

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXV - N. 9-10 - 31 maggio 1969

L'Editoriale dà alcuni spunti per un ripensamento del Concordato; nel fondo, don Lorenzo Chiarinelli traccia una meditazione sull'ultima assemblea della C.E.I.

A p. 2 e p. 3, iniziamo ad offrire due primi contributi per la preparazione alle Settimane teologiche nazionali, sugli Atti degli Apostoli: scrivono P. Jean Gribomont o.s.b. e don Carlo Ghidella.

A p. 5, con un articolo di P. Battista Mondin sui teologi della "morte di Dio" continua la serie sul problema della secolarizzazione.

Offriamo a p. 6 una recensione sul libro di Murray « Il problema di Dio, ieri ed oggi » a cura di M. Cristina Bartolomei.

A p. 15, i ragazzi del Circolo FUCI di Pisa ci presentano i risultati di una indagine sui baracati nella loro città.

A p. 16, Orazio Petrosillo dà alcune note in margine ad un Convegno in Olanda sul « Ministero nell'incontro ».

Antonio Minutti a p. 17 traccia un quadro della drammatica situazione del Medio Oriente.

Alle incognite della situazione cecoslovacca, è dedicato l'articolo di don Mario Albertini a p. 19.

In DOCUMENTAZIONE, per i Problemi della Chiesa offriamo il testo del documento conclusivo della Assemblea della C.E.I. e un articolo di Chicchi Rossi sulla Chiesa Olandese.

Per i Problemi del tempo, il testo di una relazione di Julio Neffa sul progresso tecnologico in America Latina e un interessante saggio del sociologo R. Carli sul lavoro di gruppo.

La revisione del Concordato

Il clima sereno, nel quale si va sviluppando la revisione, avviata dal governo e dal parlamento italiani, del concordato del 1929, lascia bene sperare in una semplificazione e in un rinnovamento dei rapporti tra Stato e Chiesa, sia eliminando alcune incongruenze con la Costituzione italiana, sia allontanando ogni sospetto di compromissione tra Chiesa e potere politico, con la rinuncia, da entrambe le parti, ad alcuni privilegi che alimentano il dubbio.

I punti da discutere sono parecchi; alcune norme fortunatamente già non sono applicate e dovranno essere anche formalmente soppresse: è il caso dell'art. 5, ad esempio, che stabilisce l'incapacità per i sacerdoti « apostati o irretiti da censura » di essere assunti in uffici o impieghi in cui siano in contatto con il pubblico; altre norme richiedono uno sforzo di buona volontà da parte dello Stato perché rinunci ad alcune ingerenze, come ad esempio nella nomina dei titolari dei benefici; il principio della **religione di Stato**, residuo dello Statuto albertino e presente nell'art. 7 del Trattato — che pure andrebbe riveduto almeno nelle materie che avrebbero trovato sede propria nel Concordato — non sembra più sostenibile, anche perché determina direttamente o indirettamente (con la legislazione ancora in vigore che ispira) curiose situazioni: si pensi al caso recente da cui è sembrato che lo Stato, per mezzo dei suoi organi, abbia anche il dovere di garantire il... corretto svolgimento delle « funzioni religiose ».

Molti altri sono i temi da discutere (cfr. lo schema della commissione n. 14 del prossimo Congresso sul N. 6-7 1969 di RICERCA); ci sembrano di particolare importanza per la Chiesa italiana, sia per la loro attualità, sia, soprattutto, per le conseguenze che ne possono derivare, l'istituto del matrimonio « concordatario » e l'insegnamento della religione nelle scuole. Su questi dovrà misurarsi la buona volontà delle parti, anche perché è in questi maggiormente avvertibile una presenza « cristiana » istituzionale in strutture dello Stato.

Per il primo punto, l'alternativa, che si pone alla situazione attuale, è considerare il matrimonio cattolico alla stessa stregua dei matrimoni celebrati davanti ai ministri dei culti ammessi dallo Stato, con la conseguenza che si evita una doppia celebrazione ma la sorte civile del vincolo è regolata interamente dalla legge dello Stato e così pure le cause sulla sua validità e sul suo scioglimento. I « casi di coscienza » che si avevano nella legislazione preconcordataria erano determinati dalla situazione di conflitto tra Stato e Chiesa, e dalla contemporanea presenza, per i cittadini e fedeli allo stesso tempo, di due distinti e incompatibili precetti, uno di diritto civile, l'altro di diritto canonico: il cattolico non poteva, per disposizione canonica, celebrare il matrimonio civile, l'unico produttore effetti civili nello Stato. Oggi questa situazione potrebbe evitarsi senza difficoltà; anche il ricorso alla giurisdizione ecclesiastica dovrebbe essere sentito come dovere di coscienza dei cattolici che conseguentemente si sentiranno vincolati dalle sentenze dei tribunali ecclesiastici, piuttosto che, come oggi, l'unica possibile anche agli effetti civili per chi ha contratto il matrimonio religioso « concordatario »: mentre è comprensibile che uno Stato che si proclami apertamente confessionale garantisca con i propri organi l'esecu-

(continua a pagina 20)

La Chiesa è comunione, il Vescovo è padre

Tra i fatti più ricchi di significato per la Chiesa italiana del dopo-Concilio assumono, senza dubbio, rilevanza primaria le Assemblee annuali della Conferenza Episcopale Italiana, di cui la IV si è tenuta a Roma dal 14 al 19 aprile u.s.

Questa rilevanza va ricercata, innanzitutto, *nelle persone*: i 270 Vescovi, cioè, « che presiedendo in nome di Dio al gregge di cui sono maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, maestri di governo » (LG. 20/333) lavorano per edificare in Italia la comunità dei fedeli e le garantiscono il rapporto sacramentale di fedeltà al suo Signore.

Rilevanza anche *per i problemi* che l'Assemblea è chiamata ad affrontare. La Chiesa in Italia è in un momento di chiarificazione, di crescita e deve con coraggio trovare, nello approfondimento della coscienza di sé, i nuovi modi di porsi nel contesto di una società trasformata e in via di trasformazione. Certi equilibri, che pur sembravano garantire una vita tranquilla, sono oggi in crisi e provocano, con urgenza, una rinnovata saggezza pastorale della Chiesa italiana.

E rilevanza, ancora, *per la significatività* che ha ogni Conferenza episcopale come esperienza di quell'affetto collegiale che vincola la diversità delle Chiese nella intimità di una comunione (cfr. LG. 21/341). Per la C.E.I., poi, si pone più marcato il compito di stabilire, in maniera esemplare, i modi in cui tradurre gli

« speciali rapporti » tra Episcopato e Primato da un punto di vista teologico, canonico, pastorale, data la particolare posizione del Papa quale Primate d'Italia.

Ci pare che in questo senso il Papa medesimo abbia inteso parlare della C.E.I. « come nuova entità canonica, come corpo ecclesiale, come agape pastorale » (1). E in questo stesso panorama si colloca l'ampia relazione del Presidente Card. Urbani. Essa, ci pare, va letta tenendo ben chiare le finalità che questa IV Assemblea si proponeva: consuntivo del triennio precedente e valutazione della funzionalità dell'organismo; linee pastorali per i prossimi tre anni. Il Presidente della C.E.I. infatti, ha articolato il suo discorso su queste tre direzioni, affrontando la vastissima gamma dei problemi della Chiesa italiana che, dopo la discussione dei gruppi (Nord - Centro - Sud), sono riemersi nel comunicato conclusivo (2).

Senza voler entrare, al riguardo, nell'esame dei contenuti specifici, vorremmo qui offrire *alcune riflessioni* più come meditazione che come tentativo di valutazione.

La più matura coscienza ecclesiale e soprattutto la sua dimensione comunitaria e sacramentale, sottolineate dal Vaticano II, hanno portato a riscoprire la figura, la funzione e la stessa autorità del Vescovo nella Chiesa.

