrirpaz, « *Conaissez-vous Marcuse? »,* Esprit *n.* 1, 1969; *L.* Beirnaert, « *Vers une civilisation non-répresive? Marcuse et Freud »,* Etudes, *giugno-luglio* 1968.

(15) *Di* W. Mills, Colletti bianchi, *Torino* 1967, *v. Capo VII della parte II. Mills è un sociologo che ha molto influenzato Marcuse. Marcuse vi avrebbe trovato la tesi fondamentale dell'eclissi del proletariato, di fronte alla crescita impetuosa dei nuovi ceti burocratici e piccolo-borghesi.*

## Bibliografia


Marcuse in libreria

a) *Opere generali su Marcuse*:

1. M. Proto, *Introduzione a Marcuse,* Manduria 1968.
2. T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse,* Roma 1968.
3. G. E. Rusconi, *La teoria critica,* Bologna 1968.
4. M. Scaligero, *Hegel-Marcuse-Mao,* Roma 1968 (interpretazione di estrema destra).

b) *Interventi recenti di Marcuse*:

1. in *Quaderni del Medio Oriente,* gennaio 1969;
2. in *Religioni oggi* (sul Cristianesimo);
3. in *Giovane Critica* (per tutta l'annata).


# Notizie dalla Chiesa di Genova

*L'inquietudine ecclesiologica ha toccato una città dall'immagine compatta e chiusa. Anzi non l'ha toccata, perché era sempre stata presente ad alimentare un numero imprecisabile di piccoli gruppi, di cenacoli familiari, di élites intellettuali. Se qualcosa veniva veramente toccato era il clima compassato delle forme ufficiali e pubbliche della vita comunitaria. Quando il più diffuso quotidiano locale ha dato la notizia che " cattolici inquieti " si erano ritrovati nella Chiesa di San Camillo per " una veglia di preghiera e di discussione " per dibattere i temi di fondo della chiesa locale, ha suscitato un nugolo di lettere di protesta. Molti si sentivano offesi per essere chiamati con l'appellativo " inquieto " che mal si concilierebbe con quello di " cattolico ".*

*Solo lentamente si sono discussi anche i temi di fondo che erano la povertà della chiesa e il servizio fraterno. Lo stesso quotidiano doveva riconoscere che questo tipo di riunione era " un fatto unico nella storia religiosa della città ".*

*Il fatto, che rientrava in programma preciso di risveglio e di rinnovamento della comunità in quanto tale, ha creato un'atmosfera di panico in strati molto vasti e suscitava così le preoccupazioni del vescovo che per mezzo di un comunicato che seguiva di pochissimi giorni l'avvenimento dichiarava come norme imprescindibili " secondo la costante consuetudine " che il " laico può parlare in chiesa solo con il permesso dal rettore", in riunioni sempre " presiedute da un sacerdote " e " in funzione di lettore ".*

*Il documento non faceva che alimentare le discussioni, anche per le sue discutibili basi canoniche e teologiche, tanto che in alcune assemblee affollatissime il nucleo dei " camillini " stava per essere sommerso da una serie di fraterne sollecitudini e da un mare di preoccupazioni. L'esperienza comunque veniva continuata e prendeva due direzioni che si stanno seguendo:*

*— creazione dell'opinione pubblica nella Chiesa;*

*— sperimentazione nelle parrocchie (cominciando da due per adesso) di un nuovo modo di essere della comunità in relazione alle esigenze evangeliche della " Chiesa povera e dei poveri ", " della fraternità dei rapporti ecclesiali " e " dell'autorità come servizio fraterno nella comunità ". Uno dei punti cardinali della sperimentazione diventava la liturgia che, a Genova, eccetto l'uso della lingua italiana, continuava ad avere il medesimo stile di sempre con altari staccati dal popolo e celebrante che volge le spalle, con rarissime concelebrazioni, con comunione possibile solo in ginocchio alla balaustra, con una predicazione sempre moralistica, poco biblica e scarsamente teologica.*

*Ma è proprio questo carattere concreto e comunitario dell'azione dei " camillini " che suscitava le maggiori ansietà e ritrosie e grandi speranze. Non erano più gli illuminati di qualche chiesuola carismatica, non erano più i piccoli cenacoli della lettura biblica, non erano più nemmeno gli scontenti dell'uniformità politica che tentavano un discorso alternativo.*

*Un piccolo avvenimento aveva rivelato i due volti di questa chiesa locale: quello calmo del rito tradizionale e del tranquillo possesso della fede come di buoni di risparmio; l'altra di un inquietudine crescente che si sente tagliata fuori dalle forme visibili della comunità e che soffre di carenza " sacramentale " e di mancanza di espressione.*

*Il Concilio era passato a Genova come un invito al risveglio religioso come la ventata di buone intenzioni che nasceva nelle vecchie missioni che S. Alfonso dei Liguori aveva inventato per il popolo meridionale. Non era nata, a livello ufficiale, né una nuova riflessione teologica, né una effettiva riforma liturgica, né un mutamento nei problemi delle relazioni pubbliche della Chiesa secondo diaconia e povertà. La rivista teologica " Renovatio " raccoglieva anzi tutte le preoccupazioni inerenti a un rinnovamento globale concentrando nella richiesta di un risveglio interiore ed ascetico l'unico appello del Concilio.*

*L'etica individualistica della città, il suo spirito mercantile fanno gravare su ciò tutto il loro peso.*

*Lo stesso impianto neocapitalistico dell'industria contemporanea trova a Genova alcune grosse difficoltà per lo spirito atomistico di questa città che non riesce del tutto a dimenticare di essere nata dalla occupazione di spazi per il mare delle antiche compagnie.*

*La città vive così spiritualmente con una logica di parallelismo tra vita privata e vita pubblica della chiesa, in una reciproca impermeabilità di quegli aspetti. I " camillini " facendo la prova delle istituzioni ponevano il problema della sintesi e dell'unità effettiva della vita comunitaria. Trovano perciò difficoltà nelle tradizioni della città e nelle tradizioni più recenti dei gruppetti minoritari ormai acclimatatisi all'ombra della loro chiesetta ritagliata su misura.*

*Inizia così anche per Genova un anno nuovo della grazia del Signore che merita tutte le attenzioni delle chiese sorelle senza troppi dolori.*

**Peppino Orlando**

# Fedeltà alla Chiesa

*Nel dicembre 1968 un folto gruppo d'intellettuali cattolici francesi (fra cui Guitton, Maritain, Gilson) ha scritto al Papa una lettera di solidarietà, manifestando tristezza e scandalo per gli errori contemporanei e le polemiche verso l'Autorità.*

*Il figlio di Henri Guitton, Jacques, sacerdote, ha scritto a suo padre manifestandogli, con grande equilibrio, il suo dissenso.*

*Pubblichiamo le lettere, entrambe profondamente comprensibili, per rendere un servizio al dialogo ecclesiale e alla riflessione di tutti.*

« Beatissimo Padre,

« Mentre finisce il 1968, desideriamo esprimere la nostra riconoscenza per la Professione di fede come per tutti gli insegnamenti attraverso i quali Voi avete affermato i principi della fede e della dottrina cattolica.

« Noi vi diciamo la nostra tristezza e il nostro scandalo per gli attacchi contro la vostra persona e il vostro insegnamento, come pure davanti a tutti coloro che guardano la Gerarchia cattolica accusandola di essere una " aristocrazia detentrice dello Spirito che sovrasta la comunità dei fedeli per dominarla ".

« Di fronte agli errori che riguardano il culto di Dio, la storicità dei Vangeli, la presenza reale eucaristica, il ministero ecclesiastico noi ci auguriamo che la Gerarchia della Chiesa eserciti pienamente il suo mandato che è quello di mantenere intatto il deposito della fede.

« Noi chiediamo che i sacerdoti, troppo poco numerosi per gli immensi bisogni della comunità cristiana e della missione dei non credenti, continuino — salvo vocazioni speciali — a essere consacrati totalmente alla loro funzione sacrale della parola di Dio e della amministrazione dei sacramenti.

« Noi protestiamo contro le accuse di ricchezza e di trionfalismo (che sarebbero state giustificate nel periodo della Riforma) contro una Chiesa di cui conosciamo le spoliazioni e le povertà attuali e i limiti che esse impongono sia nella formazione dei giovani preti nei seminari, sia nella presenza con le chiese nelle città.

« Noi vi diciamo l'angoscia del popolo cristiano che vede gli sforzi di rinnovamento della Chiesa, iniziati dopo il Concilio, frustrati e compromessi da una piccola minoranza d'agitatori, preti e laici, i quali pretendono di rappresentare la Chiesa ponendo ovunque il dubbio e l'incertezza.

« Noi assicuriamo Vostra Santità della totale nostra fiducia perché continui durante il 1969 la Sua missione mentre assicuriamo la nostra obbedienza e la nostra filiale devozione ».

*Caro papà,*

Vedo sulla stampa il tuo nome figurare su una lista di firmatari. So che è di moda. Riconosco il tuo impegno e lo rispetto, ma mi permetto di dirti apertamente che non capisco.

Non vorrei nasconderti che il tuo passo mi colpisce nel più profondo del cuore e mi fa soffrire, in questo momento in cui nella Chiesa tutti cerchiamo maggiore pace e lucidità. La nostra reazione, comunque, non dovrà essere di chiusura o di ripiegamento in noi stessi.

Non pretendo di essere il solo a possedere la luce. E' invece dialogando con te che vorrei — non credo sia una pretesa impossibile — giungere a ritrovarci lealmente e irenicamente. Mi sembra che gli argomenti della lettera che hai firmato non lascino abbastanza la porta aperta a tutti i movimenti e a tutte le ricerche, che, da qualche tempo, ribollono nella testa e nel cuore di numerosi cristiani, tra cui dei sacerdoti.

Dobbiamo ascoltarli e prestare attenzione alle loro richieste, anche se non siamo in partenza d'accordo con loro. E' tutti insieme che formiamo il popolo di Dio, sotto la responsabilità del Vescovo di Roma.

Non credo di essere stato consacrato conservatore di un museo. E, se noi abbiamo avuto la fortuna di avere ricevuto un'educazione classica, non dobbiamo dimenticare l'immensa maggioranza della folla che ci circonda, a cui le parole latinizzate non dicono più niente, anche se veicolano la Fede. Prova a dialogare con i tuoi nipotini e ti accorgerai forse di quella differenza nel sentire che noi percepiamo tutte le domeniche, quando ci troviamo di fronte a un pubblico avido della parola di Dio, ma il cui cuore e le cui orecchie non sono più sulla stessa lunghezza d'onda a cui si trovavano i contemporanei di San Tommaso d'Aquino. « *Perché una cosa è il deposito delle verità della fede e altra cosa il modo in cui queste verità vengono espresse* » diceva Giovanni XXIII, aprendo il Concilio il 2 ottobre 1962. Mi sembra che non sia stato un giovane prete ad aprire così le finestre della Chiesa. Hai forse paura delle correnti d'aria o temi il vento che potrebbe soffiare nel recinto della Gerusalemme celeste?

Allo stesso modo senti salire fino a te gli appelli (stavo per dire appelli di aiuto) di tanti cristiani e sacerdoti che non vedono più, che vivono nel malessere e che non hanno abbandonato la fede, ma si esaminano lealmente e chiedono alla Chiesa di avere lo stesso coraggio. In loro nome ti ringrazio.

Invocare la differenza di generazioni non è secondo me sufficiente. Naturalmente tu hai conosciuto delle circostanze che noi non conosceremo mai, ma i prossimi anni riposano più sulle nostre spalle che sulle tue. Non è quindi il momento adatto per demoralizzarci, in particolare non è il momento di demoralizzare noi giovani sacerdoti, col comportarsi come se la barca di Pietro fosse presa in una tempesta e stesse andando alla deriva. Ci troviamo già di fronte a fin troppe domande e pretese dei nostri contemporanei per non desiderare di trovare appoggio, conforto, comprensione e sostegno presso coloro che ci hanno trasmesso la fede.

« Di fronte alla proliferazione degli errori » si legge nel documento che hai firmato; perché mettere immediatamente l'accento sulle cose che non vanno e rischiano di esacerbare gli animi, invece di sottolineare gli sforzi, il lavoro positivo, quanto abbiamo in comune, e i benefici apportati dalle nuove scienze e dalle recenti scoperte per una migliore comprensione dell'eterno messaggio del Vangelo? Era, credo, il grande principio da cui partivano, or non è molto, i grandi ecumenisti.

Il messaggio che Paolo VI indirizzava in nome di tutti i padri conciliari, agli intellettuali, l'8 dicembre del 1965 in piazza San Pietro, non invitava forse a una ricerca sempre più spoglia della verità che nessuno possiede, e neanche la Chiesa? « *Per questo motivo, senza turbare i vostri passi e senza abbagliare i vostri sguardi, vi offriamo la luce della nostra lampada misteriosa: la Fede* ». Il modo di procedere è diverso, ma non è forse altrettanto esaltante? Non interrompere il film nel corso della sua proiezione.

Quando leggo: « *i sacerdoti... continuino... ad insegnarci la parola di Dio e a distribuirci i sacramenti* », ho paura — ho detto che sarò franco con te — che la tua sia una reazione di possesso e di ripiegamento. Nella lettera che hai firmato la missione presso i non-cristiani appare esclusivamente nell'allusione alle « vocazioni speciali », come per preterizione, mi sembra; o, almeno è così che vengo colpito da questo messaggio.

Al contrario, forse, noi più giovani metteremmo in primo piano questa missione *ad gentes,* a rischio (sì, a rischio) di lasciare il popolo cristiano alle proprie risorse di battezzati. La vostra missione di intellettuali, perché è così che conosco i tuoi co-firmatari, non è forse proprio quella di operare a favore di una migliore comprensione e di una migliore esplicitazione del Gesù Cristo oggi vivente? Il credito che la vostra influenza su un buon numero di uomini di pensiero moderni, vi ha guadagnato, mi mette in dovere di non abbandonare la missione e di non deludere coloro che cercano alla meglio di continuare. L'incompiutezza è, qui sulla terra, il nostro destino ed anche quello della Chiesa. Altri, dopo di noi, faranno diversamente il nostro stesso lavoro di oggi.

Rileggendo ancora una volta le tue pagine tanto penetranti di *Maîtriser l'économie* vi trovo queste idee soggiacenti: la coesistenza di età diverse; il rapporto tra il vecchio e il nuovo e, a pagina 150 « L'uomo è incompiuto perché è fondamentalmente un inadattato. Ciascuno, naturalmente, termina, più o meno rapidamente, la sua traiettoria, ma, man mano che alcuni terminano la loro strada, altri la iniziano. I nuovi venuti sentiranno in modo diverso dagli anziani, quegli scarti ineluttabili che costituiscono contemporaneamente il loro malessere e la loro ragione di vita ». La vita non è forse, nel fluire dei secoli, una sinfonia perpetuamente incompiuta? Newman stesso diceva che vivere è mutare, e che, per essere perfetti, bisognava essere mutati sovente.

Chi dice ricerca, secondo me, dice scambio di idee, scontri, disaccordi, confronti tra idee diverse; non è forse questo libero e pubblico spettacolo quello a cui stiamo attualmente assistendo? Allora non condannare troppo rapidamente e senza appello ogni specie di presa di posizione o di pubblicazione, mettendole tutte sullo stesso piano.

Le lodi, in linea di principio, mi disturbano. Preferisco dire a chiunque sia, fosse pure il mio vescovo, in tutta franchezza che non sono d'accordo con quanto pensa, che le sue parole mi urtano, e poi cercare, e poi tentare, e poi lavorare, e poi pregare. Penso che così la mia obbedienza sia più vera.

Tu e gli altri firmatari della lettera avete la fortuna di vivere in centri ricchi di pensiero e di scambi di idee, ma, scrivendoti affettuosamente, penso a tutti quei sacerdoti, specialmente a quei preti di campagna, che cercano anche loro di « *mantenere intatto il deposito della fede* » a forza di sudore e di litri di benzina, in chiese fredde e ben poco riempite di fedeli e talvolta nella solitudine e tra le privazioni. E mi dico che tra loro vi sono dei giovani che leggeranno la vostra lettera e che rischieranno di rimanere delusi. Come lo sono stato io, non te lo nascondo.

A Parigi o nelle altre grandi città non credo davvero che possiate sentirvi trascurati, perché trovate delle Messe e la possibilità di confessarvi in qualsiasi ora della giornata e in tutti i giorni della settimana. La stessa cosa non può essere detta dei vostri fratelli cattolici che vivono nel mondo rurale.

Infine non potete, non dopo il Vaticano II, desolidarizzare il Papa dai Vescovi, siano quelli francesi o del mondo intero. Mi sbaglio o quest'aspetto traspare nel vostro primo paragrafo? Rileggere l'ultima frase del n. 18 della nota pastorale di Lourdes sull'*Humanae Vitae.*

Ancora una volta riconosco che attualmente esistono delle esagerazioni e degli eccessi, ma non è forse così che si progredisce? Senza dimenticare coloro che non seguono o che non hanno la nostra stessa celerità di pensiero. Ecco, mio caro papà, cosa ho provato leggendo questa lettera. Essa mi ha fatto soffrire nella mia coscienza di prete, oggi, quale sono, in mezzo ai miei fratelli sacerdoti, con cui non sempre sono d'accordo ma che cerco di ascoltare e di non abbandonare.

Non portarmi rancore se la foga della mia età mi ha fatto usare parole che talvolta possono essere andate oltre il mio pensiero. E sappi che la prossima volta che mi servirai Messa ai piedi dell'altare, continuerò a vedere in te l'immagine del nostro padre comune, che rallegrerà per sempre la nostra giovinezza.

**Jacques Guitton**
Sacerdote

**Reggio Emilia**

# Una esperienza di liturgia

Alcune persone sono rimaste stupite dopo aver assistito a una Messa cui partecipava il nostro gruppo. Stupite di assistere all'omelia dialogata, al raccogliersi attorno all'Altare, di non trovare quella freddezza che è caratteristica di molte celebrazioni. Questo è certamente triste, ma inevitabile, fino a che gruppi e conventicole varie non si decidono a dire chiaramente perché la « loro » Messa appare così diversa da « quella normale » (ammesso che un motivo esista e non si tratti di un catacombale « giocare alla Messa »). Noi vogliamo provare a spiegarlo, chiarendo come non si tratti affatto di qualcosa di straordinario: e speriamo che la nostra esperienza possa servire.

Eucarestia è parola greca che significa: rendimento di grazie. La Messa è un'eucarestia, anzi l'Eucarestia per eccellenza del popolo di Dio.

Per meglio comprendere il significato e il valore di questa affermazione è necessario confrontare l'esperienza del popolo d'Israele di cui in Cristo siamo divenuti gli eredi. Noi, cresciuti in famiglie cristiane, abbiamo spesso avuto una conoscenza di Dio piuttosto astratta: tale conoscenza si è articolata in termini spesso puramente intellettuali, ovvero in termini morali legati alla Sua funzione di giudice, senza riuscire però a vederlo agente nella nostra vita. Il Vecchio Testamento ci mostra invece Dio, non attraverso una serie di concetti (onnipotente, onnisciente, eterno, immenso, ecc...), ma attraverso le opere da lui compiute. La storia del popolo ebraico manifestava chiaramente come ciascuno fosse personalmentte inserito nelle opere di Dio. Contemporaneamente evidenziava la continuità dell'azione di Dio, cosicché ognuno riteneva come compiuta per sé personalmente ogni Sua azione e vedeva nella propria esistenza la continuazione del Suo piano. Il rendersi conto di questo era alla base di ogni azione religiosa e costituiva anche la struttura principale di ogni preghiera Ebraica. I Salmi sono l'esempio tipico del sentimento di riconoscenza che gli Ebrei sentivano verso il loro Dio ed esprimono contemporaneamente la loro esperienza storica non meno della loro esperienza religiosa.