Anche chi « contesta », magari scavalcando certe strutture « intermedie », sente, vuo-

le, ama il Vescovo che, in questo clima, « ritorna padre, pastore, fratello, amico, ammonitore e consolatore in mezzo al Popolo di Dio » (3).

E' dato vedere così comunità locali, diocesi, che si ritrovano o si ricostruiscono attorno al proprio Vescovo, come comunità di fede, di speranza e di amore, mediante il servizio della Parola e dell'Eucarestia. Nello stesso tempo il senso della comunione interecclesiale ha fatto riscoprire, quasi con processo induttivo, un senso nuovo della cattolicità della Chiesa « che è pure il corpo delle Chiese » e che « in esse e da esse è costituita » (LG. 23/338-339).

La recente Assemblea della C.E.I. si colloca veramente in tale rinnovata visione?

1) Una ecclesiologia di comunione (4), così presente nei documenti conciliari, ci ha riproposto il mistero della Chiesa come « un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (LG. 4/288) e vuole abituarci a quella partecipazione intima che fa del bene di uno il bene di tutti e che pone i diversi doni dello Spirito a comune vantaggio (cfr. 1 Cor. 12,7).

Orbene, non ci è sembrato, in questa occasione, di notare una *adeguata sensibilizzazione spirituale* nella comunità ecclesiale italiana. Il « sentire cum Ecclesia », il « consentire col Vescovo » è parso debole.

I Vescovi si sono riuniti, hanno discusso, hanno parlato. **Lorenzo Chiarinelli** (continua a pagina 20)

Un dramma cui solo ora la massa degli italiani è stata informata; alla fame, alla guerra, alle atrocità si è aggiunta la pena per un gruppo di tecnici, l'ansia per quanto è loro accaduto. In tutto questo c'è però uno spiraglio che ci aiuta a cogliere un aspetto positivo dell'intera, penosa, vicenda della regione secessionista della Nigeria: solo i portatori di pace e di amore, solo i missionari, hanno potuto portare un po' di serenità. Solo l'amore riesce sempre a superare le frontiere, dimostrando in ciò la sua assoluta superiorità sugli altri strumenti che l'uomo, invece, di solito predilige.



L'autorità negli Atti degli Apostoli

Non so se don Camillo, invitandomi a scrivere sull'autorità negli Atti, l'abbia fatto con un po' di malizia, ma devo riconoscere che è un magnifico argomento.

San Luca compone un quadro volontariamente idealizzato, in cui la comunità primitiva è condotta dallo Spirito Santo e la carità, in cui i conflitti sono attenuati, almeno tra i discepoli, mentre le persecuzioni dall'esterno non fanno che rinforzare l'unità e l'entusiasmo. Ma i riformatori che talvolta hanno preteso, per copiare questo modello, di costituire delle chiese libere e spontanee, senza gerarchia né giuridismo, hanno molto semplicemente perduto di vista l'esistenza del gruppo dei Dodici, e in particolare di Pietro. Non c'era né pastorale né mitra, Pietro poteva interrogare la volontà di Dio con un sorteggio (1, 26) e riconoscerla nelle visioni (10, 17), rendere conto delle sue scelte davanti a una comunità esigente (11, 2) o riunire in concilio gli apostoli e gli anziani (15, 6): non era isolato dalla folla dei credenti che non aveva che un'anima, ed altri potevano prendere, nello Spirito, delle iniziative, Paolo in particolare, ma anche Stefano e Filippi, o gli anonimi Ciprioti o Cirenei (11, 20), che portarono la parola ai greci di Antiochia, gli sconosciuti che fecero ugualmente a Damasco, i profeti e dottori di Antiochia, Simeone il negro, Manaen il figlio della nutrice di Erode.... (13, 1).

Ma né questo senso comunitario, né questo libero pneumatismo portano all'anarchia, perché l'autorità del Signore, di Gesù, è assolutamente centrale, e si esercita senza difficoltà attraverso quelli che l'hanno seguito "dal battesimo di Giovanni, fino al giorno in cui fu elevato in alto" (1, 22), quelli che hanno ricevuto la forza dello Spirito e furono costituiti testimoni dell'Evangeliolo fino ai confini della Terra (1, 8).

Si capisce senza difficoltà che dei protestanti o degli storici non credenti, si chiedano come un'autorità analoga possa venir esercitata nella Chiesa d'oggi, e non comprendano l'idea della successione apostolica, ma sul piano dell'ese-

gesi e dell'osservazione dei fatti, si deve constatare l'esistenza di una struttura, di un nucleo fermo, nel gruppo che descrive Luca, benché dinamico, ardente, libero. "Essi erano assidui all'insegnamento degli apostoli, fedeli alla comunione fraterna" (2, 42); "con grande efficacia, gli apostoli rendevano testimonianza... ed era grande in tutti la grazia... Preso il prezzo delle cose vendute, lo deponevano ai piedi degli apostoli" (4, 33-35). Si istituirono dei diaconi perché gli apostoli potessero consacrarsi alla preghiera e al servizio della parola (6, 4).

Se si vuole andare più a fondo, non bisogna esitare ad entrare nel vivo della critica, e a chiedersi in quale misura Luca ci presenti la realtà storica. Nei suoi incontri, non riesce a dissimulare certi conflitti, che altri documenti rivelano più crudamente. Quando Paolo, al cap. 21, sale a Gerusalemme, non sono soltanto i Sacerdoti e i Farisei (molto divisi fra loro, d'altronde!) ad accoglierlo con ostilità; nella Chiesa stessa, tutta una schiera di zelanti partigiani della fede non gli vuole alcun bene (21, 21). Più stranamente ancora, dopo la predicazione di Stefano, portavoce del gruppo degli "ellenisti" (6, 1) pieno di sdegno per il culto e i sacrifici del tempio (7, 42 e 48), la persecuzione si scatena contro la Chiesa di Gerusalemme, ma non contro gli apostoli (8, 1): ciò evidenzia come il gruppo di Stefano seguisse una linea di condotta ben più radicale e "coraggiosa" dei Dodici.

Ora, le lettere di Paolo ai Galati o ai Corinti ci mostrano che dei cristiani giudaizzanti, che si richiamavano agli apostoli, si opponevano alla sua predicazione liberale. D'altra parte, alcuni documenti giudeo-cristiani, mal conservati e conosciuti solamente nei rimaneggiamenti tardivi, stabilivano che tutto un gruppo, appoggiato sull'autorità di Giacomo, vedeva nel fratello del Signore (che non apparteneva al gruppo dei Dodici) un super-apostolo, guardiano di una tradizione sensibilmente differente da quella che trionfò nella Chiesa uscita dai pagani convertiti, una tradizio-

ne nazarena, ebionita, che alla fine fu giudicata eretica e isolata dalla grande Chiesa. Alcuni storici protestanti, in cerca delle basi di una teologia dell'ecumenismo, giungono a pensare che non si ebbe mai unità nella Chiesa; che dalla prima generazione vi furono diversi gruppi vagamente uniti dai ricordi evangelici, ma senza autorità centrale, senza nemmeno una fede comune, se gli uni ritenevano Gesù un profeta simile a Mosè, e gli altri il Figlio di Dio... San Luca avrebbe mascherato tutto ciò, e cercato di mettere i Dodici e Pietro al centro della prima parte del suo libro, poi Paolo al centro dell'evoluzione missionaria susseguente.

Non sarebbe onesto rigettare senza esame tutta questa problematica. Conosciamo Luca dal suo Evangelio, possiamo confrontarlo con le sue fonti, e constatare che egli le interpreta in funzione di una situazione già molto lontana dall'ambiente palestinese che Marco riflette ancora con una grande fedeltà.

Luca fu in una certa misura astrazione dalla contingenza particolare in cui parla Gesù, si esprime in funzione di un mondo ellenistico; è più "umano"; si rende conto che il ritorno del Cristo non era per l'indomani della crocifissione...

Dom. J. Dupont, di cui si annuncia la presenza a Camaldoli, e che è uno dei migliori specialisti di questi problemi, ci aiuterà senza alcun dubbio a considerarli in un modo scientifico. Ma senza entrare in particolari, si può dire subito che lo studio del Vangelo non suggerisce affatto che Luca abbia avuto la minima coscienza di travestire la verità. Egli la presenta come la vede. Nel caso degli Atti, questo suppone che non ha visto la Chiesa primitiva in modo anarchico, divisa in gruppi opposti; l'autorità apostolica vi ha avuto una funzione.

Infatti, tanto le epistole di Paolo, quanto i documenti giudeo-cristiani riconoscono, ciascuno per suo verso, la funzione di Pietro e dei Dodici; Paolo non trascura nemmeno l'autorità di Giacomo, attento a non far dipendere la propria autorità apostolica da una delegazione della parte di Gerusalemme.

A quale scopo sollevare delle difficoltà critiche sul carattere storico degli Atti e il rapporto di Luca con le sue fonti eventuali, se è per concludere subito, da teologi conservatori, che l'autorità degli apostoli resta sostanzialmente attestata?

Non si tratta solamente di una riverenza fatta, per prin-

cipio, ai problemi tecnici dell'esegesi.

Il concetto che il credente si fa dell'autorità nella Chiesa è molto più concreto se, pur accettando l'interpretazione ispirata presentata da Luca, ci rendiamo conto esattamente delle reali difficoltà incontrate dai primi cristiani. L'agiografia ha sempre il merito di mettere in rilievo la visione di fede, che dovrebbe illuminare la nostra vita, di esprimere questo intervento di Dio con immagini troppo materiali, angeli, miracoli, rivelazioni sensibili, che non ritroviamo che raramente, bisogna ben riconoscerlo, nella nostra esperienza quotidiana. Vi è una demitologizzazione, un modo di comprendere l'esperienza di Pietro e di Paolo in un quadro terra-terra analogo a quello che noi conosciamo, che aiuta a cogliere il senso reale della parola di Dio. Rendersi conto che l'autorità apostolica si esercitava sotto le critiche di tutta una corrente giudeo-cristiana, diretta dal prestigio dei fratelli di Gesù; che essa avanzava brancolando, trascinata da Stefano e i suoi ellenisti, contestatori compromettenti, che essa cedeva talvolta al timore, condannava quello che aveva prima approvato, aveva bisogno della parola profetica di un convertito recente, Paolo, per riprendere la sua linea missionaria, la sua apertura al mondo: tutto ciò ci aiuta a discernere la vera forma della confidenza in questa autorità, e il gioco dello Spirito che si serve dei diversi membri del corpo per far trionfare la vita.

Un'estate passata, a Camaldoli, le brillanti lezioni di P. Martini hanno sottolineato con quale dinamismo gli apostoli avevano letto e reinterpretato l'Antico Testamento. Quest'anno, dopo il suo insegnamento, quello di dom Dupont promette di guidarci ancora più avanti, con un metodo scientifico e credente allo stesso tempo, nell'intelligenza delle vie di Dio nella testimonianza della buona novella evangelica, e della libertà dello spirito, al mondo in attesa di redenzione.

Jean Gribomont



O PICCOLO PLACIDO POSSIEDI UN CUORE?

— Sì, Signore, lo sento che batte forte, sempre docile, sempre alla sua aurora, sempre aperto alla linfa divina. —
— Vieni, dunque, carissimo figlio, ti condurrò nel "sancta sanctorum" dei miei segreti, dove non possono entrare gli "sclerotici", tagliati fuori dalla sorgente della Vita...

Riproduciamo una delicata immagine tratta da un volumetto di disegni comparso una decina d'anni fa, « La vita del piccolo San Placido » di Suor Genoveffa Gallois, o.s.b., nelle Edizioni "Christus" Tortona: è un « documento della traducibilità in linguaggio moderno delle pagine più suggestive e più dinamiche della teologia della Grazia ».

Gli Atti degli Apostoli: perchè e per chi un libro come questo?

Prima di iniziare lo studio di un libro così impegnativo come quello degli Atti degli Apostoli, prima di intraprendere una riflessione, personale e di gruppo, su quello che è stato chiamato «il vangelo dello Spirito Santo» è bene, indispensabile anzi, rispondere ad alcuni interrogativi che si impongono alla nostra attenzione: **perché** Luca ha sentito il bisogno di por mano a questa seconda parte della sua opera (= Vangelo + Atti)? Perché un altro vangelo, se tale è il libro degli Atti, dopo i primi quattro? **E per chi** un libro come questo, così semplice e così profondo ad un tempo; così lineare nella sua trama narrativa e così pregnante nei suoi insegnamenti teologici; così essenziale, talvolta addirittura sommario, nelle informazioni che ci offre circa la attività kerygmatica-taumaturgica degli apostoli Pietro e Giacomo e così preciso e dettagliato circa l'apostolato missionario di Paolo; così geografico nel descriverci la vita dei primi cristiani e così preciso nella messa a punto di certe discussioni teologiche o di certe polemiche?

1. Il libro degli Atti nel contesto biblico

Il libro degli Atti è, si può dire, al centro della Bibbia, al centro stesso della storia della salvezza.

Da un lato, infatti, esso ci ripresenta in sintesi, attraverso i grandi discorsi di Stefano (cap. 7), di Pietro (capp. 2-3) e di Paolo (13), i **punti nevralgici della storia sacra**, i momenti salienti di quel lungo, paziente e fedele dialogo che Jahvè ha intavolato col suo popolo. Da Abramo a Mosè, da Mosè a Davide, da Davide a Gesù, attraverso la testimonianza di questi discorsi riassuntivi di un kerygma apostolico più abbondante e più dettagliato, noi possiamo rileggere le tappe principali di un unico piano di salvezza e riconoscervi una irreversibile iniziativa di autorivelazione e di autocomunicazione che parte da Dio, una invincibile fedeltà di Dio alle sue promesse, un geloso attaccamento di Dio al suo popolo, un incontenibile bisogno d'amore di un Dio che cerca degli amici fedeli per essere il loro Dio (il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe: cf. Es. 3, 6 etc.), che si compromette con un popolo per essere il suo Dio (il Dio di Israele: cf. 1 Re 18, 36 etc.).

Riletto in questa luce pentecostale e con questa chiave interpretativa l'Antico Testamento diventa, a sua volta,

fonte di luce nel senso che da esso o, più precisamente, dalle profezie messianiche si sprigiona una forza centrifuga decisamente orientata verso la pienezza dei tempi, una significazione messianica puntata verso il Salvatore, una portata salvifica aperta al futuro.

Se da un lato gli Atti degli Apostoli ci fanno vedere quale sia la grande linea direttrice di tutto l'Antico Testamento, dall'altro ci fanno rivivere il **momento storico-salvifico nel quale si è formata la Chiesa**: una comunità di fratelli, partecipi della salvezza in forza di un'unica fede, riuniti in una famiglia in forza di una unica carità; proiettati verso un bene futuro in forza di una unica speranza. Una comunità di credenti il cui vincolo di unione è la fede, la fede nell'unico Signore; una comunità culturale il cui punto d'incontro è Cristo, il risorto, contemplato nel contesto dell'assemblea liturgica, ascoltato dalla viva voce degli apostoli, mangiato nel banchetto eucaristico, sempre desiderato nell'attesa della parusia; una comunità caritativa, che trova nell'esercizio della carità fraterna lo sfogo di un'intima esigenza e di una comune esuberanza, la partecipazione cioè allo stesso pane (Atti 2, 42 cf. Lc. 24, 35), alle stesse pene (Atti 5, 41), agli stessi beni materiali (2, 44; 4, 39), alla stessa gioia (2, 46).