La sostanza religiosa di questa esperienza storica appare nella Bibbia espressa frequentemente pale di ogni preghiera ebraica. I cui complesso significato può rendersi con tre parole di nostro uso: *benedizione, adorazione, rendimento di grazie* (*dono*). Possiamo rendercene conto esaminando i seguenti brani nei quali riscontriamo il primo significato: Gen. 24, 26-27. Si parla dell'incontro e del fidanzamento di Rebecca con il figlio di Abramo. Abramo aveva mandato il suo servo a cercare la moglie adatta a Isacco, quando egli incontra questa donna, si prostra e adora il Signore, dicendo: « Benedetto il Signore Iddio di Abramo, mio padrone, perché Egli non ha cessato di essere benigno e fedele verso il mio padrone, e ha diretto me sulla via della casa dei fratelli del mio padrone ». Es. 18, 10-11. Nell'incontro tra Mosè e il suocero Jetro, dopo la liberazione del popolo ebraico, Jetro si rallegra di tutto il bene che il Signore aveva fatto a Israele e dice: « Benedetto il Signore, che vi ha liberati dalle mani degli Egiziani e di Faraone, e ha salvato questo popolo dal potere degli Egiziani ». Gli ultimi due significati sono stati da noi nominati più che altro come complemento del primo, che da essi trova pregnante vigore espressivo. La parola « benedizione » che esamineremo approfonditamente, data la sua importanza, non va intesa nel senso da noi usualmente associato al segno di croce, ma piuttosto in senso dinamico, giacché si specifica in quattro momenti particolari, che ci chiariscono in buona parte il significato della Messa e soprattutto del canone. Che cosa è dunque l'atteggiamento verso Dio che intendiamo esprimere con la preghiera di benedizione? E' il ringraziamento che sorge spontaneo fare a Dio non appena ci rendiamo conto di tutto quello che ha fatto per noi, a noi personalmente o ad altri in vista anche di noi. La nostra consapevolezza può avvenire in due modi fondamentali: sintetico (come quando ammiriamo, per esempio, la bellezza del creato nel suo complesso) e analitico (come quando ammiriamo un singolo dono che il Signore ci ha fatto), e così pure può essere, di conseguenza, il nostro ringraziamento.

Spesso ci succede di alterare forme analitiche e forme sintetiche di presa di coscienza e di ringraziamento, e di ritornare più volte su quanto abbiamo già ammirato. Questo spontaneo agire della nostra mente è la *struttura* del « rendimento di grazie ». Esaminiamo infatti concretamente come pregavano i patriarchi. La loro preghiera prorompeva regolarmente in una *esclamazione-iniziale* rappresentante un ringraziamento sintetico, come « Benedetto il Signore... » o forme analoghe. Lo stato d'animo che la caratterizza è lo stesso di uno che trovandosi di fronte a un'opera d'arte o a un paesaggio meraviglioso, preso dall'ammirazione, non sa esprimere lì per lì ciò che prova. Segue poi la *commemorazione* dei motivi di quest'atteggiamento; tale commemorazione poggia sul forte senso di appartenenza al popolo di Dio; per questo si ripercorre, con il pensiero e con la parola, tutta la storia della salvezza, cominciando da Abramo e giungendo fino alla propria esperienza personale. In questo modo la preghiera acquista una dimensione comunitaria ed anche universale, perché abbraccia interi secoli e tocca molte generazioni; notevole è l'apprezzamento per la degnazione di Dio verso gli uomini, forse più ancora che per il contenuto dei Suoi interventi concreti.

Giunti a commemorare il tempo presente, acquista concretezza l'inserimento del singolo nella storia della salvezza; è il momento in cui si avanza la *supplica*, che è la terza fase della preghiera; si chiede che il Suo piano continui a svolgersi con la stessa coerenza usata in passato; a tal fine si chiede aiuto anche per le singole necessità quotidiane, viste però sempre in linea con questo piano di salvezza verso tutto il mondo. Alla supplica è associato non solo l'atto di richiesta, ma contemporaneamente l'atto del dono a Dio della propria vita e il sentimento di riconoscenza di tutte le grazie attuali che riceviamo quotidianamente; così si conclude, rinnovando in modo sintetico il proprio *ringraziamento* ispirato al senso di adesione completa alla continuazione, anche attraverso la propria persona, dell'opera del Signore. Si può osservare dall'andamento di questa preghiera che essa si presenta: spontanea, comunitaria e universale, personalissima, sempre nuova. La sua perenne novità deriva immediatamente dal fatto che esaminando giorno per giorno la propria presenza nella grande storia della Redenzione, sempre nuovi interventi di Dio nella nostra vita ci è dato rilevare e quindi sempre nuovi motivi di rendimento di grazie.

Giustamente, già nel 1° sec. d.C. uno scrittore latino, Epitteto, così si esprimeva: « Se fossi un usignolo, farei ciò che fanno gli usignoli; e se fossi un cigno farei ciò che fanno i cigni; ma io sono dotato di ragione, devo cantare Dio ». E noi cristiani, in modo particolare, siamo chiamati a rendere grazie a Dio, in ogni tempo e con ogni mezzo, per quanto Egli si è degnato di compiere per noi attraverso il suo Figlio Unigenito Gesù Cristo.

Non eravamo soltanto prigionieri in terra straniera, non ci ha dato soltanto una terra promessa in cui scorre latte e miele, ma Egli stesso si è donato a noi per farci in Cristo suoi figli e tutti fratelli, e liberarci così dalla schiavitù del peccato. Con l'apostolo Paolo anche noi dobbiamo ringraziare Dio dicendo: « Benedetto sia Iddio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il quale ci ha benedetti nelle sedi celesti con ogni benedizione spirituale in Cristo, come in lui ci aveva eletti prima ancora della fondazione del mondo, affinché fossimo santi ed immacolati dinanzi a lui nell'amore, prestabilendoci alla sua figliolanza per mezzo di Gesù Cristo, secondo il beneplacito del suo volere, a lode della sua grazia, di cui ci ha gratificati nel suo Diletto, nel quale abbiamo la redenzione per mezzo del suo sangue, la remissione delle cadute secondo la ricchezza della sua grazia, che abbondante riversò su di noi con tutta sapienza e prudenza, facendoci noto il mistero della propria volontà secondo il suo beneplacito, che egli aveva prestabilito in se stesso, da dispensarsi nella pienezza dei tempi, cioè: ricapitolare tutte le cose in Cristo, quelle nei cieli e quelle che sono sulla terra, in lui, per cui divenimmo eredi, predestinati per disposizione di Colui che tutto opera secondo il consiglio del suo volere, affinché fossimo in lode della sua gloria, noi che prima abbiamo sperato nel Cristo ». (Ef. 1, 3-12).

E' questa fratellanza con Cristo, è la coscienza di essere le membra del corpo di cui Egli è il capo, che ci permette di rivolgere a Dio Padre la nostra preghiera di benedizione, fiduciosi di essere da Lui sempre amati. E dove questa comunione col Cristo diventa presenza e non soltanto proclamazione o ricordo, se non nella Messa? « Poi, preso il pane, rese le grazie, lo spezzò e lo distribuì loro dicendo: Questo è il mio corpo che è sacrificato per voi; fate questo in memoria di Me. E prese pure il calice, dopo aver cenato, dicendo: Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che è sparso per voi ». (Lc. 22, 19-20). Sempre la Messa non è che questa ripresentazione del sacrificio di Cristo, del Suo estremo atto di amore verso Dio e verso gli uomini. Tutta la Sua vita era trascorsa nel compimento della volontà del Padre. « Non poteva far nulla da se stesso (Gv. 5, 19. 30; 12, 49), non poteva parlare in nome di se stesso (Gv. 7, 17; 12, 49; 14, 10). Egli perciò non faceva la sua volontà (Gv. 5, 30; 6, 38), benché Egli avesse certamente una sua propria volontà (Gv. 5, 30; 17, 24; 21, 22 s.) e non potesse quindi definirsi come uno spazio cavo in cui abiti Iddio. La sua essenza, come Figlio del Padre, era di ricevere da un altro, dal Padre, la vita (Gv. 5, 26), il sapere (Gv. 3, 11), lo spirito (Gv. 3, 35), la parola (Gv. 3, 34; 14, 24), la volontà (Gv. 5, 30), l'azione (Gv. 5,19), la dottrina (Gv. 7, 16), l'opera (Gv. 14, 10), e la glorificazione (Gv. 8, 54; 17, 22-23). Tutto questo, certo, Egli lo riceveva in modo da averlo in sé (Gv. 5, 26), disponeva di ciò che aveva ricevuto come di cosa propria (Gv. 10, 18; 28), non tuttavia per un'elargizione fatta una volta tanto e quindi poi cessata, ma, al contrario, attraverso un'eterna, ininterrotta conferma d'essa, su cui si fondava l'essenza medesima di Lui » (*Balthasar*).

Il suo è stato quindi un continuo rendimento di grazie, espresso con la realizzazione dei doni ricevuti, con l'adesione sempre pronta alle successive vocazioni del Padre, fino all'ultima del Getsemani: « Padre mio, se non è possibile che si allontani questo calice, senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà ». (Mt. 26, 42). Nella Messa, per Cristo, con Cristo, in Cristo anche noi osiamo rendere grazie a Dio Padre per tutti i doni da Lui elargiti in tanti secoli di storia e, pur sentendoci indegni come il centurione del Vangelo, di ricevere Cristo in casa nostra, con gioia prendiamo il Pane di vita che il suo ministro nuovamente ci offre. Solo così, resi santi dalla comunione con Cristo, possiamo accogliere l'invito che Paolo già rivolgeva ai Filippesi: « Abbiate in voi lo stesso sentimento che fu in Cristo Gesù, il quale, pur essendo in forma di Dio, non stimò una rapina l'essere alla pari con Dio, ma annientò se stesso, prendendo forma di schiavo, divenuto simile agli uomini; e, ritrovato nel sembiante come uomo, umiliò se stesso, divenuto obbediente fino alla morte, anzi alla morte di croce. Per questo anche Iddio lo esaltò e gli donò il Nome che è sopra ogni nome, affinché nel Nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio delle creature celesti, terrestri e sotterranee, ed ogni lingua confessi che Cristo Gesù è il Signore, a gloria di Dio Padre ». (Fil. 2, 5-11). Andare a Messa significa tutto questo: lasciarsi trasformare e redimere da Cristo per potere gridare con l'apostolo Paolo « Non son più io che vivo, ma Cristo che vive in me ». (Gal. 2, 20).

Non è certo difficile, avendo chiaro quanto appena detto, comprendere il senso della liturgia « partecipata » che stiamo sperimentando. In effetti la concezione comune della Messa vista esclusivamente come Sacrificio portava, a causa di una concezione errata ma assai diffusa, più all'assistere che al partecipare; si « assisteva » al rinnovarsi del Sacrificio come se in questo assistere vi fosse tutt'intera la nostra Salvezza. Ma se la Messa è sì Sacrificio, ma « eucaristia » per quel Sacrificio continuamente efficace, ecco che il partecipare diviene assolutamente spontaneo. Io rendo grazie per ciò che la Salvezza significa per me e per i miei fratelli, per gli effetti continuamente presenti e sensibili. Rendo grazie in « quel » momento in cui Cristo è sensibilmente presente nell'Ostia come nel momento in cui è presente nella Parola.

Di qui l'omelia dialogata: non è più solo il Sacerdote che « interpreta » la Parola, ma è l'assemblea che rende visibilmente grazie attraverso la testimonianza di ognuno. E' chiaro che tutto ciò potenzia al massimo la dimensione comunitaria della Messa, sia perché crea certamente una disposizione comunitaria in chi partecipa alla Liturgia, sia perché chiede a tutti la massima apertura. E' impossibile « partecipare » senza spogliarsi del proprio egoismo, senza riconoscere in ciascuno un proprio carisma.

Per questo la Messa è « difficile »: difficile soprattutto perché, se è il momento centrale della vita, è tutt'altro che facile « comprenderla » davvero.

**G. Paolo Violi**
**Mario Ricciardi**

documentazione RICERCA

# Rivoluzione e violenza

*Il testo che pubblichiamo qui di seguito è parte del volume n. 10 di « Documentinuovi », volume curato dalla IDO-C e che esce in questi giorni per conto dell'Editrice Mondadori. L'IDO-C è un centro di ricerche e documentazione con sede a Roma che pubblica documenti di informazione sulla Chiesa conciliare.*

## Introduzione

Poco tempo dopo che i gruppi cristiani più progressisti si erano impegnati in ogni modo perché il Concilio Vaticano II condannasse a scanso di ogni equivoco e senza mezze parole, la guerra, seppellendo definitivamente le vecchie teorie di guerra giusta; nel momento stesso in cui il bilancio delle operazioni di guerriglia, iniziate un po' dappertutto in America Latina, obbligava molti ad interrogarsi sulle possibilità che ancora oggi conserverebbe questo genere di lotta politica, assistiamo ad un dibattito che va sempre più ampliandosi, e nel quale gli avversari più convinti della guerra vengono a trovarsi tra i difensori più convinti della violenza come unico mezzo efficace di operare la rivoluzione necessaria a liberare i popoli del cosiddetto terzo mondo.

Se ci limitiamo a considerare il dibattito in atto a partire da un riferimento esplicito alla coscienza cristiana, interpellata in modo particolare dai problemi del Terzo Mondo, osserviamo che le questioni di base sollevate riguardano due temi: rivoluzione e violenza. In ognuno dei quali si pone una problematica che le discussioni attuali, soprattutto in Europa e negli Stati Uniti, hanno allungato all'infinito.

Il nostro scopo qui sarà soprattutto quello di analizzare il dibattito su cristianesimo e rivoluzione e su cristianesimo e violenza.

## 1. Proporzioni attuali del dibattito.

Da una prima occhiata alla bibliografia già esistente sull'attuale dibattito, notiamo che essa proviene, nella maggioranza, dall'Europa e dagli Stati Uniti. Quella che proviene dall'America Latina si deve in gran parte ad autori europei o americani che vi hanno vissuto o che per lo meno vi sono stati.

Dall'Africa e dall'Asia giungono pochi echi di questa discussione, che, nella prospettiva in cui si svolge in Europa o nelle Americhe; sembra quasi non esistere.

Poiché l'America Latina è un continente prevalentemente cattolico ed allo stesso tempo il luogo in cui il problema della rivoluzione si pone in modo più urgente, la scarsa partecipazione dei latino-americani a questo dibattito che li riguarda in modo particolare richiede una spiegazione, che, secondo me, consiste nel fatto che la società latino-americana è ancora una società in cui prevale la camunicazione orale. A questa legge non si sottrae nemmeno la Chiesa di quella regione. Dovendosi riferire solo a quanto si pubblica in libri o riviste, è praticamente impossibile sapere quali sono i problemi di attualità in quei paesi e soprattutto quale è l'evoluzione che subiscono attraverso le discussioni ed il confronto delle idee.

Si scrive poco, si pubblica ancora meno, non si conserva quasi nulla. In queste condizioni, la formazione di un insieme concettuale ben definito e operativo è praticamente impossibile. Ne risulta che le intuizioni più originali si perdono nella massa delle discussioni e degli scambi interpersonali.

D'altra parte, il relativo silenzio dei latino-americani, proprio nel momento in cui « il tema della rivoluzione » impegna tanta gente in Europa e negli Stati Uniti, si deve al fatto che queste discussioni sono già state fatte in America Latina, e quindi, bene o male, sono superate. Attualmente, in America Latina, sono soprattutto le autorità ecclesiastiche a pronunziarsi sulla rivoluzione e sulla violenza. Sfortunatamente ciò avviene quando « alla base » questa discussione è già praticamente conclusa e il problema della violenza ridotto ad un problema strategico o politico più che a un problema morale.

## 2. Liberazione politica ed economica.

Nel momento in cui, in seguito al processo di decolonizzazione incominciano ad apparire sia in Africa che in Asia nuovi stati — le ex colonie inglesi, francesi, italiane e olandesi — si profila all'orizzonte un altro movimento, di proporzioni ancora più vaste. Questo nuovo movimento mette in evidenza quello che sarà poi il vero « enjeu » della seconda metà del secolo XX: la liberazione economica tanto delle nuove quanto delle vecchie nazioni che, formalmente indipendenti e sovrane, si trovano sotto il gioco economico delle antiche metropoli e, soprattutto, di una giovane metropoli imperialista quale Washington.

Questo dominio diventa sempre più insopportabile, per diverse ragioni. Ne citeremo solo alcune.

Le relazioni di scambio tra i paesi sviluppati e quelli sottosviluppati vanno peggiorando sempre più. Le materie prime ed i prodotti agricoli dei paesi sottosviluppati perdono sempre più valore sul mercato internazionale, mentre i prodotti manufatturati sono sempre più cari per gli importatori sottosviluppati. Lo sforzo di industrializzazione intrapreso dai paesi poveri viene impedito o frustrato dagli interessi economici o addirittura politici dei paesi ricchi: l'aiuto, l'assistenza, la collaborazione assumono sempre più la forma di strumenti economici e politici di controllo e di dominio. D'altra parte le aspirazioni alla libertà, ad un maggior benessere, ad un maggiore e migliore consumo non fanno altro che aumentare tra l'immensa popolazione povera del globo alla quale i mezzi di comunicazione di massa rivelano le disuguaglianze esistenti in seno alla famiglia umana.

Le « élites » che tradizionalmente detengono il potere nei paesi sottosviluppati, si dimostrano sempre più incapaci di trovare una soluzione efficace per i problemi in cui si dibattono le popolazioni che esse governano. Di fronte alla pressione che, inevitabilmente, le masse cominciano ad esercitare, si vedono obbligate, per difendere la loro situazione, a fare causa comune con coloro dai quali dovrebbero liberare il loro popolo. Naturalmente, l'apparire di nuove « élites » che aspirano al potere allo scopo di operare un cambiamento rapido e radicale di quelle strutture che mantengono una situazione ritenuta insopportabile, tende a razionalizzare e a potenzializzare le tensioni già esistenti. Sono loro che introducono il concetto di rivoluzione necessaria ed inevitabile; sono loro che, per prime, screditano le possibilità che avrebbero le « élites » attualmente al potere di operare questa rivoluzione: sono esse, infine, che di fronte al fallimento dei tentativi di « rivoluzione nella libertà » confessano di non vedere altra uscita efficace al di fuori di un attacco violento al potere.

## 3. Il cristianesimo e la liberazione rivoluzionaria.

Se per rivoluzione intendiamo un cambiamento rapido e radicale delle strutture sociali, è possibile, per lo meno teoricamente, distinguere il problema della rivoluzione da quello della violenza. Perciò il concetto di « rivoluzione pacifica » è perfettamente intelligibile, anche se la rivoluzione pacifica, come pretendono alcuni, non fosse altro che una pura opera dello spirito. Noi manterremo la distinzione, per lo meno agli effetti della discussione. La nostra esposizione, dunque, avrà due capitoli, dedicati allo studio dei rapporti tra cristianesimo e rivoluzione e cristianesimo e violenza.