2. Il libro degli Atti nel contesto dell'opera lucana

Se Luca non avesse scritto il libro degli Atti la sua opera sarebbe rimasta una "incompiuta". L'economia interna dell'opera lucana (Vangelo + Atti) esige, infatti, il libro degli Atti non solo a motivo del contenuto, nel senso cioè che vi è una narrazione da completare, ma anche e soprattutto per la dinamica interna all'opera stessa, nel senso che c'è una storia da portare avanti.

L'unità dell'intera opera lucana risulta in particolare da una duplice constatazione: — Innanzitutto è riconoscibile in essa uno **schema geografico**, (cui ovviamente soggiace un disegno teologico) che fa partire la narrazione della vita di Gesù dalla Galilea (Lc. 4) e la conclude in Giudea, esattamente in Gerusalemme (Lc. 24), mentre il racconto della vita della Chiesa nascente prende le mosse da qui, da Gerusalemme (Atti 1-2) per terminare (in realtà però non si tratta di una conclusione) nella prospettiva del mondo intero (Atti 28). Il piano teologico soggiacente è facilmen-

te evidenziabile: la missione salvifica di Gesù di Nazareth trova il suo acme in Gerusalemme, la città di Dio, e da qui, da Pentecoste in poi, si diffonde nel mondo intero.

— C'è inoltre uno **schema tematico** per il quale Luca pone un esplicito rapporto tra il prologo del suo vangelo (Lc. 3, 3-6) e l'epilogo degli Atti (28, 23-28) da un canto, e dall'altro tra l'epilogo del vangelo (24, 44-49) ed il prologo degli Atti (1, 4-8). Quanto al primo rapporto è la profezia di Isaia 40, 5 («E ogni uomo vedrà la salvezza di Dio») che gioca un ruolo teologico di primaria importanza: il fatto cioè che questa profezia venga citata da Luca all'inizio e alla fine della sua opera, manifesta il suo vivo interesse per la destinazione universale dell'Evangelo, per la vocazione indiscriminata di tutti gli uomini alla salvezza e per l'indiscrezionalità ammissione dei pagani a far parte della Chiesa. Quanto al secondo rapporto è la profezia di Isaia 49, 6 («Io ti ho posto come luce per le genti perché tu rechi la salvezza fino agli estremi della terra») che giustifica, ancora una volta, le prospettive universali della promessa di Gesù, secondo la quale «la penitenza e la remissione dei peccati deve essere predicata a tutte le genti» (Lc. 24, 47) e la testimonianza apostolica deve arrivare «fino alla estremità della terra» (Atti 1, 8).

Esiste, dunque, in seno agli scritti lucani un intreccio letterario e tematico assai sintomatico al di là del quale è facilmente riconoscibile un elemento unitario e unificatore di tutta l'opera. Questo minimo comune denominatore non è altro che la **tesi** alla quale lo scrittore-teologo Luca tiene sempre fissa la sua attenzione e dalla quale si lascia sem-

pre guidare: l'universale vocazione ed ammissione dei pagani alla salvezza, mediante la fede e il battesimo, nella Chiesa.

3. Il libro degli Atti nell'attuale contesto ecclesiale

Al di là di ogni preoccupazione storica e di ogni intenzione teologica, il libro degli Atti intende offrirci una testimonianza circa la vita della Chiesa primitiva. Ora, ogni testimonianza, appunto perché tale, si pone in essenziale riferimento alla storia e di questa storia vuole offrire ai posteri una certa interpretazione. Sono due, pertanto, le direzioni temporali sulle quali il libro degli Atti esige di essere innestato: una **retrospettiva** e l'altra **prospettiva**. Da un lato, infatti, il libro degli Atti ci riporta, attraverso l'opera letteraria e la testimonianza religiosa di Luca alla vita della primitiva comunità cristiana e, più remotamente, alla predicazione evangelica di Gesù. Per questo non possiamo pretendere di captare e recepire il messaggio salvifico degli Atti degli Apostoli se non come continuazione e come eco del messaggio evangelico. Da Gesù alla Chiesa, dal Cristo storico al Cristo mistico: ecco il primo anello di una lunga e solida catena che lega la Chiesa di sempre al Cristo.

D'altro canto, l'incompletezza della narrazione lucana (il piano programmatico di Atti 1, 8 non trova se non una parziale realizzazione nel libro stesso), ci fa intuire che il racconto degli "atti" degli apostoli continua e prosegue nella vita, nelle opere e nella esperienza della Chiesa di tutti i tempi. Dalla Chiesa nascente, perciò, la prospettiva si sposta alla Chiesa presente senza soluzione di continuità; questo, anzi, corrisponde ad una superiore volontà che Lu-

ca, attraverso la sua mediazione letteraria, ha saputo egregiamente interpretare e presentare.

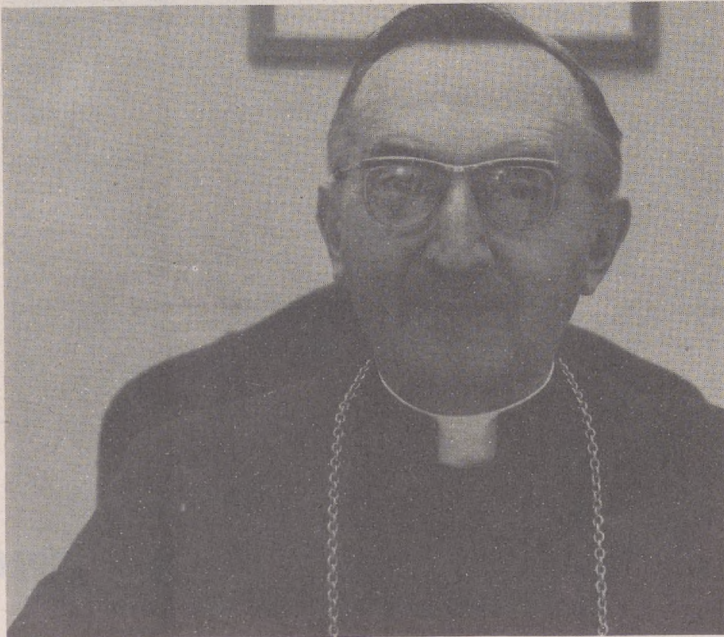
E' ovvio che sotto questi troppo brevi accenni ci stiano **profondità dottrinali** di primo piano: è infatti nel suo essenziale e impretebilito rapporto con Cristo-Salvatore che la Chiesa trova, oggi come sempre, la fonte e la giustificazione della sua presenza salvifica al mondo e nel mondo; e, d'altro canto, è nella scrupolosa e rinnovata fedeltà alla missione da Cristo stesso affidata agli Apostoli (= Chiesa nascente) che la Chiesa di oggi deve continuare il suo servizio al mondo, nel quale e per il quale è stata istituita.

Conclusione

Perché, dunque, è stato scritto un libro come questo? Da quanto è stato detto la risposta si impone da sé: non per motivi esclusivamente apologetici, come da parte di alcuni è stato detto. Non per dirimere una polemica pseudo-teologica com'è quella che è stata impalcata da certa critica intorno ai due poli: petrismo e paolinismo. Non per tramandare alla storia un elogio incondizionato dei due più grandi apostoli: Pietro e Paolo. Ma per affermare una tesi teologica e per garantire alla S. Scrittura una verità salvifica di primo ordine: la universalità della salvezza in Cristo.