**a) La rivoluzione: evoluzione o rottura?**

In un dibattito di questo genere, è primordiale la definizione dei concetti. Ora, è evidente che quando si parla di rivoluzione non tutti intendono la stessa cosa. Anche se circonscriviamo la nostra ricerca alla bibliografia più recente e ci limitiamo agli autori cristiani, il risultato sarà quasi identico.

Quasi tutti i rappresentanti della gerarchia cattolica che, soprattutto in America Latina, parlano della necessità di una vera rivoluzione, intendono per rivoluzione una riforma radicale delle strutture sociali da realizzarsi senza mezzi violenti. Essi quindi chiamano rivoluzione quello che nella Populorum Progressio il Papa chiama semplicemente « cambiamenti necessari, riforme indispensabili » (1).

In modo più esplicito, i vescovi firmatari del documento conosciuto come « Lettera di 17 vescovi del terzo mondo » intendono per rivoluzione « il rompere con un sistema che non assicura più il bene comune e l'instaurazione di un nuovo ordine più adatto a procurarlo ». Quindi la parola rivoluzione non può essere scambiata con evoluzione.

Quando, parlando delle riforme necessarie in America Latina, il Cardinale Samorè o il Cardinale Roy dichiarano di preferire il termine evoluzione, è evidente che non si tratta più di un semplice gioco di parole, ma di una differenza sostanziale nella valutazione delle realtà latino-americane. Non si tratta di scegliere la parola evoluzione invece di rivoluzione, ma di scegliere un progetto d'organizzazione sociale, economica e politica, invece di un altro.

Sarebbe opportuno eliminare dal dibattito l'equivoco tra « rivoluzione » ed « evoluzione ». Preferire un termine all'altro vuol dire preferire la confusione alla chiarezza. Entrambi i termini comportano l'idea di cambiamento. Tuttavia « evoluzione » dovrebbe essere usato per indicare un cambiamento entro determinate strutture, mentre « rivoluzione » dovrebbe indicare un cambiamento delle strutture stesse, una « alterazione » del sistema di relazioni tra le persone ed i gruppi, ed un riferimento ad una nuova scala normativa di valori. Per lo meno, questa è la differenziazione proposta dai partecipanti alle « Conversations on Revolution » promosse recentemente dal quotidiano cattolico Nordamericano « The National Catholic Reporter » (2).

In modo generale possiamo dire che definire la rivoluzione come sinonimo di riforma dimostra la preoccupazione di non offrire nessun appiglio che possa giustificare la violenza.

La definizione proposta da M. Peuchmaurd corrisponde al significato più comune della parola, vuol dare al termine il suo pieno significato: « Per rivoluzionare si intende, dice, il capovolgimento brutale di un ordine stabilito, per sostituirlo con un ordine nuovo, che si riferisce ad una nuova scala di valori. Si cambia di fonte, di punto di riferimento » (3).

**b) La rivoluzione e la visione cristiana della società.**

Se nel concetto di rivoluzione non si intende quello di violenza, il dibattito su cristianesimo e rivoluzione diventa sempre più pacifico, finché cessa di essere un dibattito per diventare un discorso.

Voglio dire che le idee di progresso, di cambiamento sociale, di modernizzazione, di trasformazione delle strutture, ecc. non sembrano più in conflitto con la « visione cristiana della società ». Senza alcun dubbio, ci allontaniamo sempre di più da quella mentalità, che ha dominato per tanto tempo, secondo la quale i riformatori, gli innovatori e i modernizzanti erano immediatamente sospettati e condannati. Nel linguaggio ecclesiastico, riformatore e moderno erano termini infamanti. E' paradossale che il cristianesimo, che ha introdotto l'idea di sviluppo, di progresso, di evoluzione, nella storia della salvezza, abbia nello stesso tempo conservato una concezione immobile, statica, della storia delle istituzioni umane.

Una delle preoccupazioni della cosiddetta teologia della rivoluzione (4) è quella di distruggere tutti i preconcetti teologici che, in un modo o nell'altro, servono a giustificare una teologia dell'ordine stabilito (5). M. Peuchmaurd, nell'articolo già citato, enumera alcuni capitoli di questa teologia dell'ordine, basata su un concetto fissista della natura umana, su una nozione fissista della tradizione e sulla giustificazione teologica delle gerarchie sociali e dell'autorità stabilita (6).

precipitare una catastrofe termo-nucleare obbliga ad escludere la guerra in quanto strumento politico. Ora, non è altrettanto evidente che una lotta armata del popolo contro il potere stabilito costituisca una minaccia del genere.

## 4. Cristianesimo e liberazione violenta.

Il discorso sulla rivoluzione sfocia necessariamente nel discorso sulla violenza.

La ragione è molto semplice: fino ad oggi, praticamente tutte le vere rivoluzioni sono avvenute per mezzo della violenza. Anche i pacifisti ed i non violenti più accaniti sono d'accordo su questo, e quando evocano l'esempio dell'India di Gandhi, lo fanno senza troppa convinzione. Invece di cercare nel passato una giustificazione difficile da trovarsi, essi guardano al futuro, ricordando che la non violenza come strumento politico non è ancora « sufficentemente organizzata », come ha detto poco tempo fa a Parigi Mons. Helder Camara. La non-violenza, anche se è « l'essenza stessa del messaggio cristiano », come dicono quasi tutti i non-violenti cristiani, potrà venire percepita come tale solo quando si avrà una piena presa di coscienza dei valori umani.

Noi staremmo vivendo ora questo momento privilegiato. Se la violenza ha una storia millenaria, la « non-violenza è una ipotesi abbastanza recente », legata a questa presa di coscienza, come ricordava Zolo in occasione di una tavola rotonda sulla rivoluzione organizzata da Sette Giorni (7).

Non tutti i cristiani fanno professione di non-violenza. E nemmeno tutti i pacifisti, se con questo nome intendiamo quanti sono per la condanna della guerra come strumento politico per risolvere i conflitti tra gli stati. Questi pacifisti-rivoluzionari sembrano a molti l'incarnazione stessa di una contraddizione inammissibile. Alcuni di quelli che si sono battuti perché i padri conciliari del Vaticano II condannassero senza restrizioni la guerra, seppellendo una volta per tutte la teoria della guerra giusta, non possono accettare e nemmeno capire che persone o gruppi che li hanno sostenuti nello sforzo intrapreso (purtroppo senza molti risultati) assieme ai padri conciliari, si trovino oggi tra quanti giustificano la guerriglia come strumento rivoluzionario. Intanto però questa contraddizione diventa sempre meno evidente, se si prendono in considerazione i motivi invocati per condannare la guerra.

Se questa condanna si basa sul fatto che, data l'evoluzione della tecnica, la guerra moderna è diventata inadeguata per realizzare le funzioni che fino ad ora erano le sue — poiché la guerra moderna tende ad essere una guerra totale e nucleare — si può ammettere, senza cadere in contraddizioni, che la guerriglia rivoluzionaria, non comportando gli stessi pericoli, non può essere esclusa per gli stessi motivi che hanno reso condannabile la guerra tra le nazioni. La necessità di non

### a) Le violenze nel magistero ordinario della chiesa.

I cristiani che si interrogano sulla violenza sono obbligati a prendere in considerazione quanto insegna il magistero ordinario della Chiesa. Sfortunatamente non è possibile affermare che la Chiesa sia sempre stata contro ogni violenza. Il più grave è che, come il Concilio ha accettato ancora una volta la dottrina della guerra giusta, il magistero ordinario sembra accettare una dottrina della «violenza legittima» che, pur potendo essere esercitata contro il tiranno, in realtà costituisce un diritto indiscusso del potere stabilito. In altre parole, la condanna della rivoluzione, che trova accenti veementi nel linguaggio ufficiale della Chiesa, si converte in una giustificazione dei poteri costituiti (a meno che non siano comunisti). Questo è vero non soltanto quando essi esercitano una costrizione legale, ma anche quando adoperano le forme più varie di violenza approfittando di quelle strutture e istituzioni sociali — l'esercito, la polizia, i tribunali — che, create teoricamente per il servizio del bene comune, funzionano in realtà come strumenti del dominio di classe.

La dottrina ufficiale è chiara solo in apparenza. Essa riserva la parola rivoluzione per indicare un cambiamento brusco e radicale fatto con la violenza. E questa rivoluzione viene rifiutata.

Nella Populorum Progressio troviamo una breve ma pertinente descrizione delle condizioni in cui può versare un popolo. In realtà, questa descrizione si adatta perfettamente a tutti i paesi del terzo mondo, dove l'ingiustizia clama ai cieli, dove popolazioni intere vivono in una dipendenza tale da impedire loro ogni iniziativa, ogni possibilità di partecipazione alla vita culturale, sociale e politica. In queste condizioni, dice l'Enciclica, « grande è la tentazione di respingere con la violenza simili ingiurie alla dignità umana. E tuttavia lo sappiamo: l'insurrezione rivoluzionaria — salvo nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuocia in modo pericoloso al bene comune del paese — è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri, e provoca nuove rovine. Non si può combattere un male reale a prezzo di un male più grande » (8).

### b) La violenza nella prassi della Chiesa

Ciò che rende poco chiara questa dottrina è il comportamento effettivo della Chiesa.

In primo luogo il pacifismo e la non-violenza della chiesa sono un fenomeno relativamente recente. La guerra e la violenza nelle sue forme più inumane e brutali furono, durante molti secoli, strumento dell'apostolato o per lo meno nella politica ecclesiastica. La « guerra santa » è stata una invenzione cattolica per combattere i musulmani; l'antisemitismo, una pratica corrente durante secoli; la caccia alle streghe, la concessione più brutale mai fatta dalla Chiesa alla superstizione; l'Inquisizione, una specie di stalinismo anteriore a Stalin.

L'aprile scorso Mons. Helder Camara ricordava, nel collegio Brasiliano in Roma, come la Chiesa latino-americana aveva accettato dall'inizio la schiavitù degli indios ed il traffico dei negri. Non basta la consolazione di trovare lungo la storia, l'esempio di qualche santo che ha denunciato questa situazione e vi si è opposto. Solo qualche santo, infatti, poiché tanti sono stati quelli che hanno giustificato la tortura ed il rogo.

Se non troviamo nella storia della Chiesa un appoggio veramente reale alla dottrina della non-violenza, in quanto espressione della natura stessa del Vangelo, per lo meno avremmo potuto sperare che le recenti prese di posizione del magistero ecclesiastico contro la guerra e contro l'impiego della violenza come strumento di lotta politica fossero al riparo da ogni sospetto. Ora, non sono pochi, all'interno stesso della Chiesa, quelli che si sentono scossi da certi atteggiamenti e soprattutto da certi silenzi ufficiali che sembrano contraddire le dichiarazioni più esplicite e formali.

Non importa sapere se ci sono delle ragioni ben fondate. Ciò che interessa è dimostrare quali sono le implicazioni più evidenti di una presa di posizione contro la violenza come strumento politico.

Una di esse è chiaramente enunciata nel documento dei 17 vescovi del Terzo Mondo: la condanna della violenza dei poveri, « tentati, come dice la Populorum Progressio, di respingere con la violenza ingiurie tanto grandi contro la dignità umana », non può lasciare nell'ombra la violenza dei ricchi o semplicemente delle strutture politiche, sociali ed economiche. Ecco cosa si legge nel documento dei 17 vescovi: « Anche all'interno di ogni nazione i lavoratori hanno il diritto ed il dovere di unirsi in veri sindacati per esigere e difendere i propri diritti: giusto salario, ferie pagate, sicurezza sociale, assegni familiari, partecipazione alla gestione dell'impresa... Non è sufficiente che questi diritti siano riconosciuti sulla carta dalle leggi. Le leggi devono essere applicate e tocca ai governi esercitare il loro potere in questo campo al servizio dei lavoratori e dei poveri. I governi devono adoperarsi per fare cessare questa lotta di classe che, al contrario di quanto si sostiene ordinariamente, i ricchi hanno troppo spesso originato e continuano a condurre contro i lavoratori, sfruttandoli con salari insufficienti e con condizioni inumane di lavoro. E' una guerra sovversiva che il denaro, da lungo tempo, conduce sornionamente in tutto il mondo, massacrando popoli interi (9).

Un altro punto che merita particolare attenzione è il modo con cui comunemente si pretende di combattere il comunismo. Pare che non vi sia nessun dubbio che la Chiesa ufficiale favoriva e, soprattutto in America Latina, favorisce ancora, una certa forma di anticomunismo che finisce per giustificare lo scatenamento della violenza più brutale non solo contro i comunisti, ma contro tutti coloro che a determinati gruppi conviene additare come comunisti e sovversivi. Il massacro di mezzo milione di « comunisti indonesiani » non ha suscitato molta indignazione negli ambienti ufficiali cattolici. Innumerevoli volte i vescovi del Brasile hanno protestato pubblicamente contro le persecuzioni e gli arresti arbitrari di sacerdoti e militanti cattolici accusati di comunismo. Ora quello che è preoccupante è che queste proteste ufficiali contro le misure del governo sembrano esser dovute soprattutto al fatto che i perseguitati sono militanti cattolici. Appare chiaro che i vescovi in genere accettano, per lo meno implicitamente, la tesi che « essere comunista », o semplicemente « di sinistra » costituisce di per se un delitto che viene punito non solo nella forma di più illegale, ma anche nella forma più immorale. E' quindi più necessario che mai non dimenticare che, con procedimenti analoghi, la Chiesa è stata durante secoli la responsabile della persecuzione agli ebrei ed agli eretici.

### c) C'è una alternativa per la violenza?

Quindi, se la dottrina ufficiale e la prassi della Chiesa sulla guerra rivoluzionaria ed in generale sulla violenza sembrano ambigue, non ci si deve meravigliare se molti cattolici denunciano la dottrina stessa della non-violenza come ingiustificabile e perfino ipocrita.

Una delle osservazioni più frequenti che fanno i rappresentanti di questo gruppo è quella che esprime Dumargue in un interessante articolo intitolato « Riflessioni sulla violenza »: « E' farisaico condannare l'atteggiamento di gruppi o di paesi che ricorrono a mezzi di liberazione violenti quando, di fatto, siamo noi, con la nostra violenza, che li obblighiamo a questa opzione » (10). Fu a partire da questa constatazione che, per esempio, Camilo Torres si decise per la lotta armata, nella certezza di non fare altro che « agire in

legittima difesa degli indifesi ».

Il pastore Casalis pretende che il problema della violenza è frequentemente mal posto e scrive che « incontestabilmente, la politica è il dominio della violenza », seguendo in ciò Max Weber (11). Rileggiamo, propone Casalis, il capitolo XIII della epistola ai romani. « Effettivamente vi si dice che il magistrato porta la spada. Vorrei cercare di superare il problema in cui ci siamo impegolati tante volte: violenza o non-violenza? Biblicamente il problema non è questo. Si fa molto spesso una lettura sinistreggiante della Scrittura su questo punto, aumentando l'importanza della violenza. Per la Scrittura, l'importante non è la violenza o la non-violenza, l'ordine o il disordine; ciò che importa è quello che farà camminare la storia nella direzione della giustizia, ciò che sarà utile all'uomo concreto: al debole, allo sfruttato, al prigioniero. Paolo, parlando del potere che porta la spada dice che quando si fa il bene, non bisogna temerlo. Nessuno è chiamato ad amare la violenza, ma la violenza al servizio della giustizia è una violenza che ispira il rispetto ed il timore » (12).

Non diceva forse lo stesso Mons. Helder Camara quando recentemente, a Roma e a Parigi, affermava che, anche se non violento per convinzione personale, aveva il massimo rispetto per Camilo Torres e per Ché Guevara, i quali, scegliendo la guerriglia, avevano dato con la loro propria vita una testimonianza di amore alla giustizia? (13).

Prima di essere un problema — e soprattutto prima di essere un problema per la coscienza cristiana che si interroga sul suo significato e la sua legittimità — la rivoluzione è un fatto. « Con o senza teologia », osserva il domenicano M. Peuchmaurd « la rivoluzione si sviluppa, consegue delle vittorie, o si degrada » (14).

E' particolarmente significativo che il principio stesso di rivoluzione — per lo meno intesa nel senso di una trasformazione profonda ed urgente delle strutture sociali, là dove sono a ragione denunciate come chiaramente oppressive — comincia ad essere ammesso da un numero sempre maggiore di cristiani, non esclusi sacerdoti e vescovi. Questo è particolarmente valido in America Latina, dove intere conferenze episcopali si sono già pronunciate in tal senso. Un passo innanzi si ha quando molti cristiani, tra i quali ancora una volta, sacerdoti e vescovi, reagiscono al problema della violenza tenendo conto delle sfumature e persino ammettendo chiaramente che la guerra rivoluzionaria può essere per molti oppressi l'unica alternativa (15).

Bisogna osservare che questi gruppi, « popoli oppressi » non significa necessariamente quelli che si trovano sotto un regime comunista, come pensano molti di quanti leggono il testo citato poco fa dalla Populorum Progressio.

Parlando del suo popolo, il vescovo di Crateus (Brasile), Mons. Fragoso, diceva in una intervista pubblicata dalle **Informations Catholiques Internationales**: « Vi sono degli uomini che ostacolano la promozione umana. Penso che sia necessario stabilire un dialogo sincero e fraterno con loro, se accettano di rispettarfe la realtà che si impone. Se invece ci si urta ad un rifiuto al dialogo ed alla volontà esplicita di schiacciare l'uomo, allora bisogna lottare contro la tirannide. La violenza è a volte la sola possibilità di liberare l'uomo dalla violenza instaurata, permanente, grave. Alla coscienza adulta dei cittadini è riconosciuta la responsabilità ed il diritto di optare per la violenza » (16).

Il dibattito sulla legittimità morale della guerra rivoluzionaria o semplicemente della violenza, corre sempre il rischio di tramutarsi in un discorso idealista, astratto, sterile. La non-violenza è, in termini, il contrario della violenza. Non è difficile dimostrare che il messaggio del Vangelo è un messaggio di pace e di amore e non una dottrina di guerra e di violenza.

Però, il Vangelo è anche un messaggio di liberazione. Ora, la considerazione dei fini, nel caso della liberazione di popoli interi sottoposti ad ogni forma di schiavitù, precede quella dei mezzi — in questo caso, la violenza rivoluzionaria, l'insurrezione armata... Ne consegue che, per quelli che sono assolutamente contrari alla violenza per motivi di ordine religioso e morale, il problema sta nel trovare una alternativa che sia possibile, reale ed efficace, alla violenza, alla guerra rivoluzionaria. Il teologo protestante R. Schaull (17) sta attualmente orientando le sue ricerche in questa direzione, anche se è evidente che tale compito esula dalle competenze del solo teologo.

Mi sia permesso terminare con una osservazione forse inopportuna: in Europa, il problema della violenza corre il rischio di venire trasformato in una questione teorica, in una specie di alibi, apparentemente generoso, per non impegnarsi in una azione rivoluzionaria che esigerebbe profonde trasformazioni delle strutture politiche, sociali e mentali. La discussione di problemi tipici del terzo mondo non deve significare una fuga davanti ai problemi di casa propria.

**Almeri Bezerra de Melo**

*(dall'IDO-C)*

## NOTE

(1) Populorum Progressio, *n.* 81.

(2) National Catholic Reporter, 28 *febbraio* 1968.

(3) Cfr. M. PEUCHMAURD, Esquisse pour une théologie de la révolution, *Parole et Mission,* 39, *ottobre* 1967, *p.* 635.

(4) *Il termine è stato recentemente sconfessato da papa Paolo VI nel discorso commemorativo del primo anniversario della Populorum Progressio e nell'allocuzione del 24 giugno 1968 ai cardinali, sebbene sia stato accettato dalla Sezione Chiesa e Società del Consiglio Ecumenico delle Chiese, nella sessione estiva tenuta a Ginevra nel luglio del* 1966. *Cfr.* ARTHUR RICH, La révolution, un problème théologique. *Rapporto presentato il 24 novembre* 1966, *alla riunione dei delegati svizzeri a Chiesa e Società, « Christianisme Social », gen-febbr.* 1967, *p.* 9-16.

(5) *Cfr.* S. SNOEK, Terceiro Mundo, Revoluçâo e Cristianismo, « *Concilium* » (*ed. portoghese*) 5. *maggio* 1966.

(6) *Cfr.* LESLIE DEWART, Cristianesimo e rivoluzione, *ed Jaca Book,* 1967. *Studiando il comportamento dell'episcopato ed in modo generale della chiesa cubana durante la rivoluzione di Castro, dobbiamo osservare che la logica della teologia tradizionale e della dottrina sociale classica ha condotto vescovi, sacerdoti e laici cubani a sviluppare e a giustificare una « teologia della contro-rivoluzione ».*

(7) *Cfr. « Non-violenza e rivoluzione », Tavola rotonda organizzata e pubblicata da « Sette Giorno », n.* 42, 31 *marzo* 1968.

(8) *Cfr.* Populorum Progressio, *nn.* 30-31. *Questo è un argomento invocato frequentemente dai pacifisti. In occasione delle già citate « Conversations on Revolution »,* il P. BORRIGAN, *noto pacifista Nordamericano, esprimeva la stessa idea osservando che « la rivoluzione violenta è controproducente e reazionaria: crea maggiori problemi, invece di risolverli ». Cf.* The National Catholic Reporter, 6 *marzo* 1968.

(9) *Cfr.* « Il Regno », 151/2, *doc.* 22.

(10) *Cfr.* R. DUMEGUE, *Reflexions sur la violence. « Frères du Monde », supplemento al n.* 40-41, 1966.

(11) « *Lo scopo assoluto dello stato è quello di proteggere o modificare la distribuzione interna ed esterna del potere; ad ogni religione universalista di salvezza, questo scopo deve sembrare privo di senso. Ciò vale ancora di più in politica estera. Per combattere gli stranieri e l'opposizione interna, è essenziale, per ogni associazione di tipo politico, far appello alla violenza di tipo coercitivo. Nella nostra terminologia, questo appello alla violenza è appunto ciò che costituisce una associazione politica. Lo stato è una associazione che pretende monopolizzare l'uso legittimo della violenza, e non è possibile definirlo altrimenti ». Cfr.* MAX WEBER, Essays on Sociology, *p.* 334, *citato da* J. MILTON YINGER, Religion, Société, Personne, *ed Universaitaires, Paris, p.* 270.

(12) *Cfr.* La Lettre, *n.* 116, *p.* 19.

(13) *Cfr.* Informations Catholiques Internationales, *No.* 312, 15 *maggio* 1968, *pp.* 4-7.

(14) M. PEUCHMAURD, Esquisse pour une théologie de la révolution, « *Parole et Mission* », *No* 39, 15 *ottobre* 1967.

(15) *Cfr. il testo di Mons.* HELDER CAMARA, *nel No. già citato di I.C.I. Cfr. anche,* IVAN ILLICH, Violence, a mirror for americans, « *America* », *New York,* 27 *aprile* 1968, *interamente dedicato alla rivoluzione in America Latina.*

(16) *Cfr.* Informations Catholiques Internationales, 1° *maggio* 1968.

(17) RICHARD SHAULL, Una prospettiva teologica della liberazione umana, *IDO-C* 68-17, 28 *aprile* 1968.

# Chiesa locale vissuta

## La parrocchia universitaria in Belgio

*Abbozzare, in poche pagine, la situazione della Chiesa e della fede nelle università belghe è una impresa ardua. Per formarci una foto-robot più o meno fedele dovremmo d'altronde poter disporre di un certo numero di inchieste socio-religiose metodicamente eseguite: ed esse non esistono, eccezione fatta da qualche inchiesta parziale. Vorremmo limitarci soprattutto a dare diverse linee fondamentali: piuttosto di un elenco secco di un insieme di fatti, vorremmo fare sorgere le questioni di fondo, al di là dei fenomeni obbiettivamente costatabili. Per realizzare questo scopo, il miglior modo ci è sembrato di indicare degli "scivolamenti" verificatisi durante questi ultimi dieci anni. Dopo di che potremmo mettere in rilievo le caratteristiche e gli obiettivi decisi della pastorale, nel modo in cui si svolge nelle parrocchie universitarie.*

### I. « Scivolamenti » nella situazione: un paio di costatazioni.

Diamo prima di tutto tre elementi sociologicamente costatabili che ci sembrano importanti dal punto di vista della situazione nella quale si trova il giovane universitario credente... Supponiamo qui che sia abbastanza conosciuto il fondo sul quale questi elementi trovano il loro posto. A partire del nuovo contesto culturale e sociologico (qualificato globalmente e, talvolta, senza le necessarie sfumature come « secolarizzato »), che è rapidamente e profondamente sentito nelle università, delle differenze radicali si realizzano per ciò che riguarda la religiosità ed il modo di « formare - Chiesa » (« Kirchlichkeit »). Nelle università si manifesta un pluralismo radicale di ideologie con una presa di coscienza dell'impegno personale che esse esigono. Allo stesso tempo si verifica lo scontento dei fedeli di fronte al funzionamento della loro chiesa in questa nuova situazione.

**Dal ghetto al pluralismo.**

Sino a poco tempo fa, le università verificavano lo stesso carattere monolitico che paralizzava per una gran parte la vita politica e l'insegnamento. L'università di Lovanio (adesso due università distinte), sotto la responsabilità dei vescovi, rappresentava quasi la metà della popolazione universitaria. Sino a poco tempo fa, essa era il luogo più naturale e raccomandato per ogni studente cattolico. Accanto all'università libero-esaminista (anch'essa giuridicamente « libera ») di Bruxelles, le due università statali (Liegi e Gand), pur essendo in principio pluralistiche, erano di fatto non soltanto attivamente anticlericali, ma anche spesso antireligiose.

Durante gli ultimi anni si è potuto verificare un'innegabile tendenza a sbloccare queste formazioni monolitiche. Il carattere clericale dell'università cattolica sta per sparire. Come catalizzatore di questa tendenza è stata senz'altro la penosa situazione dei vescovi (anche pastoralmente compromettente) nelle difficoltà legate alla divisione dell'università... D'altra parte, il carattere « anti » diminuisce in una notevole misura nelle altre università; degli sforzi ragguardevoli si fanno anche nelle università di stato nel senso di un vero pluralismo; questo è soprattutto evidente nelle nuove realizzazioni nel quadro dell'espansione universitaria (per esempio ad Anversa), anche se il cammino rimane finora arduo e tortuoso.

Ma quel pluralismo si sviluppa molto di più al livello degli studenti che al livello accademico (direzione, nominazioni del personale accademico e scientifico). Al criterio unico per l'entrata all'università, cioè la convinzione ideologica, si sono ora sostituiti altri criteri: competenza scientifica, situazione geografica, fattori finanziari. E' chiarissimo che una tale situazione è molto interessante, crea un clima molto più aperto — anche, esplicitamente, alla università cattolica — per il lavoro d'una parrocchia univesitaria, al di fuori di ogni tensione clericale o anticlericale.

**Scomparsa « del cattolicesimo della domenica ».**

Un altro fatto di rilievo è che, fra gli universitari, il numero di « cattolici della domenica » diminuisce fortemente. Per « cattolici della domenica » intendiamo gente che rimane, sì, fedele a un minimo di pratica religiosa, ma senza fondarla su una vera convinzione vissuta: cristiani da conformismo culturale e tradizionale. Sempre di più si verifica questa situazione: da una parte cristiani attivi e conscii, dall'altra parte, non-credenti conseguenti. Questa evoluzione si è potuta notare prima nelle università non cattoliche. I credenti (non diciamo i battezzati), formando lì una piccola minoranza, furono stimolati dall'ambiente stesso a prendere personalmente posizione. Ora che il carattere cattolico della popolazione studentesca dell'università lovaniense non è più del tutto evidente, anzi, ci sono dei gruppi assai importanti ed attivi di non-credenti, molti, privati da « strutture protezionistiche », sono obbligati a liberarsi da un cristianesimo di tradizione. Questa è una situazione interessante per la Chiesa: certo non sarà più così « numerosa », ma può diventare un movimento ben più impegnato (engagé): lievito ricco di vita, liberandosi di quel reale pericolo di esaurirsi nella « cura » di pecore sonnolente. Bisogna però capirci bene: non diciamo che l'indifferenza è sparita; ma gli indifferenti sentono sempre meno la necessità di chiamarsi cristiani e così di appesantire la vita ecclesiale. Essi formano un gruppo notevole di persone con uno stile di vita assai stretto, anche se talvolta questa vita è molto « onesta ».

Al livello sociologico, diventa ogni giorno meno vero l'affermazione secondo la quale i cristiani formerebbero un gruppo poco attivo e molto conformista: il volto di questo gruppo si precisa sempre di più nel senso di un nucleo convinto, con uno stampo decisamente chiaro, spesso progressista.

E' evidente che qui ci troviamo di fronte, in un modo spiccato, a quanto accade un po' dappertutto con la cosiddetta « tradizione cristiana ». Di una parte, le numerose tendenze di secolarizzazione conducono irrevocabilmente alla morte della religiosità per coloro per cui il battesimo non è altro che un'abitudine ricevuta dall'ambiente; ma d'altra parte, quel mutamento della cultura invita dappertutto ad una nuova scoperta ed una nuova comprensione della fede in Dio. Un tale calo massivo di credenti-nominali crea, è vero, una situazione di « terre de mission »; ma non bisogna dimenticare l'altro aspetto, indissolubile dal primo: il gruppo missionario, nel suo insieme è diventato più impegnato!

**Il dialogo di fronte alla Chiesa come istituzione.**

Non vi è una perfetta coincidenza fra i termini « credente » e « membro di una Chiesa ». Un numero crescente di universitari conferma di essere credente e cristiano, ma ha, almeno provvisoriamente, perso il contatto con la Chiesa, anche se sono lontanissimi dal rigettare la fede in Cristo e in suo Padre: al contrario non di rado vivono come cristiani molto impegnati. Ma molti sono fondamentalmente delusi della Chiesa. Per « Chiesa » intendiamo qui la Chiesa nella globalità del suo appare come istituzione: il suo « annuncio », liturgia e sacramenti, la sua gerarchia e la sua struttura sociale. I risultati di diverse inchieste parziali sono, su questo punto, davvero impressionanti. Gli atteggiamenti verso la Chiesa, fra i **cristiani**, si scalano su diversi livelli. Alcuni hanno lasciato ogni appartenenza alla Chiesa, molti prendono parte alle celebrazioni eucaristiche ed alle riunioni di preghiera e di discussioni nel loro ambiente universitario ma sono incapaci di sentirsi « a casa » nella Chiesa come « insieme »; altri infine, piccola minoranza, si sforzano di dare una mano all'aggiornamento nelle loro proprie parrocchie. Questa è una delle questioni più angoscianti poste a tutta la nostra Chiesa. Una Chiesa che si ostina a vivere nel suo proprio linguaggio, estraneo al mondo, una Chiesa che per così dire si seppellisce nei suoi problemi intra-ecclesiastici non può più essere esperimentata come necessaria e piena di senso da ogni universitario che vuol **vivere** la sua fede.

* * *

Guardando al fondo della situazione, possiamo compendiarla come segue: Le università sono diventate come il crogiolo di ciò che sta per giocarsi nel nostro mondo. Fra moltissimi vive la questione scottante verso la giustizia e la pace, verso strutture migliori e, finalmente, verso il senso e il significato ultimo di tutto questo. I cristiani sono, esattamente come i non-cristiani, posti di fronte a queste questioni. In una tale situazione pluralistica, possono soltanto « dimostrare » il loro valore con il loro impegno concreto e davvero efficace. E' a partire dal mondo che fanno delle domande alla loro Chiesa: vogliono formare una Chiesa dove, nella vita possono trovarsi per andare incontro alle esigenze del Vangelo e per trovare un appoggio reale e una vera ispirazione per vivere la loro fede: in atti a lungo della vita quotidiana, in parole e segni nella celebrazione liturgica.

### II. La parrocchia universitaria: la Chiesa locale concreta.

Quella situazione universitaria era per la pastorale una vera sfida: a poco a poco ha fatto sorgere la coscienza di un compito urgente: bisognava creare uno « spazio » proprio per una comunità ecclesiale universitaria. Queste parrocchie, anche se si diversificano secondo i centri universitari, hanno un fondamento comune, in quasi tutti i casi: la responsabilità per **tutta** la pastorale: non si possono dunque affatto paragonare con Federazioni per studenti universitari, o cose del genere (per esempio, in Belgio, l'Azione Cattolica studentesca, J.E.C...).

Ci proponiamo qui, in cinque punti, di descrivere le orientazioni di base di tali parrocchie. Finora abbiamo segnalato diverse caratteristiche di rilievo della situazione dei credenti nelle nostre Università e Facoltà; ora, con la descrizione degli obiettivi fondamentali delle parrocchie universitarie, vorremmo far scoprire ciò che muove il credente stesso. Dove sono le loro domande? In che direzione si ricercano le risposte? Vorremmo infine sottolineare che qui si tratta soltanto di **descrivere** quelle orientazioni, non di fondarle teologicamente... anche se un tale fondamento non è del tutto trascurato o assente!

* * *

**1. Rivolti al mondo (universitario).**

Una convinzione è diventata quasi universale nelle parrocchie universitarie: la Chiesa non è per se stessa; tutto ciò che non serve in qualunque modo a suscitare un impegno esistenziale viene, dopo poco tempo, eliminato da se stesso. Le parrocchie vogliono essere un fermento (e lo sono) nelle comunità universitarie.

Come fa una tale parrocchia per essere disponibile, per servire?

Cercando, a partire della sua ispirazione evangelica propria, di collaborare alla costruzione di una università migliore, di un mondo più giusto e umano. Il suo compito sta fuori di se stessa: nella convivenza pluralistica (all'interno e all'esterno dell'università). Quella disponibilità per il servizio riveste diverse forme e si realizza a diversi livelli.

Punta anche alla sensibilizzazione del cristiano: affinché, là dove vive: facoltà, unità di studio, ambiente di vita e strutture più larghe, possa imparare a vedere le sue responsabilità e conseguentemente a prenderle. Quella sensibilizzazione avviene tramite pubblicazioni (giornale parrocchiale, fascicoli, ecc.), conferenze, sessioni di studio (la parrocchia fiamminga a Lovanio ha due case, dove, durante i « W. E. » e le vacanze, queste sessioni hanno ininterrottamente luogo), in gruppi di discussioni (stabili) e gruppi di lavoro, e anche, molto esplicitamente, nelle celebrazioni liturgiche.

Temi come, per esempio, responsabilità politica, aiuto allo sviluppo, lavoro, abitazione umana, violenza, rivoluzione, contestazione e dialogo vengono regolarmente alla ribalta.

D'altronde, non finisce ogni eucaristia con l'invio e la missione di realizzare lo amore con non-credenti o altri credenti, al livello individuale e strutturale? L'essere cristiano è incompatibile con ogni atteggiamento di desolidarizzazione degli uomini con cui e delle strutture nelle quali si vive.

Una grande attenzione è dedicata alla ricerca di una **morale veramente umana** nei campi più diversi. Qui si sente un grandissimo bisogno: il nostro mondo di potenza tecnica richiede un'animazione e dei valori che possano garantire l'impie-

go dei mezzi tecnici in favore del « vero umano ». Che problemi di questo tipo vengano sentiti molto acutamente nella università, come centro di ricerca, è un fatto che non deve meravigliare. Appaiono così problemi che vengono posti in una prospettiva totalmente nuova e insospettata: così, per esempio, la sessualità, pace e guerra, sottosviluppo e società del consumo, violenza e rivoluzione. Accanto a questo, si sente anche il bisogno di una riflessione di fondo su le diverse etiche delle professioni: per i medici e gli insegnanti, economisti, uomini politici, psicologi, ecc.

La parrocchia universitaria, pur sapendo che non possiede le soluzioni, è convinta che il Vangelo è davvero una fonte d'ispirazione preziosa sul cammino delle risposte, aiuta appassionatamente i noncredenti nella ricerca di quella « morale per il nostro tempo ». Tal'volta quel servizio riveste la forma di una azione diretta: per esempio, nel campo dell'aiuto allo sviluppo, nei progetti concreti, o nell'assistenza sociale. In tutte queste iniziative è sempre presente la cura di mettere, per quanto possibile, tutta la comunità — anche non-credente — in moto. L'opzione non è di creare propri gruppi di discussioni, cicli di conferenze, sessioni di studio, ma, decisamente, di collaborare in quanto possibile con i quadri e le associazioni di studenti già esistenti, o di prendere iniziative in questa linea. Sarà ben chiaro per tutti che quel servizio al mondo è prima di tutto il compito di ogni cristiano, nell'ambiente nel quale egli vive: le « adunanze ecclesiali » servono soltanto a nutrirlo in vista di quest'impegno. Questo non impedisce che le parrocchie, in quanto istituzioni, prendano delle iniziative in nome e per tutta la comunità universitaria. La continua incarnazione dell'ispirazione evangelica nelle sempre nuove situazioni e strutture nelle quali viene posto lo studente richiede, è troppo evidente, una similmente continua e sempre nuova riflessione... D'altronde queste parrocchie, come istituzioni, devono sempre cercare, con diversi saggi, il modo più appropriato della loro azione e parola profetica, precisamente a livello strutturale.

### 2. A partire dal Signore Gesù (ovvero la prospettiva propria del servizio).

Tutto questo non ci descrive ancora abbastanza in modo positivo ciò che significa quella disponibilità per il servizio del mondo. Vorremmo approfondirlo, adesso. La reazione contro un cristianesimo che si toglie in un cielo di verità disimpegnate e in pratiche religiose al di fuori della vita, ha per conseguenza che molti rigettano anche l'essenziale ed il genuino della fede, considerando il cristianesimo esclusivamente come una etica, una prassi al servizio dell'uomo e del mondo. Quante volte abbiamo sentito quello « slogan » usatissimo: « Dobbiamo lavorare nel mondo invece di pregare e di formare una comunità ecclesiale ». Molti non possono resistere alla tentazione di sognare ad una chiesa « spirituale », senza nessuna struttura. Ci sono però delle tendenze più incoraggianti e convincenti che queste reazioni comprensibili ma senza prospettiva: vogliamo parlare di quella corrente che fa apparire, a poco a poco, un nuovo essere-Chiesa e che sta delineando una nuova spiritualità orientata verso il mondo ma autenticamente evangelica. Per chi non vuol rimanere a livello delle questioni immediate e superficiali, sarà d'altronde chiara che la questione del mistero, la questione del senso ultimo nella nostra cultura del benessere rimane scottante.