E per chi? Non certo esclusivamente per Teofilo (cf. Lc. 1, 1 ed Atti 1, 1), né solo per i cristiani della prima ora, ma per tutti i cristiani, perciò anche per noi. In particolare il libro degli Atti, proprio per il suo carattere «kerygmatico» e per il momento storico che illustra, sollecita nel cristiano maturo una riflessione a raggio ecclesiale e gli facilita una sempre più consapevole ed amorosa comprensione della vita della Chiesa. E' così viva e palpitante l'immagine della Chiesa che ne deriva, è così eloquente e commovente la storia che viene narrata da far nascere anche in noi, cristiani ed apostoli del secolo XX, la convinzione di possedere in questo libro il paradigma di ogni apostolato ecclesiale. Veramente, il libro degli Atti non contiene solo la relazione delle prime Pentecosti cristiane (cf. 2, 1 ss.; 4, 1; 10, 44ss; 19, 6), ma registra pure quella continua Pentecoste che giustifica la inesauribile fecondità della Chiesa contemporanea.

Carlo Ghidelli



La nomina del card. Villot è già stata commentata ampiamente dalla stampa. Ma non possiamo non aggiungere la nostra nota di gioia e di speranza. La lunga esperienza pastorale (e non diplomatica!) del nuovo Segretario di Stato giustifica molte speranze: un rinnovato atteggiamento della Santa Sede nei confronti degli Stati, una prevalenza della gerarchia pastorale su quella diplomatica nella Chiesa, una conferma dei recenti atteggiamenti molto aperti e rispettosi del Vaticano verso lo Stato italiano. La nomina del card. Villot è inoltre, un fatto significativo del pontificato di Paolo VI, e ci aiuta a comprenderne le tensioni e le scelte più vive e profonde.

Lettere in redazione

Caro Direttore, giorni fa mi è capitato di vedere, presso un giovane universitario, l'ultimo numero di RICERCA. Lo ho sfogliato e sono rimasto molto contento di notare che il giornale ha mantenuto fede ai suoi principi di essere una ricerca continua nel campo universitario e, perché no?, nella vita stessa dei giovani di buona volontà, e soprattutto si è mantenuto un giornale giovane e destinato ai giovani.

Questa constatazione mi ha fatto risalire alquanto indietro nel tempo (son più di cinque anni che ho lasciato la FUCI), per fare qualche considerazione retrospettiva.

Mi chiedo: «Che cos'è la FUCI?». Questa è stata pure la prima domanda che ho posto entrando in un circolo fucino, ma non mi è stata data risposta. Forse la risposta la trovo ora, ora che mi trovo fuori: fuori della FUCI e dell'Università, intendo a svolgere la mia professione di insegnante. La Fuci mi sembra il completamento dell'Università: difatti mentre questa ci dà gli strumenti tecnici della professione, la prima aiuta il giovane nella sua formazione umana e spirituale.

Formazione credo sia il termine esatto per definire la FUCI; essa imprime nell'animo del giovane, che la vive in tutte le sue varie manifestazioni: ricreative, comunitarie, culturali e religiose, qualcosa che va oltre l'ambiente universitario e che egli porterà per tutta la vita.

Questo si comprende solo quando si lascia la FUCI e si è soli nella vita, nell'esercizio della propria professione tra persone che non pensano allo stesso modo e che forse cercano di trascinarci verso altri ideali, verso altri interessi, ed è proprio allora che il ricordo della FUCI, la formazione ricevuta ci richiamano alla nostra responsabilità di uomini e di cristiani per ricordarci che non siamo del mondo ma che dobbiamo stare in mezzo al mondo per render testimonianza a Gesù.

Questa testimonianza fu lo scopo della vita e dell'attività intensa di studioso di Contardo Ferrini, prima come studente e poi come professore universitario, con le parole del quale concludo: «Ho bisogno che tante cose non rimangano nella sterile contemplazione, ma trascendano nella realtà effettiva della vita. Ho bisogno che alla solennità ineffabile del mistero cristiano, che per buona sorte si radica sempre più nell'animo, risponda meglio il raccoglimento dello spirito e lo slancio del cuore (da «Scritti religiosi»).

Ti ringrazio per l'attenzione e formulo a Te, come a tutta la FUCI gli auguri migliori per continuare bene l'opera intrapresa.

prof. Antonio Marrapodi

Certo qualcosa è cambiato, in fuci. L'impegno si è fatto, forse, più faticoso; ma ci pare che sia altrettanto generoso. E ci fa un grande piacere la solidarietà, testimoniata e vis-

suta di quelli che ci hanno preceduto, anche se in tempi un po' diversi. Essi ci assicurano che verrà il momento in cui raccoglieremo, con frutto per noi e per gli altri, quello che oggi seminiamo con fatica.

Egregio Signor Direttore, leggo da poco tempo il vostro giornale RICERCA e ne sono rimasto favorevolmente impressionato anche se con qualche riserva. «Ricerca» tratta problemi reali, aperti, che interessano tutti i giovani ma secondo me manca di qualcosa che, oltre che interessare solo sul piano teorico, interessa, anzi spinge i giovani ad agire direttamente sul piano pratico; manca cioè una pagina che faccia il punto sulla situazione e sulle attività che hanno i circoli FUCI in Italia. Questo è molto importante perché fa conoscere a tutti gli universitari la situazione negli altri circoli e inoltre spinge uno stesso circolo a fare ciò che non ha fatto o ciò che ha fatto un altro. Ho voluto darvi solo un'idea; se voi dirigenti del giornale l'avete già fatto o pensato, scusatemi!

Demuro Gian Pietro
Circolo FUCI di Iglesias

Il problema è reale. Un tempo, infatti, Ricerca era più attenta alle notizie fucine e alle esperienze dei circoli. Oggi a queste esigenze risponde FUCINFORMAZIONE (ciclostilato quindicinale; chi vi è interessato può richiederlo); mentre Ricerca si sforza di servire ai gruppi dal punto di vista dei contenuti e raccoglie anche molti abbonati al di là dei fucini e dei gruppi fuci. Tuttavia potrebbe essere utile che Ricerca s'interessasse di più alla vita dei gruppi: qualcosa si sta facendo; qualcosa di più si potrà fare. Ma sarebbe importante e decisivo sentire quel che ne pensano i lettori: anche questa volta, per tutti, un invito alla collaborazione.

Cari amici, sono un fucino del circolo di Barletta, e avendo letto l'articolo di Ivo Murgia nell'ultimo numero di «Ricerca», ho pensato di scrivere due righe (sic!) sul problema dell'Europa Unita.

Da un'inchiesta condotta per conto del settimanale francese «L'Express», i cui risultati sono apparsi in uno dei numeri scorsi di «Panorama», si sa che il 2% dei giovani francesi intervistati ri-

tiene il problema dell'unificazione europea il più importante fra i numerosi che si pongono alle cure degli uomini di Stato.

La percentuale non è entusiasmante, ma se si pensa che quello dell'erigenda federazione europea è stato, a torto o a ragione, proposto ad altri relativi alla scuola, all'eguaglianza tra le razze ecc., la cui risoluzione costituisce il presupposto per la costruzione di una società più giusta, più umana, allora anche se non elettrizzante la percentuale anzidetta risulta interessante. Pur tuttavia non ci si può ritenere soddisfatti.

I motivi che hanno determinato questa «impasse» culturale-politica sono diversi, e di questi alcuni troppo noti, altri un po' oscuri e comunque non alla ribalta dell'opinione pubblica.

Nel periodo del «maggio francese» s'è probabilmente persa una occasione d'oro per rinsaldare i vincoli che legano i paesi europei.

Nel periodo successivo a quello, in Francia s'è varata la nuova riforma universitaria, analogamente a quello che sta succedendo qui da noi in Italia. Quello poteva essere il momento propizio per tentare almeno a livello di studio una riforma universitaria unica per tutti gli atenei d'Europa. Ci voleva una buona dose di coraggio, è vero, ma ora bisognerà attendere almeno altri dieci anni per avere i risultati dei primi cicli relativi a queste innovazioni tanto importanti.