In questo contesto anche le parrocchie universitarie scoprono gradualmente che presentare il cristianesimo come una pura prassi sociale « senza nome » non sarebbe che un tradimento e del messaggio di Gesù e del mondo.

* * *

Tenendo conto di questo, si dedica una grande importanza ai punti seguenti:

1. **Catechesi autentica.** L'approfondimento — anche intellettuale — della tradizione biblica ed ecclesiale e di innegabile rilievo per intellettuali. Questo trova la sua realizzazione in conferenze, pubblicazioni, week-ends di studio, e, in modo particolare, nel servizio della Parola nella celebrazione eucaristica.

2. **Una liturgia che veramente nutra la vita.** Qui il problema dell'allontanamento del mondo trova la sua espressione più cruciale, e conduce la parrocchia a fare degli esperimenti. Dappertutto si può constatare che, da una parte tutte le forme tradizionali spariscono quasi totalmente (per forme tradizionali intendiamo la «confessione in confessionale», il matrimonio ecclesiastico « pro forma », la messa quotidiana, la messa domenicale, in quanto obbligatoria); d'altra parte, che l'eucaristia, celebrata in forme e lingue comprensibili, la confessione, il matrimonio sacramentale tornano ad essere cibo reale e fonte sempre più abbondante di nuova vita. Diamo un esempio: l'eucarestia è celebrata e in piccoli gruppi e in celebrazioni affollate.

3. Sorge anche dappertutto un **nuovo stile di preghiera extraliturgica,** la catechesi e le celebrazioni liturgiche hanno di nuovo reso il Vangelo attraente per molti; non pochi hanno ugualmente ritrovato le parole adatte per pregare insieme, « là dove due o tre sono radunati... » o ancora, di ritrovare, porte chiuse, il cammino verso « Iddio di Abraham, Isaac, Jacob » che, allo stesso tempo, riconoscono come il Dio della loro vita e di questa storia dove sono con tanto entusiasmo impegnati.

Fare del Cristo Risorto il contemporaneo del nostro secolo, nella pienezza, autenticamente odierna, di questa fede che ha animato tutta la storia, trovare nuove forme d'espressione per la celebrazione gratuita del Dio di Gesù Cristo, ecco il compito che spietatamente fa apparire capelli argentei sulla testa di ciascun responsabile pastorale, pur giovane, di una parrocchia universitaria.

Si trova davanti a due difficoltà: l'una è formata dalla natura del suo pubblico: esso è di fatto ipercritico, più che saturato del solito linguaggio ecclesiastico, allergico a bibbia, preghiera e annuncio del messaggio; l'altra è che l'aggiornamento del parlare (o del tacere) ecclesiale e del celebrare, si trascina in avanti con una disperata lentezza.

### 3. Chiesa di TUTTO il popolo di Dio.

Questo è un principio fondamentale! Niente affari clericali, ma una Chiesa formata là dove i fedeli dell'ambiente accademico si ritrovano ed incontrano. Alla parrocchia fiamminga di Lovanio questa assume una forma molto decisa e praticamente ancora sconosciuta: accanto a tre laici impiegati a pieno tempo (full-time) per l'accoglienza (al centro parrocchiale), all'amministrazione e all'organizzazione, sono qui attive 10 persone anche esse impiegate « full-time » ma nella pastorale: due laici (naturalmente accademicamente formati) e otto sacerdoti. Il lavoro si fa collegialmente. I due laici (presidente e vice-presidente) assumono, insieme con il parroco, la responsabilità ultima. Il presidente è infatti il coordinatore e il « capo » (leader) della squadra (équipe) pastorale e del consiglio parrocchiale. Rappresenta, solo o con il parroco, la comunità ecclesiale. Il presidente, il parroco e l'intera « équipe » pastorale non definiscono però da soli la gestione: quello è il compito proprio di un consiglio parrocchiale aggirandosi sulle cento persone. La formazione della comunità ecclesiale riceve la sua ulteriore realizzazione e al livello della facoltà o dell'abitazione, e tramite iniziative più centrali. Ma in ogni caso tocca alla base di prendere le iniziative; i sacerdoti e laici responsabili non sono dei « managers » ma dei catalizzatori. Giova qui rilevare il fatto che i professori si inseriscono sempre di più nella parrocchia: così si verifica una evoluzione che ci porta da una parrocchia studentesca a una vera e propria parrocchia universitaria.

Non si tratta qui di prendere una opzione democratica in qunto tale. Una tale concezione è legata a una visione ben determinata della Chiesa, fondata insieme su una riflessione ecclesiologica e una esperienza viva della Chiesa concreta. E cioè: una chiesa è soltanto vivente quando tutti e i singoli membri, sulla base del loro battesimo e della loro cresima, e coll'aiuto dei doni propri dello Spirito formano la Chiesa là dove vivono e agiscono.

### 4. Una chiesa con molte dimore.

Da ciò che è stato detto, risulta che le parrocchie si presentano senz'altro con orientazioni fortemente determinate. Questo tuttavia si riconcilia con una vera pluriformità, almeno in quanto possibile. Chiunque voglia veramente vivere nel mondo a partire dalla fede nel Dio di Gesù Cristo, deve poter trovarne il modo a lui adatto. Anche riguardo ai non-credenti, la Chiesa cerca, in quanto istituzione, sufficienti punti di incontro, base di un autentico dialogo (cfr. 1°).

In modo particolare, senza però tradire le sue opzioni fondamentali, vuole essa offrire a tutti possibilità reale di crescenza. Soprattutto nell'università cattolica si pone il delicatissimo problema di non escludere i cattolici da « sette generazioni » (conformismo dell'ambiente familiare) che presentano una apertura al mondo molto scarsa. Ma neanche con gli « ateisti cristiani » o con i contestatori radicali della Chiesa, essa chiude il dialogo.

### 5. Un'avanguardia nella provincia ecclesiastica.

Grazie a questa descrizione della parrocchia universitaria, siamo di fatto confrontati con i problemi e i nuovi orientamenti di **tutta** la nostra Chiesa. Lo stampo proprio dell'ambiente rende soltanto le questioni più acute e precoci. Era la necessità vitale che giustificava nuove vie, talvolta un po' avanzate. Quella situazione costituisce allo stesso tempo una grande fortuna e un reale pericolo.

Una fortuna: una parrocchia studentesca può esperimentare, è, con un pubblico costantemente rinnovato, molto meno rigida; questo stesso pubblico, con la sua critica, l'obbliga d'altronde a rinunciare a ogni inautenticità. Gli studenti possono arricchirsi di una esperienza ecclesiale che forse li animerà ed orienterà dopo aver lasciato l'Università. La parrocchia è stata in modo particolare stimolata per ciò che riguarda il rinnovamento liturgico (notiamo qui l'influsso delle edizioni sparse in tutto il paese). Può portare un contributo valevole anche al livello della gestione generale della Chiesa nella provincia ecclesiastica, tramite i suoi organi di gestione, le sue commissioni di consulta e di studio. Questo è in moto da poco tempo.

Tenendo conto del graduale svuotamento dei seminari, essa può offrire nuove forme di vocazione e di formazioni sacerdotali.

Un pericolo: una tale parrocchia, a causa del suo carattere proprio e della sua progressività deve sempre guardarsi dall'isolamento con la « Grande Chiesa ». La integrazione è per essa come per ogni comunità locale una necessità alla lettera vitale. Questa richiede dalla parrocchia una certa ascesi, nell'accettazione della propria inevitabile parzialità (legata al suo pubblico); non può generalizzare in modo assoluto le proprie forme per la Chiesa universale. Questo richiede anche dalla « Grande Chiesa » una vera pluriformità, nella volontà di rispettare il contributo proprio di queste comunità locali, anzi, di integrare le sue forme, domande e suggestioni.

E' in un'importantissima misura, merito indubitabile di certi vescovi, che queste parrocchie, appoggiandosi sul loro atteggiamento comprensivo, non sono diventate delle Chiese sotterranee. Quel fatto, che si colloca piuttosto a livello strutturale dell'inserimento delle parrocchie nell'insieme della provincia ecclesiastica, non può fare trascurare la spaccatura verificatasi fra gli studenti, in concreto, e la Chiesa al livello nazionale come universale. E questa spaccatura è davvero ingente. Le sfere stanno spesso in opposizione diametrale e penosa. La vita non può fermarsi nell'attesa che soluzioni — preferibilmente già sorpassate — siano escogitate in ufficio.

## Conclusione.

In un crogiolo dove agiscono le une sulle altre diversissime idee, ispirazioni ed azioni, in mezzo a molta indifferenza disimpegnata, vivono — anche numericamente importanti — dei ceti di credenti. Pure in diversi gradi e misure, hanno tutti scoperto qualcosa della fede in Gesù Cristo e nel suo Padre, il Dio che assieme a noi apre l'avvenire. Molti trovano nella parrocchia universitaria la possibilità di mantenere viva quella fede, malgrado tutte le forme difettose; alcuni sono delusi perché la parrocchia è « soltanto » ciò che di fatto è. Quasi tutti aspettano con grande impazienza il giorno in cui potranno riconoscere la « Grande Chiesa » — anche quella di Roma — nelle umili esperienze da loro vissute nella loro Chiesa studentesca. Alcuni hanno superato lo scandalo che esce da tutto l'imperfetto, anzi da tutto il peccaminoso nella nostra Chiesa. Hanno imparato a capire in profondità che il Signore Gesù è più grande di tutto ciò che gli uomini hanno fatto della sua Chiesa. Non concepiscono una riforma del nostro mondo che non sia anche, anzi, dapprima, una riforma della Chiesa.

**Jan Dumon**

Già presidente della Parrocchia fiamminga di Lovanio

**Padova**

# La didattica in giurisprudenza

(Relazione della commissione sulla didattica approvata dall'Assemblea degli studenti della Facoltà di Giurisprudenza con 107 voti a favore, 8 contrari, 16 astenuti, in data 12 dicembre 1968).

Analizzando la situazione attuale all'interno dell'università osserviamo che la condizione dello studente è quella di essere fatto oggetto di scelte altrui. Primo dato quindi è quello della subordinazione, dell'acquisizione di una mentalità passiva che accetta come fatto oggettivo le scelte che vengono imposte. Ciò può risaltare anche da una analisi epidermica dei contenuti (ciò che si studia) e dei metodi (come si insegna).

## Contenuti

Il fatto che noi studiamo soltanto la norma giuridica, il diritto come fine a se stesso, come dogma, avulso dalla realtà sociale, politica ed economica che ha prodotto la norma, significa non voler far cogliere il fenomeno giuridico nella sua totalità. Questa è una delle cause che porta alla formazione gretta e chiusa tipica della nostra facoltà.

Tutto ciò è confermato dal piano di studi nel quale gli insegnamenti istituzionali costituiscono la grande maggioranza, mentre gli altri sono assolutamente insufficienti per una comprensione globale del fenomeno giuridico. Notiamo la assoluta mancanza di uno studio serio di discipline economiche, sociologiche e psicologiche.

## Metodo

La lezione cattedratica, l'accertamento « fiscale » attraverso l'esame e il voto traducono in termini metodologici questa impostazione dogmatica e parziale del fenomeno giuridico. Imporre allo studente uno studio acritico e cioè limitato alla norma solo dal punto di vista positivo non significa permettergli di assumere una posizione neutrale ma obbligarlo a fare una scelta ben precisa, una scelta conservatrice.

1 - Fermi i limiti legali alla possibilità di mutamento della didattica e dei piani di studio attuali (esame, rapporto di propedeuticità fra corsi di vari anni, divisione tra fondamentali e complementari), si tratta di definire alcuni principi generali ai quali riteniamo opportuno che lo svolgimento dei corsi si adegui.

2 - Riteniamo opportuno eliminare fin dall'inizio l'equivoco tra funzione professionale e funzione culturale dell'università, equivoco cui dà largo spazio l'argomentazione, spesso usata come alibi alla mancanza di volontà di cambiamento, del « valore legale della laurea », che si porrebbe come limite funzionale allo svolgimento dei corsi. Riteniamo equivoca tale argomentazione perché smentita anche di diritto (oltre che di fatto, dall'esperienza quotidiana) dall'esistenza di un esame di abilitazione professionale che toglie ogni contenuto allo stesso preteso « valore ».

3 - Riteniamo che la presenza di tale esame di abilitazione professionale costituisca la miglior prova del giudizio che lo Stato stesso dà circa l'efficacia o meno della funzione di preparazione professionale attribuita all'università.

4 - Quanto alla funzione culturale, riteniamo che essa non possa essere affidata a strumenti para-polizieschi quali la raccolta delle firme di presenza o gli appelli nominali a lezione.

5 - Riteniamo che l'uso di tali mezzi implichi profonda sfiducia nel valore culturale dell'attività didattica svolta o nel migliore dei casi una valutazione meramente formalistica del rapporto fra la presunta utilità della attività didattica e la verifica della stessa, che dovrebbe aver luogo nel corso dell'esame. La bassissima percentuale di frequenza media alle lezioni rispetto alla percentuale di superamento degli esami fornisce la riprova storica della sostanziale inutilità a livello collettivo (cioè per l'intero corpo degli studenti iscritti ad un corso) dell'attuale lezione. Rileviamo inoltre come, a prescindere dall'inevitabile giudizio etico, non vengano affatto sentite come menomazioni, dagli studenti, le prolungate assenze di vari docenti con correlativa impossibilità per gli stessi di tenere lezioni.

6 - Si tratta quindi di superare l'attuale situazioni scendendo alla radice delle cose e restituendo alla lezione il suo giusto valore nei confronti di uno studio necessariamente mnemonico e sostanzialmente passivo quale è quello che risulta condizionato dall'uso indiscriminato di manuali a carattere inventariale-descrittivo e di corsi monografici a carattere eccessivamente specialistico.

7 - Riteniamo che tra questi due livelli vada cercato e attuato il giusto grado di astrazione nell'insegnamento, attraverso uno sforzo di sintesi da parte del docente (attualmente compiuto solo in pochi casi), tale da superare l'alternativa tra mero nozionismo ed eccessivo specialismo, assicurando così il massimo di utilità agli studenti.

8 - Nella convinzione che in un arco di 50 ore (che significano, ad una moderata velocità di esposizione, circa 400 cartelle a spazio 2) sia sufficiente alla trattazione degli istituti fondamentali di qualsiasi materia, si propone di limitare il programma d'esame alla sola materia svolta a lezione. Ciò costituirebbe tra l'altro strumento di verifica della preparazione scientifica e della capacità didattica di ciascun docente, impossibilitato così a servirsi dell'alibi del libro di testo.

Questa affermazione di principio non impedisce:

a) l'utilizzazione di manuali (particolarmente per corsi istituzionali) ad integrazione (ma non più che integrazione, nel senso di « riferimento ») di quanto svolto a lezione;

b) l'attuazione di seminari e gruppi di studio per l'approfondimento di alcune parti di programma di particolare rilevanza scientifica o socio-politica (problemi giuridici « de iure condendo »); resta da definire il modo di valutazione di tale attività ai fini del voto finale d'esame.

9 - Nei casi in cui il carattere della materia rende ciò possibile, il gruppo di studio sostituisce a tutti gli effetti (compresa la valutazione ai fini formali dell'esame) il corso di lezioni. Si afferma il principio, implicito peraltro in tale metodo didattico, che il giudizio finale relativo al lavoro svolto nel gruppo di studio deve essere discusso collettivamente e che, in ogni caso, il voto deve essere motivato a richiesta dell'esaminato. A tale scopo si provvederà a costituire una apposita commissione di controllo composta da studenti che abbiano superato positivamente l'esame.

10 - Il proposito di restituire il suo giusto valore alla didattica si trova però a subire il limite, di origine socio-politica, dell'impossibilità di frequenza per gli studenti lavoratori, in alta percentuale particolarmente nella nostra facoltà.

11 - Nella convinzione che un fenomeno di così vasta rilevanza sociale non possa essere risolto, da un lato, con metodi di ripiego dall'altro, con il livellamento al basso delle condizioni di studio di tutti, si suggerisce di estendere anche agli studenti lavoratori il vantaggio di una lezione che si cerca di ricondurre a una funzione di utilità, mediante l'utilizzazione del magnetofono in aula di lezione e redazione settimanale di dispense ciclostilate (contenenti il testo della lezione e delle eventuali spiegazioni richieste e fornite) a cura dei singoli Istituti interessati. In tal modo anche gli impossibilitati alla frequenza sono posti in grado di fruire della sintesi operata dal docente fra la congerie di nozioni contenibili e contenute in un manuale.

Per evitare che le lezioni divengano gare di velocità nell'esposizione del programma, si propone di limitare la disponibilità di testi scritti da parte del docente a soli appunti.

Ciò non impedisce che di comune accordo possano venire stabiliti aumenti delle ore di lezione, particolarmente nei casi (vedi corsi istituzionali) che richiedono una panoramica particolarmente vasta e compatibilmente con le esigenze dei gruppi di studio.

12 - Riteniamo che risultino, formalmente o sostanzialmente comprese nello sviluppo precedente le seguenti richieste:

a) l'orario dei singoli corsi deve essere concordato tra professori e studenti, tenendo particolarmente conto delle esigenze di questi ultimi;

b) devono essere aboliti: le firme di frequenza; qualsiasi controllo di presenza alle lezioni, anche agli effetti del presalario;

c) l'eventuale adozione di testi deve essere concordata tra il docente ed una commissione di studenti, composta di studenti del corso relativo all'esame in questione e di studenti di corsi superiori che quell'esame abbiano già superato;

d) lo studente ha diritto di continuare l'esame sull'intero programma, fino a che non siano state fatte almeno tre domande su argomenti diversi;

e) la presentazione del libretto avviene ad esame ultimato e dopo la eventuale discussione del voto. Può essere rifiutato qualsiasi voto;

f) devono essere aboliti gli esami scritti.

13 - Facoltativa abolizione dell'attuale sistema dell'esame di laurea: i laureandi che abbiano intenzione di esercitare professioni forensi dovrebbero poter presentare in sostituzione dell'attuale tesi una relazione scritta sul lavoro svolto durante l'anno di applicazione presso gli appositi uffici da costituirsi all'interno dell'università (di cui al punto seguente).

14 - Istituzione di studi legali all'interno dell'università, cui partecipino professori, assistenti e studenti laureandi, studi legali per la difesa d'ufficio e il patrocinio gratuito.

15 - Deve essere posta allo studio la possibilità di ripartire i quattro anni di corso in due bienni, di cui il primo di inquadramento istituzionale, e il secondo di specializzazione.

16 - Condizione essenziale per la prosecuzione dei lavori delle commissioni di studio promosse dall'Assemblea degli studenti o di spontanea costituzione, e per il libero svolgimento delle attività dell'Assemblea stessa è che le aule della facoltà restino sempre aperte dalle ore 8 alle ore 20 dei giorni feriali.

# Il linguaggio teologico, oggi

I teologi italiani si sono riuniti a congresso nei primi giorni di gennaio, discutendo sul tema: « Il linguaggio teologico, oggi ». Queste note vogliono offrire alcune valutazioni sul lavoro svolto.