Quello dell'università, comune a tutti i paesi e non solo europei, poteva essere l'«ubi consistam» per dare slancio a questa idea, logorata dalle lunghe ed estenuanti trattative, dalle diatribe diplomatiche che hanno finito per logorare anche gli stessi protagonisti.

E', infatti, quella europea una crisi di uomini, perditisi nei meandri della ricostruzione post-bellica, diversa da Stato a Stato, e che invece andava compiuta insieme. Gli uomini degli attuali governi sono i giovani della Resistenza, ma d'allora sono passati non invano e non senza lasciar traccia ben 25 anni, nei quali quel poco di «nero su bianco» è sempre stato messo per dichiarazioni d'augurio, auspici di felici intese fino ad oggi scarse.

Noi giovani abbiamo sentito parlar poco d'Europa e oggi, tranne per qualche partito, il problema ad essa relativo è affrontato epidermicamente e tiepidamente. Il tema formale che si fa svolgere annualmente nelle scuole medie rappresenta poco, troppo poco perché ci si possa attendere una passione plebiscitaria che faccia scendere in piazza i giovani europei per svegliare dal sonno i grandi vecchioni della politica internazionale.

C'è inoltre un errore, comune a tutti, nella visione storica del nostro momento. Esso errore si identifica nell'esigenza di distruggere tutto per ricominciare daccapo. Per me, invece, la distru-

zione è avvenuta venticinque anni fa, instaurando la libertà e la democrazia, facendo affermare queste idee fondamentali in misura maggiore di quanto era avvenuto nei secoli precedenti. La crisi non è insita solo nelle strutture, ma nelle successive fenomenizzazioni di queste idee strutturali, determinando quella crisi nei valori etici universali.

Prendiamo i partiti che in questo periodo prestano il fianco a numerose critiche (su questo argomento sarebbe bene interpellare il preside della facoltà di Scienze pol. della «Cattolica», il quale sta svolgendo uno studio particolareggiato sull'avvenire istituzionale del partito).

L'istruzione obbligatoria, l'enorme diffusione dei c.d. «mass media» ha determinato nel popolo una maggiore e migliore, nei termini definitivi, coscienza di classe. A questa maturazione non è seguito alcuno sviluppo all'interno dei partiti. Fenomeni lampanti sono le anacronistiche impostazioni delle campagne elettorali, gli stucchevoli e vuoti battibecchi che siamo costretti ad ascoltare e vedere in «Tribuna politica». Non c'è volta che non si senta parlare di Sifar, America e Russia, come se l'elettore italiano identificasse ancora la D.C. con l'America e il P.C.I. con la Russia.

Ora il problema che scaturisce da queste osservazioni, è questo: crisi di coscienze, o crisi istituzionale dei partiti, organi di rappresentanza popolare a livello parlamentare? Direi che le cause della crisi — scusatemi per la continua ripetizione di questo termine — sono di entrambi gli ordini. D'altra parte la crisi di coscienza è dovuta anche e soprattutto ad un cattivo uso delle forme democratiche.

Questo importante errore di valutazione porta a conclusioni di questo tipo: niente Europa Unita, e un vagheggiare come Paradiso

irrimediabilmente perduto il mondo primitivo. Ma non penso che i miei colleghi optino con tanta facilità e felicità per la società pastorale, rifiutando integralmente quella industriale.

La polemica in merito sarebbe troppo lunga e rischierebbe di divenire semplice diatriba accademica, senza nessi con la realtà. In pratica desidero dire che anch'io di fronte agli innumerevoli delitti perpetrati in nome di fantomatiche idee di progresso, libertà, eguaglianza, anch'io, dicevo, sarei tentato ad un ritorno all'antico. Ma è il «modus agendi» che mi divide dai miei coetanei dell'altra sponda, a me uniti nella lotta per il miglioramento della nostra società.

Vi ringrazio per avermi dato retta fino agli ultimi rigi di questo mio sfogo sulla situazione europea in generale.

ciao

Raffaele Del Vecchio

Un lettore, inoltre, ci spedisce con una certa regolarità ritagli di «Ricerca» chiosati in modo vivace («Brutti schi-fosi comunisti. Abbiate il coraggio di uscire dall'Azione Cattolica che fino a poco tempo fa era una cosa pulita», per dare un'idea solo delle cose ripetibili).

Se avesse anche il coraggio di firmarsi il dialogo potrebbe essere un po' più serio, anche se... acrobatico. E' ben possibile che noi si dica frequentemente sciocchezze, ma abbiamo quel minimo di onestà di esserne responsabili personalmente.

Un'idea splendida

Abbiamo anche ricevuto più di un mese fa una lettera di due ex fucini, che desiderano restare anonimi, i quali hanno avuto un'idea splendida:

«Sono un ex fucino ed un vostro abbonato. Io insegno in un istituto tecnico commerciale e mia moglie (ex fucina anche lei) insegna in liceo scientifico.

Abbiamo letto il vostro avviso ai lettori e pensiamo di offrire alcuni abbonamenti a RICERCA ai nostri allievi delle ultime classi (rispettivamente quinta istituto tecnico e terza liceo).

Riteniamo che questa iniziativa potrebbe senz'altro essere seguita da tutti quegli ex fucini che insegnano in classi prossime all'Università...

Nella speranza che RICERCA continui sempre ad essere di sprone a noi e agli altri per vivere seriamente e intelligentemente la nostra vita cristiana e ringraziandovi per l'alimento spirituale che ci date, vi abbracciamo augurandovi di tutto cuore una Santa Pasqua».

Li ringraziamo molto. Ci pare un esempio che molti potrebbero seguire.

Lettere in redazione

L'America ha una tradizione teologica povera. In generale, fino alla seconda guerra mondiale ha seguito pedissequamente i movimenti teologici europei. All'inizio, nei secoli XVII e XVIII, seguì l'ortodossia (vale a dire Lutero, Calvino e Melanctone), nel secolo XIX il liberalismo e nel XX, dopo la prima guerra mondiale, la Neo-ortodossia Barthiana.

Ma, come in questo secolo ha acquistato posizioni d'altissimo prestigio in campo politico ed economico, così recentemente ha cominciato a far sentire la sua presenza anche in campo teologico. Ciò è avvenuto soprattutto per opera d'una balda schiera di giovani che, nel 1965, hanno dato vita a quel movimento teologico che va sotto i nomi di «teologia della morte di Dio», «teologia radicale», «ateismo cristiano».

L'origine di questo movimento è stata così descritta da J. L. Ice e J. J. Carey, due studiosi americani, che hanno curato un volume di dibattiti intorno alla morte di Dio (*The Death of God Debate*, Philadelphia 1967): «Il movimento prese il via da un felice incidente editoriale. Un giornalista della rivista *The New Yorker*, mentre stava preparando una serie di articoli sul vescovo inglese John A. T. Robinson e sul suo sensazionale libro *Honest to God*, per caso si imbatté nei teologi radicali americani e decise di preparare un articolo su di loro. Vi stava lavorando sopra da quasi un anno quando, poco prima della pubblicazione dell'articolo, il giornalista che prepara i servizi religiosi per *The New York Times*, avendo letto per conto proprio un articolo di William Hamilton apparso in *Christian Scholar* (aprile 1965), scrisse una colonna intitolata «I nuovi teologi concepiscono il Cristianesimo senza Dio». Questo accadde il 17 ottobre 1965. Da quel momento si susseguirono con fulminea rapidità articoli sui maggiori settimanali americani, *The New Yorker*, *Time*, *Life*, *Look*.