Riteniamo che l'incontro sia già un fatto positivo, quando si pensi alla situazione italiana in generale, dove la teologia manca di tradizione scientifica per il deciso orientamento didattico che la ispira. Essa si esaurisce in funzione della scuola seminaristica, sia nel suo esercizio a livello diocesano, sia nella preparazione universitaria dei maestri. La controprova è data dal fatto che l'Italia non possiede delle facoltà teologiche se non entro l'ambito ecclesiastico e in funzione esclusiva degli ecclesiastici. La teologia rimane, così, un discorso interno, praticamente di casta e, quindi, separato, mancandogli una coordinata essenziale che è quella del mondo e della storia a cui essa è destinata. L'osservazione ricorda che la teologia è una ricerca « mediata », che sul piano critico-dottrinale fa la sintesi tra la Parola di Dio e la parola dell'uomo, onde possa venir espresso il giudizio di Dio sulle cose umane. Il fine è la edificazione del Regno, che è appunto l'attuarsi progressivo ed efficace del giudizio salvifico di Dio sulla storia. La teologia è il momento di trascrizione concettuale di questo incontro.

Bisogna dire che la teologia italina era disattenta su questi pensieri e su questa tensione sia da un punto di vista del costume e della struttura organizzativa, perché male recepiva la possibilità, ad esempio, che anche dei « laici » accedessero con responsabilità ed autonomia a questo studio, (cosa ben lontana dall'essere superata anche oggi), sia da un punto di vista interno della teologia stessa, perché il modello proprio della sua ricerca rimaneva apologetico e controversista. La regola per ogni teologia era l'« ortodossia » come fedeltà al passato, senza docilità al futuro, se non come « sicuramente prevedibile »: teologia della «ripetizione», del « certo », del « già pensato », del « comunque risolto », perdendo la sua capacità ad essere una teologia della domanda, dell'ascolto, del dialogo e, forse, anche del silenzio.

Credo che questi motivi mettano in giusto risalto lo sforzo di questo terzo congresso, che si è mosso a fatica nel contesto di una tradizione mancante e, per moltissimi aspetti, da iniziare con coraggio.

Quanto al discorso fatto nel congresso, siamo un poco più perplessi. E' certo che il tema di teologia e linguaggio è difficile e delicatissimo: ma se si deve affrontare, bisogna trattarlo con decisa serietà. Ora ci sembra che le varie relazioni e le discussioni avvenute non sempre abbiano chiarito di che cosa si intendeva discutere.

Il problema del linguaggio ha due aspetti: il primo, più esterno, riguarda il linguaggio come metodo espressivo. Esso si riferisce al problema del « farsi intendere », del « farsi capire » secondo una « dizione » semplice, corrispondente al costume d'oggi e, quindi, in grado di entrare in contatto con le « parole consuete » con cui l'uomo oggi parla. Si tratta, evidentemente, di un problema delicato, di natura pastorale, che deve purificare la « ecclesiasticità » esoterica del discorso teologico, inserendolo nel contesto culturale attuale per renderlo « a portata di tutti ». E' il problema del « come » si deve dire.

L'altro aspetto, molto più delicato, riguarda « ciò » che si deve dire: delicato, nel senso che il problema si interroga sulla capacità della parola umana ad esprimere la Parola di Dio, che si inscrive a sua volta nel problema più generale del linguaggio, che si interroga sulla capacità della parola a « dire la verità ». E' il problema « ermeneutico » per eccellenza, attuale ed inquietante, che la scienza e la filosofia hanno imposto alla teologia cattolica, la quale resiste istintivamente ad accoglierlo, sia perché è stato recepito dal mondo protestante attraverso le analisi di Bultmann, sia perché la sua tradizione è oggettivistica e fondamentalista: di formazione metafisica e disattenta alle componenti storiche e variabili della esperienza umana, accolte sul piano etico, ma sospettate sul piano dottrinale.

Questa incertezza ha dominato tutto il congresso, oscillante continuamente tra il problema ermeneutico e il problema metodologico. La prova è data dal modo con cui è stata accolta la relazione del Prof. Chiodi, il quale ha presentato la tematica del linguaggio secondo le riflessioni del Wigtenstein e di Heidegger, con tutti i corollari attorno al neopositivismo logico, alla filosofia del linguaggio, al discorso semantico ecc.: per molti dei presenti è stata una chiarificazione di base, lasciando sospettare che quanto veniva detto era abbastanza estraneo al modo di pensare la teologia in Italia. Tra l'altro, la relazione è stata elementarissima, ha spiegato tutto come si fa con dei giovani che si avvicinano per la prima volta a queste cose. La controprova, del resto, è stata data dalla relazione di Padre Centi che è riuscito, in un'ora, a dire circa la tradizione del linguaggio teologico e della sua metodologia per un periodo che andava dall'Alto Medio Evo e attraversava la prima e la seconda scolastica, giù fino al Vaticano I. Ciò che ha sorpreso è stata la tranquilla certezza dell'excursus denunciante, appunto, una mancanza di visione storica, che era poi quella che doveva essere sottolineata per mettere in evidenza la problematica linguistica che sorreggeva le diverse soluzioni. Al limite opposto, la relazione di Padre Chiocchetta che affrontava il problema nella teologia patristica, presentando una sintesi rarissima e stimolante, ha trovato disattenti molti, denunciando a sua volta la cattiva attitudine storica dei teologi, sopra tutto i più giovani, che quando parlano di storia fanno il massimalismo dell'« attuale » e dell'« immediato », consacrando il «provvisorio» perché di « oggi ». La cosa fa intendere come sia difficile, sul piano rigoroso della ricerca, accogliere il discorso attorno alla « tradizione » e il suo corrispondente, che riguarda il ruolo e la funzione del « Magistero Ordinario ed universale », come « luogo » dove si manifesta l'intera espressività linguistica della Chiesa.

In questo contesto abbastanza strano, la relazione Molari ha fatto del suo meglio per proporre con esattezza il problema. Per poter formulare un giudizio bisognerà leggere l'intera relazione, rimasta abbastanza mortificata per necessità di tempo, mentre era proprio attorno ad essa che doveva polarizzarsi lo intero studio. Quanto si è ascoltato era impostato bene, anche se una certa impazienza ha reso troppo sbrigative alcune intuizioni molto singolari. Ci sembra che il modulo della ricerca di Molari abbia posto insieme sia il problema ermeneutico che il problema metodologico secondo il principio della globalità, essendo il linguaggio un universo di segni significanti, tali che « tutti gli elementi di un sistema culturale sono intimamente legati in modo che modificando un elemento anche gli altri subiscono una modificazione di significato ». In questa impostazione è facile intuire il tipo di proposta che veniva fatta alla teologia, se si ricorda che ogni « dire » è sempre un « dire sul dire », mai potendo sfuggire la « parola » alla « parola », per cui anche la teologia, che è un « dire » dell'uomo sul « dire di Dio », resta legata nella sua espressività linguistica al criterio del sistema culturale di cui è espressione. L'unico modo possibile per la teologia di uscire dalla riduzione al « sistema storico-culturale » che le è proprio, è dato dal risolvere il problema che lega la Parola di Dio alla parola dell'uomo, ricordando che ogni parola della teologia ha senso nella misura in cui si mantiene libera « nel suo rapporto costante all'evento salvifico che ha manifestato il pensiero di Dio ». Questo pensiero « visto dall'uomo non è formulabile in modo definitivo, tale che possa restare al di sopra di ogni riformulazione », per cui « esso può essere definito come una tensione costante all'evento con cui Dio ci ha mostrato la Salvezza ». Come si può capire, l'impostazione è di natura « formale » e così anche la soluzione proposta. Noi riteniamo che non sia possibile, allo stato attuale delle cose, dire di più, perché alla sua base il problema ermeneutico esige appunto una revisione di tutta la logica formale della espressività. Si tratta, poi, di verificare, con questo modello, il maggior numero possibile di « casi » per scoprire concretamente la sua capacità applicativa.

Una ricerca storica, quindi, che, forse, le relazioni storiche del Congresso dovevano proporre a sua integrazione. Cosa non avvenuta, per il taglio diverso con cui sono state proposte. Anche lo studio di Padre Chiocchetta non ha lasciato bene intendere se ciò che diceva era una lettura « linguistica » della teologia dei Padri, o se fosse la presentazione di come i Padri intendevano il modello linguistico. Probabilmente in sede di redazione organizzativa è mancata questa scelta di impostazione.

Agli effetti dell'economia del congresso sarebbe stato, quindi, più opportuno mantenere il discorso entro la revisione formale del problema, studiando il più delicato dei suoi percorsi interni, quello psicoanalitico, che sembra decisivo per ogni purificazione linguistica. Ci riferiamo alla « semiologia » che è, appunto, il momento più maturo a cui è arrivato il problema del linguaggio, spostando la ricerca sui « segni » dal piano filosofico, che cercava il loro significato in relazione alla verità, al piano fenomenologico, che esplora questo significato in relazione alla « espressività ». In questo modo la teologia poteva interrogarsi in maniera più provveduta, sfruttando quanto lo stesso Molari aveva proposto dicendo che « la formula vera non è quella che esprime in modo adeguato la verità (perché sarebbe come uscire dalla storia) ma quella che la esprime in modo proporzionato alle strutture culturali di cui si serve ». Da questo punto di vista sono state proposte bene le relazioni di Padre Martini e di Mons. Sartori: la prima riguardante il problema ermeneutico della Bibbia, la seconda la lettura ermeneutica del Vaticano II. Com'era prevedibile, Padre Martini non poteva che accennare al suo problema che, per altro, è stato affrontato in modo originale, applicando il tema della linguistica come « sistema espressivo di gruppo ». Mons. Sartori, a sua volta, ha proposto una lettura del Vaticano II, secondo la metodologia del Bart, impostando la sua indagine secondo le « strutture di piano » che gli permettevano una interpretazione che, attraverso la ricerca delle « strutture intermedie », giungeva a ripercorrere la intenzionalità globale e interna di tutta la linguistica conciliare. Il relatore, pur avendo a favore un tema ben definito, lo ha trattato con giusta intelligenza anche se si è mantenuto su riflessioni più generali mancando, tra l'altro, il confronto di una lettura possibile con altri modelli oltre a quello del Bart.

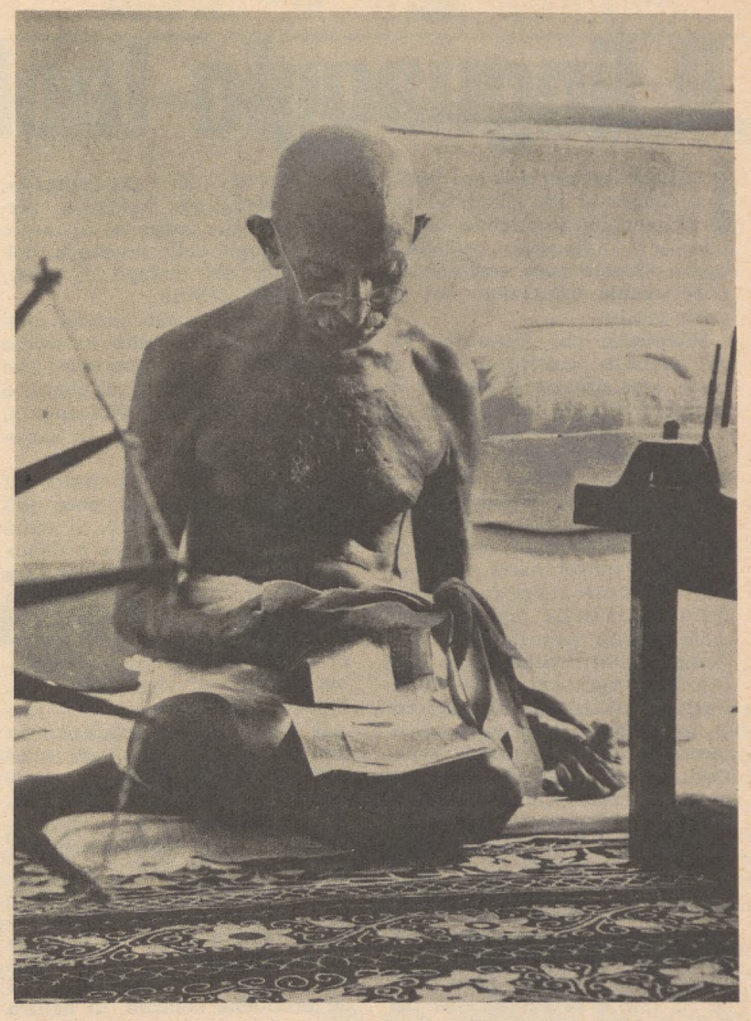
Si dovrebbe aggiungere a tutto questo qualche valutazione sulla discussione e sui gruppi di studio, che forse permetterebbero delle osservazioni sulla attitudine dei teologi italiani a questo problema. E' mancato un vero dibattito per rendersi conto con giusta approssimazione delle cose, sia perché il tempo era impiegato dalle relazioni, sia perché i gruppi di studio si sono svolti piuttosto con il criterio informativo, palesando i congressisti una certa improvvisazione anche intelligente ma troppo occasionale e limitata. In sostanza non si è capito bene se l'incontro si doveva intendere come un aggiornamento critico-riflessivo per i maestri di teologia dogmatica e fondamentale, o se doveva mettere i teologi a confronto per stimolare, nel contributo della competenza di tutti, un approfondimento della dottrina. Bisogna dire che la volontà dei partecipanti ha richiesto che, d'ora in poi, ci si muova in questa seconda direzione.

Lo strumento c'è: si tratta di utilizzarlo nell'unico modo che rende legittimo e produttivo l'incontro.

**Germano Pattaro**

**Un caloroso applauso ha concluso in un modo apparentemente unanime il XII Congresso del PCI. Un congresso che per la prima volta dopo tanti anni di storia del comunismo italiano ha portato allo scoperto i suoi effettivi contrasti interni. La vivacità del dibattito e talvolta il tentativo di uscire dai luoghi comuni, dai miti e dalla retorica dell'« ideologia » non è stata sufficiente nel dare una soluzione più chiara della presenza di un partito di massa come il PCI nell'attuale contesto storico della società italiana. Rimane in sostanza il dissidio tra una lotta politica all'interno del sistema, in collegamento con altre forze politiche tradizionali e un collegamento sia pur paternalistico con i movimenti di protesta che contestano globalmente il sistema.**

# Gandhi, l'uomo che ha cambiato la storia del suo popolo



Come Mahatma Gandhi fu un rivoluzionario di genere unico, così unico nel suo genere fu il movimento della libertà dell'India che egli condusse con pazienza e disagio per più di tre decenni. Era unico non solo nell'usare le armi della non-resistenza, ma lo era anche nei suoi scopi e nei suoi obiettivi.

Fu merito di Gandhi, infatti, lavorare per un radicale cambiamento in campo sociale. Egli riuscì a dirigere l'attenzione dell'intero paese verso l'importanza vitale del problema sociale. Anche prima dell'apparizione di Gandhi sulla scena politica dell'India, vi erano malcontento e infruttuosi tentativi militari di rovesciare il governo, per esempio l'« ammutinamento » del 1857. Ma ciò è considerato dagli storici non tanto come una guerra di indipendenza quanto semplicemente come una rivolta di quei raja locali principi e capi che tentavano invano di proteggere i loro interessi personali. Ecco perché Gandhi non volle ripetere la stessa cosa, combattendo per una libertà formale. Egli voleva qualcosa di più di una libertà politica, perciò aveva scarso interesse nei confronti dell'estremismo e del liberalismo, che erano soltanto rivalità politiche, dei nazionalisti indiani. A questi compagni, il cui unico scopo era di espellere gli Inglesi, Gandhi obietta: « Se voi credete che per il fatto che gli Italiani governano l'Italia, la nazione Italiana sia felice, voi state brancolando nel buio » (1). In breve la sua principale preoccupazione non era la libertà politica come tale, ma il futuro sociale di un'India libera. La prima era per lui solo una condizione necessaria non sufficiente. Egli guardava oltre la libertà nazionale, quella sociale che gli altri nazionalisti non riuscivano a prevedere. In vista dell'instaurazione di un ordine sociale in un'India indipendente che sarebbe stata libera e non sfruttata, Gandhi portò avanti di fronte al paese il costruttivo programma per la rimozione dell'intoccabilità e del sistema di caste così come è sviluppato in India, per l'unità degli Hindu-musulmani, per popolarizzare i prodotti nativi, per l'abolizione delle bevande alcooliche, per l'eguaglianza dei sessi, per la istruzione nazionale, per la lingua nazionale, ecc.

Prendiamo l'esempio della rimozione dell'intoccabilità. Gandhi sentiva che il povero ha il diritto di chiedere giustizia dai suoi oppressori. Si rese conto che l'80 per cento dei suoi connazionali erano analfabeti, malati, poveri. Egli « implorò per il suo paese una metamorfosi psicologica, che egli avrebbe dato la libertà interiore e poi, inevitabilmente, quella esterna, perché una volta che il popolo avesse conquistato la dignità individuale, esso avrebbe insistito per vivere meglio e nessuno lo avrebbe trattenuto in soggezione » (2). Fu così che Gandhi venne condotto ad un problema del suo paese di fondamentale importanza: il problema sociale, ed invitò ciascuno a prenderlo in considerazione.

E' un appello alla giustizia: giustizia verso i propri connazionali, i meno favoriti del suo paese, gli intoccabili, che venivano oppressi dal totalitarismo della casta e dalle divisioni. Mentre i grandi capi religiosi del mondo esortavano alla pace e alla giustizia, senza permettere mai seriamente alla loro forza interiore di concretizzarsi in azioni sociali, Gandhi operò una conversione dalla sfera religiosa, pur attenendosi a questa, verso quella socio-politica, estendendola ad ogni sfera dell'attività umana, per essere praticata non dai soli individui ma dalle intere masse degli uomini. Questo straordinario genio nell'applicare il suo principio alla vita sociale fu la causa del « più fondamentale cambiamento economico, sociale e politico, qualcosa di importanza vitale per l'Hindu comune, e così gettò le fondamenta dell'India moderna » (3).

Senza giustizia verso gli oppressi, i poveri, gli abbandonati, i depressi, gli intoccabili, gli « avarna » (cioè, uno che è oltre il confine dei quattro varna o caste fra gli Hindu), l'indipendenza del suo paese non avrebbe avuto senso.

Egli chiamava i poveri anche « Harijans » (lett. uomini di Dio), perché essi riflettevano l'Infinito, l'Invisibile, l'irruzione del Trascendente. Egli viveva con loro: costruì degli ashrams (originariamente: eremo, com.: una casa dove i lavoratori si dedicano al servizio sociale, religioso o politico, vivono insieme ed osservano una particolare disciplina), e si identificò con loro. Il profondo senso di rispetto e di giustizia verso gli oppressi, i poveri, gli orfani, le vedove lo resero capace di avvicinarli non come un riformatore sociale, ma come un umile penitente che si identificava con gli oppressi (4). Questa appassionata rivolta contro l'ingiustizia lo resero un campione delle masse dei settori sotto-privilegiati della comunità e così poté renderlo un « daridra narayan » (Dio come un povero).

Abbiamo visto che questa doppia rivoluzione, se così si può chiamare, anche se per Gandhi era solo una, concepita ed attuata da lui in funzione dei poveri, fu unica nella storia. Fu così che egli divenne un eroe inconsueto, un patriota, un santo, in breve il « padre » della sua nazione.