Queste furono le prime scintille che fecero esplodere la teologia radicale negli Stati Uniti. Una volta esplosa, l'affare fu spinto in avanti dalla pubblicità fino a fargli toccare al punto del successo giornalistico. Si tennero incontri, si indissero conferenze, si programmarono comparse alla radio e alla TV, si declamarono sermoni e si commissionarono libri. Proiettati improvvisamente dentro i bagliori dell'opinione pubblica, i teologi, attoniti, si trovarono inaspettatamente in mezzo ad un cosiddetto movimento che non avevano mai progettato e si sentirono considerati come portavoce d'una teologia che non avevano ancora formulata.

Ma quali sono state le cause del sorgere di questo impetuoso movimento?

Nel mio volume *I teologi della morte di Dio* (Torino, Boringhieri 1968) ho segnalato come cause principali le seguenti: il positivismo logico, la teologia dialettica, la neortodossia barthiana, e la demitizzazione bultmanniana, e ho mostrato che esso ha avuto dei precursori nel cristianesimo senza religione di Bonhoeffer e nell'antisoprannaturalismo di Tillich e di Robinson. Perciò non è vero che la sua nascita sia stata così inattesa come

affermano gli autori di *The Death of God Debate*. Ricordo anzi che ancora prima del sessanta, quando frequentavo l'Università di Harvard, c'era già chi aveva profetizzato che un'applicazione coerente dei principi neopositivistici della analisi linguistica sarebbe sfociata necessariamente nella totale negazione di Dio. I fatti non tardarono a dargli ragione.

La tesi centrale e più esplosiva dell'ateismo cristiano è che Dio è morto, ha cessato d'esistere, e che il cristianesimo, per sopravvivere, deve imparare a fare a meno di Lui e accontentarsi di Gesù Cristo solamente.

I principali esponenti del movimento sono: Harvey Cox, William Hamilton, Paul van Buren, Thomas Altizer, Gabriel Vahanian. In

fede, tale atteggiamento differisce dal vecchio *credo quia absurdum est*. E ancora: «definire il cristiano come un uomo abbandonato da Dio e far del mondo il teatro dell'assenza di Dio o un dominio da cui Dio s'è ritirato, non conduce tanto ad un cristianesimo senza religione quanto alla mistica di una fede che si incentra sulla dialettica d'un Dio che è con noi nella misura in cui noi siamo senza di Lui».

Un giorno ad un giornalista che gli chiedeva se era un «teologo della morte di Dio» Vahanian rispose: «Per Giove, proprio no! E' già così difficile essere semplicemente dei teologi. Quando qualcuno mi dice di essere un teologo di questa o quella specie comincio a preoccuparmi. Gli epiteti servono

sua la tesi di K. Barth, non ha nulla di drammatico o riprovevole, perché la fede è essenzialmente estranea alla cultura, anzi le è naturalmente opposta.

La tesi del Vahanian è stata ripresa ed approfondita da un altro giovane teologo barthiano americano, Harvey Cox, dell'Università di Harvard, nel suo celebre *The Secular City* (la città secolare), un libro di cui nei primi tre anni di pubblicazione (1965-1968) sono state vendute trecentomila copie.

Come Vahanian, Cox crede in Dio e perciò non è un teologo della morte di Dio. Anzi la sua fede è talmente viva e profonda che si sente spinto a cercare forme ed espressioni nuove, così da renderla intelligibile e valida anche per l'uomo moderno, per l'uomo della «città secolare», per l'uomo industrializzato, urbanizzato, secolarizzato. Contro coloro che vedono nella secolarizzazione, nella mobilità, nell'urbanizzazione, nell'industrializzazione, nella socializzazione dei pericoli per la fede, egli sostiene che nessuno dei suddetti fenomeni è, di per sé, contrario alla fede, come del resto risulta anche dalla Sacra Scrittura.

Ma che significa «secolarizzazione»? Significa dice Cox, «la liberazione dell'uomo anzitutto dal controllo religioso e poi da quello metafisico sulla sua mente e sul suo linguaggio. E' il discioglimento del mondo della comprensione religiosa di se stesso, la disgregazione di tutti i miti soprannaturali e dei sacri simboli. Essa rappresenta ciò che qualcuno ha chiamato "defatalizzazione della storia", ossia la scoperta da parte dell'uomo che egli è restato col mondo nelle sue mani, e non può dare la colpa alla fortuna o al fato per ciò che gli accade. La secolarizzazione è l'uomo che distoglie la sua attenzione dall'altro mondo per concentrarla su questo mondo e su questo tempo (saeculum = l'età presente)».

Secondo Cox la secolarizzazione non ha per effetto la morte di Dio ma la purificazione della nostra fede. Perciò il teologo non deve combatterla bensì favorirla. Egli deve imparare a parlare di Dio in maniera secolare e trovare un'interpretazione non religiosa dei concetti biblici. «Non servirà a nulla, dichiara l'autore di *La città secolare*, continuare a stare attaccati alle nostre versioni religiose e metafisiche del cristianesimo con la speranza che in futuro la religione e la metafisica risuscitino. Esse stanno scomparendo per sempre e

ciò significa che ora ci possiamo immergere nel nuovo mondo della città secolare».

I veri assertori della teologia della morte di Dio sono Van Buren, Hamilton e Altizer, il primo per ragioni linguistiche, gli altri due per ragioni dialettiche.

Paul van Buren, in *The secular Meaning of the Gospel* (Il significato secolare del Vangelo, New York 1963), fu il primo a sostenere in sede teologica la dottrina della «morte di Dio». Partendo dai canoni del positivismo logico, secondo cui possono avere significato conoscitivo solo proposizioni di carattere sperimentale, ossia verificabili con i sensi, egli conclude che le parole «Dio», «soprannaturale», «Incarnazione», «Resurrezione», e, conseguentemente, tutte le proposizioni in cui esse figurano, sono prive di significato: «noi non sappiamo "cosa" è Dio, e non riusciamo a capire in che modo è adoperata la parola "Dio"». Pertanto, per conservare significato al Cristianesimo, occorre purgarlo da tutto ciò che si riferisce a Dio e all'altro mondo. Il Cristianesimo non riguarda Dio ma Gesù Cristo, e, ovviamente, non Gesù in quanto Dio ma in quanto uomo, in quanto incarna una forma di vita di sacrificio, d'amore del prossimo, di libertà dall'odio e dalle passioni. In un saggio recente van Buren ha dato questa bella sintesi del suo pensiero: «Io cerco di provare che il Cristianesimo è fondamentalmente riguardo all'uomo (non riguardo a Dio), che il suo linguaggio riguardo a Dio è un modo vecchio di dire ciò che il cristianesimo vuol dire dell'uomo, della vita umana, della storia umana... E, se comprendo bene la natura e lo sviluppo del cristianesimo, mi pare giusto sostenere che esso riguarda soprattutto una certa forma di vita: modelli d'esistenza umana, norme d'atteggiamenti e disposizioni umane e condotta morale».

Svincolata da Dio ed incentrata esclusivamente su Cristo (e precisamente sugli avvenimenti pasquali, i quali sono stati carichi di senso per i discepoli) la fede, per van Buren, diviene un nuovo sguardo (*blick*) sulla vita, una prospettiva nuova, che mette l'uomo in condizioni di affrontare con coraggio e decisione i suoi compiti profani, secolari.

William Hamilton e Thomas Altizer in un volume in collaborazione intitolato *Radical Theology and the Death of God* (teologia radicale e la morte di Dio, New York 1966) hanno presentato un'altra versione della teologia della morte di Dio. Essi non la fondano più su ragioni linguistiche ma dialettiche: sulla necessità della scomparsa di Dio affinché l'uomo possa acquistare piena maturità, possa assumersi tutte le sue responsabilità, possa diventare effettivamente re dello universo. Per rendere possibile tutto questo, per lasciare spazio all'uomo, per concedergli la massima autonomia, secondo Hamilton e Altizer, Dio avrebbe deciso di annientarsi, e si sarebbe di fatto annientato attraverso la passione e morte di Gesù sulla croce. Per cui,

Battista Mondin

(continua a pag. 16)

I teologi della morte di Dio

effetti però Cox e Vahanian non accettano la tesi centrale dell'ateismo cristiano; per cui, pur avendo contribuito in maniera sensibile allo sviluppo del movimento, non si possono classificare fra i teologi della morte di Dio.