Un' eccessiva riverenza rese talvolta incomprensibile questa figura che di conseguenza sembrò cominciare ad oscillare come un'ombra nell'acqua. E' sorprendente ma vero che « se Gandhi fosse vissuto nell'India di 3000 anni fa, la sua nascita sarebbe rimasta avvolta in miti e la sua giovinezza costellata di miracoli. Ma la luce fredda del sec. XIX mostra che la sua origine fu comune, la sua infanzia normale; i suoi giorni di studente privi di eventi e l'inizio della sua carriera professionale un fallimento » (5).

Sono passati solo 20 anni da quando scomparve, e con lui cominciarono a scomparire i suoi pensieri principali e di conseguenza cominciò a prendere piede un progressivo fraintendimento e una progressiva noncuranza del suo insegnamento in India e all'estero. E' vero che il contenuto altamente idealistico del suo insegnamento oltrepassa la possibilità della media degli indiani, ma oltrepassa forse anche la possibilità di comprensione delle moderne società tecnologiche che sono fortemente pragmatiche?

Per questo non sarebbe del tutto privo di interesse vedere fino a che punto l'insegnamento Gandhiano mantiene una sua vitalità.

## Fallimento o incomprensione?

L'evento dell' indipendenza che avrebbe dovuto procurare a Gandhi la più grande soddisfazione e gioia personale, in realtà non solo gli aveva fatto l'effetto di una luce oscura e torva, ma addirittura lo aveva lasciato deluso, dal momento che dovette assistere alla più sanguinosa battaglia, durante la divisione del suo paese, non tra indiani e inglesi, cosa che sarebbe stata se non logica almeno più normale, ma fra gli stessi indiani — Hindu e musulmani — che egli aveva cercato di preparare, attraverso metodi non violenti, alla comprensione e a una vera fratellanza. Questo accadde nel 1948: nel 1968 qual è la situazione? Ora è molto più oscura di prima: è sufficiente citare alcuni esempi evidenti, non solo per i critici del pensiero gandhiano, ma anche per la gente comune (6).

*a*) Nel campo economico, è chiaro anche ad un osservatore casuale come i risultati ottenuti dall'India dopo l'indipendenza appaiono basati su principi ben diversi da quelli di Gandhi.

L'economia dell'India non si è basata, come sognava Gandhi, sull'industria manifatturiera; ha invece preferito fare affidamento per il proprio potere e il proprio progresso sull'industria pesante e sui grandi macchinari, non sui tipici prodotti dei villaggi.

Gandhi considerava la nascita delle grandi città come un malanno, ma in India l'apparizione delle grandi città è oggi un dato di fatto e continuerà secondo un normale andamento.

*b*) Per quanto riguarda la dottrina dell'« ahimsa » (non-violenza), è chiaro che doveva accadere un drastico cambiamento. Gandhi sperava che l'India sarebbe stata capace di governarsi con un piccolo esercito, ma essa oggi mantiene una forza di difesa che va ben al di là di una semplice necessità di autodifesa.

Pensava pure che l'indipendenza avrebbe messo fine alla violenza della polizia e al suo brutale comportamento, ma si dubita che ci sia stato un solo mese, in questi ultimi venti anni, in cui la polizia non abbia dovuto far uso della violenza per disperdere le masse in agitazione.

*c*) La tecnica più efficiente di Gandhi, il « satyagraha », ora è divenuto un'arma ridicola nelle mani di demagoghi privi, contrariamente a Gandhi, di un fine morale che stia alla base delle loro azioni.

*d*) La sua concezione dello Stato può sembrare forse l'elemento più utopistico del suo pensiero.

Egli espresse la propria sfiducia nell'azione dello stato dicendo: « Io preferivo un governo che governasse il meno possibile ». Ma fu un deciso oppositore dello stato come è concepito da Hobbes, nel suo « Leviatan ». Ora lo stato deve crearsi una certa forza coercitiva, non solo negativamente, ma anche positivamente nella pianificazione ecc.

E un altro caso in cui Gandhi ha un influsso sempre minore è quello delle sue idee sull'uso dei contraccettivi. L'unico mezzo concesso a uomini e donne per mantenere bassa la misura della famiglia media era quello di esercitare l'autocontrollo. Ma oggi l'India, dove l'aumento annuale della popolazione è di 13 milioni (2,5 per cento), ha adottato una politica aperta e il cosiddetto piano per la famiglia ha come principale scopo di abbassare il tasso di natalità dall'attuale 41 per mille al 25 per mille.

Questi ed altri fatti mostrano che l'India si sta sviluppando su una linea del tutto opposta a quella che Gandhi sosteneva durante la sua vita.

E' dunque un tradimento da parte nostra o un insuccesso da parte sua? Stiamo rendendo omaggio a una leggenda o alla reale figura storica di Gandhi? C'è forse qualche differenza tra il Gandhi che la gente comune ama appassionatamente e quello che gli intellettuali e gli interpreti capiscono? Come è potuto accadere che il tempo abbia oscurato questa straordinaria figura di un « mahatma » (grande anima)?

*(1 - continua)*

**Thomas Vellilamthadam**

## Note

(1) LOUIS FISCHER, *Gandhi, la sua vita e il suo messaggio al mondo*, New York, London, 1954, pp. 52-53.

(2) FISCHER, o.c., p. 54.

(3) BEDE GRIFFITHS, *Christian Asharam, essays towards a Hindu-Christian dialogue*, Darton and Longman, 1966, p. 155 and 127.

(4) K.M. PANIKKAR, *The foundations of new India*, Allen and Unwin, London p. 184.

(5) Cfr. L. FISCHER, o.c., pp. 8-9.

(6) K.M. PANIKKAR, o.c., pp. 180-183. Anche SHAM LAL, *The menacing shadow*, in The times of India, ott. 3, 1968.

# Coscienza missionaria: una sfida alle comunità cristiane

« L'attività missionaria scaturisce direttamente dalla natura stessa della Chiesa » (1): lungo i secoli questa attitudine missionaria si è realizzata in modi diversi, certamente complementari se non contrapposti. A chi considera le opere missionarie è dato di cogliere ad un tempo e il modo tipico con cui è stata realizzata la tensione evangelizzatrice e la coscienza con cui la comunità cristiana che quella tensione ha espresso, viva il Cristo se da una identica volontà di evangelizzare e di impiantare una chiesa, dovunque vivano dei nostri fratelli (2) si hanno realtà storiche diverse: realizzazioni che scaturiscono dal vivere nell'unica fede, la speranza di una carità che è destinata a diventare sempre più ardente e pura — è anche vero che il senso della provvisorietà e della reale indigenza — se non di grossolani e peccaminosi errori — di ogni opera missionaria sono garanzie a convertire la vita delle nostre comunità cristiane sempre di più all'unica Parola. Solo così il dono dell'annuncio del Vangelo che si realizza col fiorire di una nuova comunità cristiana è anche la perenne possibilità di reciproca purificazione e conversione fra comunità madri e comunità da esse generate (3).

Oggi la coscienza dei cristiani deve essere sempre più capace di cogliere il nodo dell'appello che l'attività missionaria, realizzata dalle comunità occidentali, si pone in modo pressante. Abbastanza nitida è la consapevolezza della tragedia di un messaggio con tanta generosità annunciato e con altrettanta fredda noncuranza tradito. Un messaggio che è fatto pretesto per le esposizioni di ben altre realtà — tante volte « i valori » del nostro occidente così acriticamente vissuti — che in una certa misura si ritenevano solidamente legate ai dati essenziali del messaggio stesso. Ora tutto questo è stato progressivamente scoperto, e rifiutato. Ed è un rifiuto che è costato non solo lunghi dibattiti sul cristianesimo e le ideologie, su cristianesimo e cristianità, ma pure tormentate esperienze Oggi, con tutta tranquillità, possiamo affermare che la Chiesa non deve più essere una delle potenze che fanno il gioco neocolonialista, non deve essere più esportatrice di valori che offendono la autonomia culturale dei popoli, che non può più alienare le coscienze dalla ricerca della pace e della giustizia, secondo un diretto e completo impegno dei singoli e dei gruppi. Mi sembrano queste enunciazioni abbastanza comuni e diffuse, eppure quante volte ci tocca avere la penosa impressione che siano solo espressioni verbali, buone a riempire il bagaglio dei più tranquilli venditori di fumo, che non mancano certo nelle nostre comunità.

Infatti se ci sono notevolissimi tentativi di aggiornamento non solo delle tecniche missionarie ma del modo di fare le missioni, non ci pare che il « retroterra » — cioè le nostre comunità — che dovrebbero esprimere un diverso spirito missionario, una concreta risposta almeno agli appelli delle Chiese del terzo mondo, siano — per ora tese a questo scopo. La nostra attitudine missionaria è ridotta a ben poca cosa — in questo evidentemente tralascio quelle che sono le vocazioni missionarie in senso stretto e corrente ad un tempo del termine (4) — dove soprattutto manca uno spirito di comunione con i fratelli delle chiese del terzo mondo. Viviamo ancora in una successione di gesti che hanno sempre messo una risonanza comunitaria: pure per le singole coscienze rischiano di essere gesti privi di connessione. L'aiuto materiale diviene una elemosina — una raccolta di tante elemosine! — e le preghiere per le missioni, sempre più un appuntamento e un data fissa, in cui si prega *anche* per le missioni. Ma c'è di più: l'interesse per i fratelli si muove su di un piano puramente emotivo (5): è assai bella la solidarietà cristiana che presenta i caratteri di una immediata partecipazione personale, però quando la sfera della coscienza non si allarga a interrogativi di fondo c'è da pensare che della coscienza cristiana resti solo l'istinto ad una temporanea ed emotiva compressione. A scavare più a fondo non mi sembra che la spinta a vivere più fortemente la realtà della fede ci faccia operare una « conversione di popolo », una conversione cioè — dei tanti componenti deteriori delle nostre comuntià; sicché è legittimo pensare che la dissociazione della nostra realtà di uomini e di credenti sia molto profonda, se l'amore per i fratelli non ci porta ad interrogarci costantemente sulla nostra identità di cristiani.

La conclusione di questo atteggiamento individualistico, e al massimo *individualmente* morale, — è che negato a parole — rimane il pregiudizio di essere noi coloro che portano col vangelo la civiltà, « le buone maniere ». In questa mancanza di rapporti profondi e intensi tra comunità da tempo generate alla luce dei figli di Dio e comunità che ora si aprono, vi è il fallimento della nostra attitudine missionaria.

A questo punto pare legittimo il richiamo ad alcune indicazioni sottolineate con insistenza anche dalla contestazione (6). Lo aver compreso la connessione e l'interdipendenza della propria condizione nell'occidente con la condizione in paesi del terzo mondo, e più generamente il trovare le cause di uno stretto legame di sinistra solidarietà tra sfruttati e sfruttatori, è uno degli indici più precisi di una possibile e puntuale maturazione sociale e politica. Né questo ordine di pensieri e di azioni che esige una opportuna concretizzazione in termini ideologici, in fatti politici e sociali, ci esime dalla fatica e dalla gioia di ripensare l'attitudine missionaria. Anzi è proprio in base ad una diversa e forse più corretta — ma certo sempre opinabile — lettura della realtà e della condizione dell'uomo storico che si può porre il problema di un annuncio *purificato*, di una testimonianza cristiana che riproponga la follia della croce. Mi pare che una riconquistata visione delle forme politiche e sociali di una solidarietà tra i popoli e gli uomini, che non può non passare anche attraverso dei mutamenti strutturali dei rapporti stessi, possa essere il punto di connessione con uno sviluppo più realistico dell'attitudine missionaria. Va riconquistata una dimensione unitaria della coscienza ed è necessario che sia operante nelle comunità cristiane. Non si tratterà ancora una volta di una nuova sistemazione meccanica ed integrista, ma sarà invece un rapporto continuo e dialettico di una duplice prospettiva. Da un lato la necessità di una precisa costruzione politica, dall'altro la avvertenza della rilevanza politica degli stessi gesti, atti, ispirazioni religiose: in tal modo e aumenta la oggettiva richiesta di una reale consapevolezza e si precisa ulteriormente l'urgenza di una crescita corale, delle comunità cristiane.

Mi sembra che in questa prospettiva sia possibile indicare alcuni atteggiamenti, che esprimono bene il mutamento che dovrebbe realizzarsi nelle coscienze cristiane. Innanzitutto la partecipazione missionaria deve attuarsi in forme dove ognuno sia implicato direttamente, e non solo in modo episodico e settoriale. Questo secondo momento è tradizionale nelle nostre comunità, ma è privo di senso se non vi è nei fedeli una comprensione globale delle attività missionarie in cui, cioè, non c'è il posto solo per delle relazioni emotive, ma soprattutto vi è uno sforzo costante di scoprire la realtà nostra attraverso la conoscenza amorosa dei nostri fratelli. Ciò significa consapevolezza e controllo di tutto il processo con cui si esplica l'attitudine missionaria, in questo modo non sarà lasciato alla buona volontà dei singoli quanto è precisa responsabilità di tutta una comunità. Allora anche l'immagine tradizionale del missionario, — un uomo eroico e pronto ad ogni avventura — cambierà, e cambierà nella misura in cui con meno « Salgari » e più vangelo, con meno retorica e più partecipazione umana, tutta la comunità sarà disponibile alla « avventura cristiana » (7). Mi pare che così si manifesti più chiaramente l'ampiezza degli orizzonti della carità, perché sarà carità che viene a sconvolgere non solo la vita altrui ma la nostra, e ad avviare quel processo di identificazione dei problemi altrui con i nostri problemi — non per le facili e inconcludenti sovrapposizioni, ma per oggettivo possesso di analisi e strumenti simili. Questa tendenza generale mi pare possa essere in tal modo riepilogata: la fecondità dell'attitudine missionaria non può lasciare indenni le comunità madri, e sarà tanto più reale quanto più nelle nostre comunità crescerà la tensione a vivere in termini escatologici, di continua purificazione (ed è continuità che dura, con i tempi della storia) dagli incapsulamenti sociologistici.

Non si può — a questo punto — negare che la radicalizzazione e contrapposizione tra evangelizzazione e sviluppo (8) sia un frutto tipico non solo della diversa coscienza e consapevolezza con cui si misurano oggi i problemi dello sviluppo, ma anche della disattenzione sostanziale con cui le comunità cristiane occidentali hanno seguito le missioni. Infatti la contrapposizione si pone egualmente e proprio nelle nostre chiese perché, per quanto tutti siano convinti che l'evangelizzazione non può passare attraverso lo sviluppo plenario dell'uomo — che anzi la tensione evangelizzatrice è sostanziale — in un certo senso (9) — allo sviluppo stesso — nella coscienza di fedeli d'occidente si è attuata una decomposizione della fede dalla vita, dalla tensione alla pienezza dell'uomo libero e che sta bene. Ciò — a mio avviso — significa la perdita del *centro* da parte della coscienza cristiana: così evangelizzazione e sviluppo è problema analogo a quello della dimensione verticale ed orizzontale della vita cristiana: se l'analogia tiene, pure la soluzione è analoga; ogni radicalizzazione con esclusione di uno dei due termini è scelta falsa, perché è riduzione della coscienza cristiana e delle comunità cristiane o ad una utopia debitamente disincantata, o ad uno dei tanti movimenti umanistici.

Queste brevi annotazioni non dovrebbero restare a mezz'aria: su di esse e sulle possibili conseguenze operative — in modo particolare tra gli studenti e tra gli studenti esteri e noi — dovrebbe nascere un dibattito teso alla verifica e alla riconquista dei motivi centrali di una crescita sia civile che religiosa. Lungo questa linea mi sembra si muova il discorso che con interventi a livelli diversi incentrati tutti sul terzo mondo si è iniziato su *Ricerca*.

**Giovanni Benzoni**

## Note

(1) Ad Gentes *n.* 6 *che così continua: « ne diffonde la fede salvatrice, ne allarga e perfeziona l'universale unità, si regge sulla sua apostolicità, realizza l'impegno collegiale della Gerarchia, testimonia infine, diffonde e promuove la sua santità. Quindi l'attività missionaria tra i pagani differisce sia dalla attività pastorale, che viene svolta in mezzo ai fedeli, sia dalle iniziative da prendere per la ricomposizione dell'unità dei cristiani. Tuttavia queste due forme di attività si ricongiungono saldamente con l'operosità missionaria della Chiesa* ».

(2) *Oltre a tutto l'*Ad Gentes *cfr. il testo di commento dedicato al Decreto di* J. Massau S.J., L'attività missionaria della Chiesa, *Torino* 1967.

(3) *Ed è quanto è toccato alle prime comunità giudeo cristiane quando si incontrarono con i* gentili — *cfr. il commento degli* atti degli apostoli *dei* PP. Martini e Venturini, *Venezia,* 1965.

(4) *E' chiaro tuttavia che anche la vocazione di operare direttamente « in terra di missione », cambierà caratteristiche, assumerà una diversa solidità nella misura in cui tutto il discorso missionario troverà modalità più puntuali di realizzazioni. Di qui ancora più legittime mi sembrano le perplessità su parecchi degli attuali modi di prestare servizio nelle missioni.*

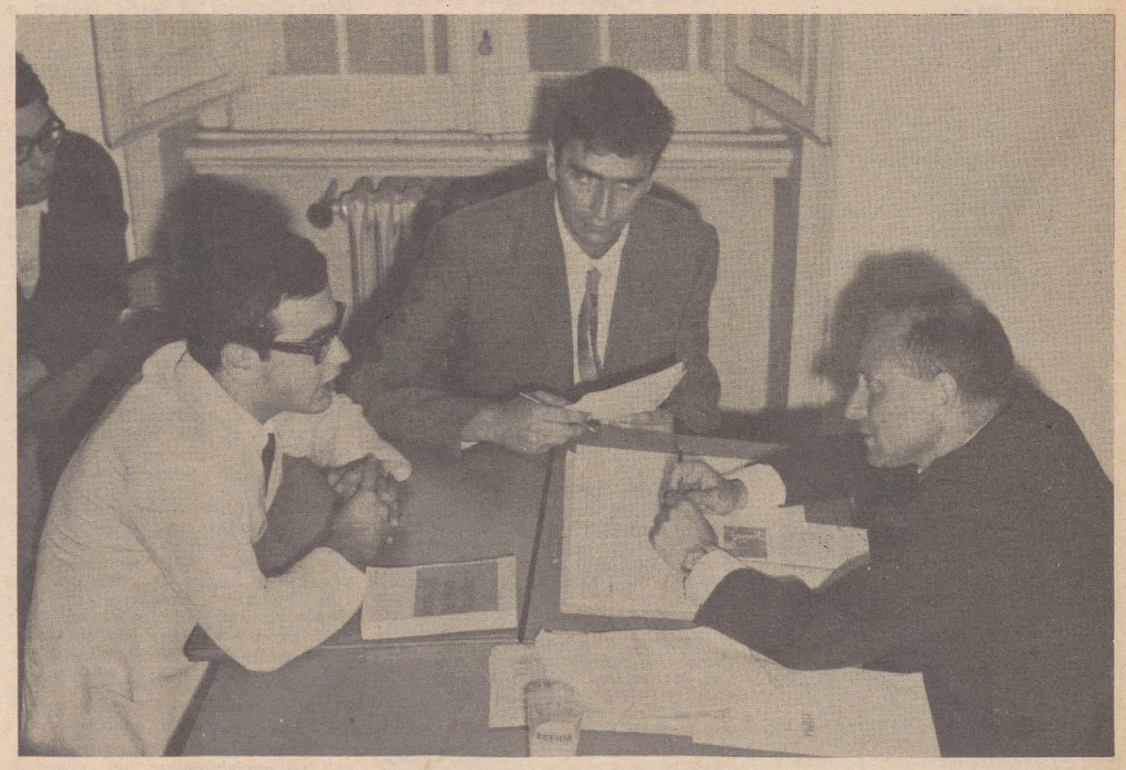
(5) *Basti un episodio: in una missione dell'Africa un fotografo fece cambiare i vestiti ai bambini e fece loro indossare degli abiti laceri per poter mandare delle immagini che potessero colpire la nostra (assai povera) fantasia di cristiani d'occidente.*

(6) *Su questi temi — anche se angoli di visuale diversi — si potrà ritornare parecchio su* « Ricerca », *proprio perché è della precisa individuazione puntuale dei problemi, così come lo sforzo degli uomini ce la indica che è possibile garantire meglio le possibilità dell'annuncio.*

(7) *Richiamo il titolo di un interessante saggio di* E. Monier (*Firenze, LEF*) *non solo per la coincidenza nei titolo ma anche per le indicazioni sull'ottimismo cristiano che forse non sarebbe male riscoprire.*

(8) *Cfr.* P. Gheddo, Predicare il vangelo o aiutare i poveri?, *in* « Mondo e missione », *gennaio* 1969.

(9) *La* Populorum Progressio *di* Paolo VI *mi sembra indichi e spieghi con estrema chiarezza la tesi dello sviluppo plenario.*



**Le riforme parziali hanno certo dei limiti intrinseci. Tuttavia è necessario valutarle soprattutto come una direzione verso cui ci si sta muovendo. I problemi del nozionismo e della fortuità degli esami non è certo stato superato, con l'abolizione delle sessioni autunnali. Però, almeno, se ne stanno distruggendo i corollari, come quello dell'acquisizione di una maturità nel volgere delle lune estive.**

## editoriale

(cont. da pag. 1)

nuova lena, procedendo ad arresti indiscriminati tra gli intellettuali, gli studenti, i sindacalisti, gli operai, tra gli oppositori, presunti o reali, del regime.

Gli spagnoli hanno reagito con vigore, come hanno potuto; migliaia di operai hanno scioperato (provocando serrate e licenziamenti da parte degli imprenditori e copiosi arresti da parte della polizia); dopo i sacerdoti baschi, già in carcere da un pezzo per aver appoggiato le aspirazioni autonomistiche del loro popolo, altri sacerdoti, e molti esponenti politici cattolici, sono stati tra le prime vittime della nuova repressione, per le posizioni assunte da qualche anno di appoggio agli operai e di contrasto col governo.

E' venuto a mancare al franchismo un sostegno tradizionale, quello dell'episcopato; mentre, infatti, la Conferenza episcopale spagnola ha sostanzialmente approvato l'operato del governo, un gruppo di vescovi ha dissociato la propria opinione dal comunicato della Conferenza episcopale, e prima ancora si è espresso in termini manifestamente critici il nuovo primate di Spagna, mons. Tarancón, uno dei pochi vescovi che ha ammesso e favorito nella sua diocesi l'esperimento dei preti operai, per avvicinare la Chiesa al mondo del lavoro, tradizionalmente antifranchista ed anticlericale, per la stretta connessione proclamata, e in gran parte reale, tra governo e gerarchia ecclesiastica, risalente al periodo della guerra civile.

Queste nuove posizioni di aperta sfida al regime rendono a quest'ultimo sempre più difficile sostenere le sue posizioni con l'attributo di difensore del cattolicesimo, nel momento in cui viola la libertà che i cattolici vogliono vedere realizzata, quando trascura ed opprire i lavoratori, quando significa il trionfo dell'ingiustizia.

Ancora una volta, come di fronte al colpo di stato in Grecia, i governi dei Paesi « liberi » al massimo si limitano a qualche simbolico « scapaccione », mantenendo comunque tutti i rapporti, diplomatici, economici, militari, con questi Stati, che restano sempre « alleati » o « amici ». **(s.p.)**

# Credibilità della scienza

*(continua da pagina 1)*

Prendere coscienza, anzitutto, di quanto il problema ci tocchi ciascuno, comunque. La nostra economia, la nostra democrazia, la nostra cultura, la nostra coscienza (13). Saper respingere ogni tangente « letteraria »; ogni organizzazione di consenso; ogni rimando « all'infinito » del progresso delle scienze (14); ogni tentazione di costituire una alternativa dinamica « di buone intenzioni ».

Ma il problema essenziale resta quello della decisione; della *partecipazione politica* a queste scelte. E' ben chiaro che perda credibilità una democrazia che non consente un'autentica corresponsabilità sui problemi evidentemente più importanti.

Io credo che la sorte delle « democrazie occidentali » (e quella dei « sistemi orientali ») sia ormai legata alla loro futura capacità di permettere alla comunità politica « reale » di *capire, controllare* e *decidere* in ordine alla politica della scienza.

E' lì che si giocano i capitali più grossi, i cervelli migliori, le previsioni decisive per il futuro. E' lì che si pensano e si realizzano i progetti più necessari e incisivi per la vita della società.

Ecco perché non bastano i raccontini sugli scienziati; o le foto a colori della luna.

Tutti i problemi della ricerca scientifica e delle applicazioni tecnologiche di una qualche importanza devono essere radicalmente pubblicizzati, programmati, controllati e decisi in modo democratico. Ai vari livelli: a seconda degli ambiti interessati, dei settori in argomento, del tipo di problemi culturali e politici sottesi.

E' evidente che la « società scientifica » porrà la grande prevalenza del *problema decisionale* su quello del lavoro umano e, addirittura, della proprietà (15). Si tratta solo di scegliere, oggi, che la decisione spetti, domani, alla ristretta classe degli scienziati e dei tecnologi *oppure* a tutta la società umana interessata. E non solo quella nazionale, ma evidentemente — per certi problemi — quella mondiale (16).

A questo punto il problema diventa quello di cominciare a porre le condizioni per cui il futuro possa essere aggredito con fiducia, perché sia possibile parlare di credibilità della scienza. Tenendo presente che non vi sono alternative convincenti.

Evidentemente il punto nodale diventa la *scuola.* E' necessario che la scuola si avvii a dare a tutti una mentalità scientifica di livello serio (17). Una informazione sufficientemente ampia e critica. Una capacità di integrare e rendere operativi, in questo contesto, i criteri « umanistici ». Quelli comuni di una società politica determinata e quelli personali che siano compatibili. Renderli capaci di operare scelte all'interno della dinamica delle scienze.

A parere dello scrivente il sistema scolastico saprà superare abbastanza presto (con il provvidenziale a i u t o della « contestazione »!) le più evidenti strettoie classiste e discriminatorie in cui certo si trova.

Ma rischia di rimanere una discriminazione più grave. Essa è creata, invece che soltanto riflessa: ed è la *competenza scientifica,* data da alcuni e negata agli altri. Competenza (criteri minimi, ma reali, di comprensione) senza la quale i cittadini di domani saranno servi della gleba o massa di manovra. Ma non mai costruttori corresponsabili delle vere scelte politiche.

E' necessario che la scuola media e superiore rinunci d'urgenza a molti orpelli e prenda responsabilmente la via della comprensione scientifica del mondo che cresce. Solo così è oggi possibile creare una ragionevole omogeneità fra i cittadini di domani.

E' necessario, in particolare, che l'Università si faccia strumento di *educazione permanente,* di partecipazione sempre aperta; e di *pubblicità* dei rapporti concretamente possibili fra le varie scelte politiche umanistiche e le leggi scientifiche.

Ciò esige autonomia e democraticità totali ed il superamento radicale della antinomia docente-discente. Si tratta di realizzare, invece, il rapporto fra « cittadino » (che ha bisogno di dati e competenze specifiche) ed « esperto » (che deve lavorare con lui per concretarne l'ideazione « politica » in modo coerente alle leggi della specifica scienza).

Va riproposto, in maniera almeno diversa dall'attuale, il discorso della *ricerca scientifica* come fatto pubblico e politico (18).

Non può restare riserva degli « esperti », che si valgano dei loro rapporti col potere politico di vertice, oppure delle spinte della pubblica opinione disinformata, per garantire ai loro progetti denaro e successo.

Non si può, infine, non toccare i *partiti.* In una società non più ottocentesca essi non possono più assolutamente realizzare una qualsiasi forma di partecipazione al livello soltanto di diatribe ideologiche astratte (e pur rispettabili). Debbono porsi sul campo — più complesso — dei rapporti, reali o possibili, fra concreta operabilità scientifica e criteri interpretativi, progettazioni politiche.

Bisognerebbe parlare, poi, delle città, delle aziende, dei centri di ricerca, dei settori « verticali ». Ma all'economia del discorso basta, per ora, quel che si è detto fin qui.

Ciò non significa per nulla « razionalizzazione socialdemocratica » (19). Significa soltanto *umanesimo possibile e progressivo* (20).

E' assolutamente inutile emarginarsi dall'unica dinamica reale ed efficiente. Ciò sarebbe troppo desiderato dagli attuali locatari del potere. E' necessario, invece, consentire su di un progetto razionale ed urgente di progresso e di libertà.

Quelli che oggi parlano, o contestano, non avranno neppure il tempo di assumersi le proprie responsabilità attraverso i « canali » consueti. Proprio per questo è necessario farsi udire adesso.

Perché *il tempo disponibile non supera i vent'anni.*

**A.B.**

*(1) « Forse con l'Apollo 8 l'uomo ha realizzato l'impresa più straordinaria del suo spirito prometeico ».* Il Corriere della Sera *del 28 dicembre 68, pag. 3, a firma di* ALFREDO TODISCO *(titolo: « Vittoria della ragione copernicana »).*

*Nella stessa pagina Virgilio Lilli: « Ad essa (la luna) potremmo dare il nome di Finisterre o meglio finis terrae ».*

*(2) Dicorato sull'*Avvenire *del 28. Anche un settimanale come* Il nostro tempo *si è soffermato sulla contrapposizione « risolutiva » fra « anno della contestazione » e questo finale esito illuminante. Per non citare Buzzati, sempre sul* Corriere *del 28, « La nuova speranza »: « Non è bellissimo augurio che l'anno 1968 prima di morire ci abbia dato questo messaggio, questa speranza a cui nessuno prima aveva pensato? ».*

*La* Tribune de Genève: *« Portata a compimento la più grande impresa tecnica del secolo » (titolo).*

*(3) « L'impresa meravigliosa dell'Apollo 8, fuori delle inutili ipocrisie, costituisce per il mondo comunista, per i regimi marxistici, non una battaglia, ma una grande e decisiva guerra perduta... Infatti la straordinaria vittoria della corsa alla Luna appare già (e apparirà sempre più) il prodotto stupendo di una civiltà, questa nostra: cristiana, libera e liberale... »* (Il Tempo, *28-12,* GIOVANNI ARTIERI).

*(4) Si pensi alle 350.000 e più persone impegnate nel progetto Apollo; si pensi all'incidenza delle spese spaziali — varianti da 4 a 7 miliardi di dollari, secondo gli anni — (superiori al bilancio complessivo di uno stato europeo) correlate con fatti significativi come la ulteriore diminuzione degli stanziamenti USA per aiuti ai paesi sottosviluppati. (E quelli URSS non sono mai stati generosi...).*

*(5) La gara spaziale, imponendo la riduzione dei tempi, ha comportato un grande aumento di spesa. E della « febbre spaziale » hanno subito le conseguenze anche settori di ricerca presumibilmente più essenziali.*

*(6) Val la pena di leggere il* « Rapporto segreto di Iron Mountain sulla possibilità e desiderabilità della pace » *tr. it. Bompiani. Un esame dell'O.C.S.E. sulla politica scientifica negli Stati Uniti conferma che la ricerca scientifica è in gran parte in mano dei militari. Essi amministrano in USA l'80% delle spese federali per la ricerca. La NASA ne è lo strumento più recente e duttile.*

*Si veda* S. AVVEDUTO: « La società scientifica » *Etas Kompass, introduzione.*

*(7) Esempi di inserzioni e offerte di lavoro dell'industria spaziale ai giovani americani: « Si cercano pionieri per l'ultima frontiera dell'uomo! », « Dove sono i confini del sapere umano?... Aiutaci a superarli! » (Da* JUNGK, Il futuro è già cominciato - *Einaudi).*

*Il tema dell'esploratore romantico rivisto e aggiornato, viene utilizzato tuttora per limitare al livello della « sensibilità » l'interesse per i voli spaziali.*

*(8) « Come Astolfo andò fin sulla a cercare la saggezza che Orlando aveva perduto, forse noi troveremo sulla luna la saggezza che non abbiamo mai avuto »* SANDRO SANDRELLI *su* « Il Gazzettino » *del 28-12-68.*

*(9) Nel citato articolo di Todisco è riportato il pensiero di Ugo Spirito: « La scienza unifica il mondo che le religioni, le filosofie, le dottrine politiche hanno sempre diviso. Noi vediamo che oltre le loro differenze Stati Uniti e URSS si incontrano nell'astronautica per l'esaltazione della stessa realtà.*

*La scienza, sintesi di tutto il sapere, impone una concezione di vita uguale per tutti ».*

*Molto più problematico* FILIASI CARCANO: *« La conquista della luna rappresenta una meta autentica, tale da poter appagare l'esigenza di assoluto che l'uomo ha in se stesso, o è solo un falso scopo che, una volta raggiunto ci lascia inquieti e insoddisfatti come prima? ».*

*(10) Si veda l'intelligente saggio di* ZACHAROV « Progresso, coesistenza e libertà intellettuale », *Etas Kompass, particolarmente cap. 2.*

*(11) « La specializzazione della scienza accompagna inevitabilmente il progresso; tuttavia essa è piena di pericoli ed è crudelmente dispersiva poiché la maggior parte del mondo non partecipa di tante scoperte belle e illuminanti. Perciò è giusto che lo scienziato non solo trovi nuove verità e le comunichi ai suoi colleghi, ma che insegni, che tenti di mettere a disposizione di tutti quelli che cercano di imparare il resoconto più onesto e comprensibile del nuovo sapere. Questa è una ragione — è la decisiva ragione organica — per la quale gli scienziati fanno parte dell'università ».* (OPPENHEIMER *in* « Questa è la mia filosofia », *Bompiani).*

*(12) Questo atteggiamento viene manifestandosi sempre più spesso nel mondo giovanile e segnatamente in quello cattolico. Volontariati entusiasmanti ed episodici od anche vere generosità. Che sembrano più preoccupati, però, di compiere una « buona azione » che di essere « corresponsabili del tutto » ed utili agli altri. Presumibilmente non è questione di nuove spiritualità ma dell'irrazionalismo dominante la cultura contemporanea. E poi, forse, si tratta di forme di evasione gradite e facilitate dalla « società opulenta ».*

*(13) L'utilizzo della scienza è oggi, irrinunciabilmente, un affare di coscienza, sia quella laica che quella religiosa.*

*E' spiacevole che ciò sia sottovalutato; e che gli atteggiamenti in proposito siano quasi sempre carenti della necessaria mediazione culturale.*

*Il troppo rapido « superamento » della tematica teilhardiana — particolarmente in Italia — è il peggiore indizio sulla intelligenza contemporanea. Coloro che ne hanno avuto paura hanno perduto il più intelligente e costruttivo interlocutore.*

*(14) I richiami all'« infinito progresso delle scienze » come valore fondamentale sono assai più gratuiti di una qualunque metafisica.*

*Come ogni tangente irrazionalistica sono alienanti e distruttivi del significato obbiettivo di quel che si fa giorno per giorno (e distruttivi della responsabilità delle scelte). Seppure insoddisfacenti sono indicativi* J. ROSTAND « Pensieri di un biologo » *e* A. CARREL « L'uomo questo sconosciuto »).

*(15) Già oggi l'« amministrazione » sta prendendo il posto della proprietà. D'altronde è chiara la correlazione fra automatizzazione, tempo libero, funzione decisionale dell'individuo e delle collettività.*

*(16) Si veda ancora* ZACHAROV *(cit.). E la « Populorum Progressio ». E' evidente che il problema del sottosviluppo è l'unico (per dimensioni e importanza) in grado di condizionare radicalmente la dinamica dello sviluppo scientifico delle società avanzate.*

*Le due tensioni non possono che essere integrate a livello di corresponsabilità vera e planetaria. Gli organismi sovranazionali (spesso ingenerosamente disprezzati) hanno un futuro essenziale anche in questa direzione.*

*(17) L'esperimento della scuola media unica è certo nella direzione giusta, anche se è molto timido. Per le scuole medie superiori non si tratta, ovviamente, di moltiplicare scuole tecniche, ma di considerare assolutamente integranti della educazione le discipline scientifiche (economia compresa) e la loro politicità. E' risibile che Galileo, al liceo classico, venga conosciuto durante le lezioni di italiano...*

*(18) Anche dal punto di vista "quantitativo": le spese di Ricerca Scientifica in Italia (dati 1967) sono state lo 0,6% del prodotto nazionale lordo (pochi anni fa erano lo 0,2%). Francia 1,6; Gr. Bretagna 2,3; USA 3,4; URSS 3,0.*

*Ci sono poi i problemi di ripartizione: nel settore della ricerca fisica: da noi il 10% è attribuito alla ricerca in struttura della materia contro il 60% alla ricerca nucleare fondamentale. Il rapporto, in USA, è 35%, contro 49%, in Francia 30%-30%, in URSS pare simile.*

*Sono scelte che non possono non essere pubblicizzate e discusse, anzitutto capite, attesa la loro importanza per il futuro.*

*E c'è poi il problema, sempre più urgente, del rapporto fra ricerca e industria.*

*(19) Absit iniuria verbis.*

*(20) « Sembra che la consapevolezza dell'esistenza e dell'importanza dei nostri strumenti intellettuali ci provenga dalle scienze piuttosto che dalle discipline umanistiche »* (BRIDGMAN « Scienza e cultura oggi » - *Boringhieri; anche* « Logica della fisica moderna », *idem).*

*« Il sogno umanistico del rinascimento è diventato lo stimolo a trovare, con quel processo di comprensione che è la scienza, i gradini da salire per sfruttare le possibilità insite nella natura e negli uomini. Noi lottiamo per abbattere il dualismo degli ultimi quattro secoli, e per comporre, con i frammenti in cui tanto a lungo è rimasta sferzata la conoscenza, una nuova visione unitaria di tutte le capacità potenziali dell'uomo »* (BRONOWSKI « Idee per un nuovo umanesimo - *Feltrinelli - si veda anche* SCHRODINGER « L'immagine del mondo » - *Boringhieri).*

RICERCA

Direttore: Giovanni Benzoni - Condirettore: Angelo Bertani - Resp. di red.: Marisa Nunzella, Gigi Accattoli - Dir. e Amm.: Via della Conciliazione, 4-d Roma (Tel. 655.621 - 561.948). c.c. post. n. 1/11870 intestato a: «Ricerca» - Fuci - Spediz. in abb. post. Gr. II - Tip. «Nova A.G.E.P.» 00186 Roma - Via Giustiniani 15 - Tel. 56.52.62 - Abbonam. semplice L. 2.000, estero 2.500, un numero L. 150, arretrato L. 200. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.