Gabriel Vahanian fu il primo a parlare della morte di Dio, nel 1961, nel libro *La morte di Dio*; però non lo ha fatto da teologo ma solo da storico. Infatti nel suo saggio egli non dice che il dogma della esistenza di Dio è falso, e che ora bisogna credere solo in Gesù Cristo; ma analizza il fenomeno della perdita della fede in Dio da parte dell'uomo moderno e i vani tentativi che sono stati operati per salvaguardarla. La sua indagine non è di tipo teologico-sistemico ma sociologico-storico. Contro chi tenta di trasformare il fenomeno culturale della morte di Dio in un principio dogmatico egli afferma: «La "morte di Dio" fa senso e costituisce un evento liberatore solo se viene considerato come fenomeno culturale. Ma asserisce che un fatto storico (personalmente preferisco chiamarlo un fenomeno culturale) in quanto tale, in se stesso e per se stesso, fa appello in modo totale ed esclusivo alla mia intera esistenza equivale a trasformarlo in un nuovo assoluto, un idolo salutato alla porta principale con tutti gli onori mentre Dio viene fatto uscire dalla porta di servizio in gran fretta. Non vedo come, trasformando un evento culturale in un articolo di

solo a nascondere la povertà della teologia».

Contro il dogma fondamentale dell'ateismo cristiano, secondo cui per salvare il cristianesimo occorre rinunciare a Dio, Vahanian sostiene che non ci può essere autentica fede cristiana se non in chi crede nel Dio della Sacra Scrittura.

La sua tesi, pertanto, non è che Dio è morto, ma che è morta la cultura cristiana: da secoli la cultura s'è allontanata dal Cristianesimo e sono riusciti vani tutti i tentativi di riavvicinarla ad esso. Per cui oggi ci troviamo, secondo Vahanian, in un'era *post-cristiana*. Questo fatto, però, ci assicura l'autore di *La morte di Dio* facendo



La condanna di Fabrizio Fabbrini a due mesi di reclusione, con l'imputazione di turbamento di una funzione religiosa per aver cioè interloquuto, seppure in modo piuttosto "vivace" durante l'omelia di padre Troili contro l'accusa di deicidio degli ebrei, fa pensare sempre più urgente una revisione dei rapporti giuridici tra gli ambiti religioso e civile. Soprattutto fa riflettere sul lungo cammino che ci attende per raggiungere la capacità e la possibilità effettiva di una libera manifestazione delle proprie opinioni religiose, in atteggiamento di dialogo rispettoso e cosciente delle proprie responsabilità, senza ricorrere a protezioni di carattere civile, o ecclesiastico.

Il problema di Dio, ieri e oggi

Oggi v'è un diffuso disinteresse per le problematiche apparentemente astratte, una diffidenza e un sospetto di vano intellettualismo, particolarmente per quel che concerne la tematica teologica.

Il credente oggi, in particolare non si pone tanto il problema di Dio o problemi intorno a Dio, quanto problemi intorno a se stesso, il problema delle sue responsabilità di fronte a Dio ed alla storia; colui che non crede non accede più a dispute intorno alla esistenza o meno di Dio: da entrambe le parti vi è un giudizio-pregiudizio più o meno implicito e diffuso che si tratti di « esercizi mentali da medioevali », non si sa se l'accento più dispregiativo vada a giudizi o a medioevali.

Che significato e che utilità può dunque avere porsi oggi il problema di Dio? In quali termini, poi, tale problema va posto?

Il saggio di Murray risponde innanzitutto a questo genere di difficoltà, riconducendo il lettore a « rendersi conto » della validità e della vitalità della questione: né altro che problematica è la sua conclusione, nel senso che senza risolvere il problema vuole indurre a prendere atto e coscienza della importanza non destituita, non solo, ma della attualità, della « fattualità », meglio, del problema di Dio nella problematica dell'uomo contemporaneo, credente e non. Si tratta di una tematica di cui bisogna ricomprendere la validità storico-comunitaria e non soltanto intellettualistico-individualista - astratta: nell'opera di Murray, che vuole presentare un approfondimento teologico del problema di Dio quale esso apparve nelle successive fasi storiche-attegnandosi ad un metodo rigorosamente storico-descrittivo, viene evidenziato bene — di fatto e non solo o tanto teorizzato in linea di principio — questo particolare « taglio » della rilevanza della posizione del problema di Dio.

« Potrei trasporre i dati di questo problema in una terminologia che sia al tempo stesso attuale e di reminiscenza biblica. La presenza di Dio è costitutiva o distruttiva dell'esistenza storica dell'uomo? Perché un uomo possa esistere, esistere come uomo nella libertà e nell'azione umana, che cosa occorre che egli riconosca e confessi la presenza di Dio, come dicono l'A.T. e il N.T., o che ignori e rifiuti la presenza di Dio, come dicono la rivoluzione e il "Teatro"? Perché il popolo possa esistere, organizzato per agire nella storia come una forza intesa, a realizzare un destino storico, che cosa occorre — che esso disconosca Dio o che riconosca di essere suo popolo? Che cos'è che aliena l'uomo da se stesso — il confessare la presenza di Dio nella storia e nella coscienza umana o il sopprimerlo dalla storia e il reprimerlo dalla coscienza? Come accade che un uomo o un popolo viene a desistere (nel senso etimologico: discendere) dal rango di uomo civile, a cadere nell'assurdo e nella non esistenza in quanto conosce Dio o in quanto lo ignora? » (pag. 116).

« Se Dio è una realtà la sua realtà è unica; essa perciò presenterà all'uomo un problema unico. Il problema di Dio non presenta che la più vaga analogia con il tipico problema scientifico... Il problema scientifico non porta a nessuna conclusione personale. Al contrario il problema di Dio è il principale fra tutti i vitali interrogativi umani che, come dice Pascal, "ci prendono per la gola". Tutto l'uomo è profondamente impegnato sia nella posizione che nella soluzione di tale problema. L'uomo stesso in realtà è un vero e proprio dato del problema, e la sua soluzione ha conseguenze personali che toccano ogni aspetto della sua condotta, del suo carattere e della sua coscienza. Inoltre il problema di Dio è unico nel senso che nessun uomo può dire di esso: "questo problema non mi riguarda". La sfida di Dostoevskij: "se Dio non esiste tutto è permesso", deve essere completata dalla precisazione: "tranne una cosa". Se Dio non esiste, infatti, a nessuno è permesso dire o anche solo pensare che esiste, perché questo costituirebbe un inganno mostruoso di se stesso e degli altri... D'altra parte se Dio esiste, anche in questo caso non è permessa una cosa. Non è permesso ad alcuno di ignorarlo, perché anche questa ignoranza comporterebbe la distruzione dell'uomo. In entrambi i casi, dunque, nessuno può dire che il problema di Dio non è il suo problema » (Introduzione, pagine 9-10).

L'economia del libro si svolge in tre tappe fondamentali: dalla posizione biblica del problema agli svolgimenti patristici e scolastici ai voti attuali che esso assume.

Dalla disamina dei porsì del problema di Dio nella Bibbia risulta innanzitutto che è Dio stesso che pone all'uomo il problema e ponendolo ne presenta anche i termini e la misura contraddittoria di soluzione e di insolubilità. La

che è qui con noi ora?); b) noetico-onomastico (come conoscere questo Dio presente, che nome dare a questo Dio sconosciuto come presente e come Dio?): in ogni caso problemi vitali e fattuali.

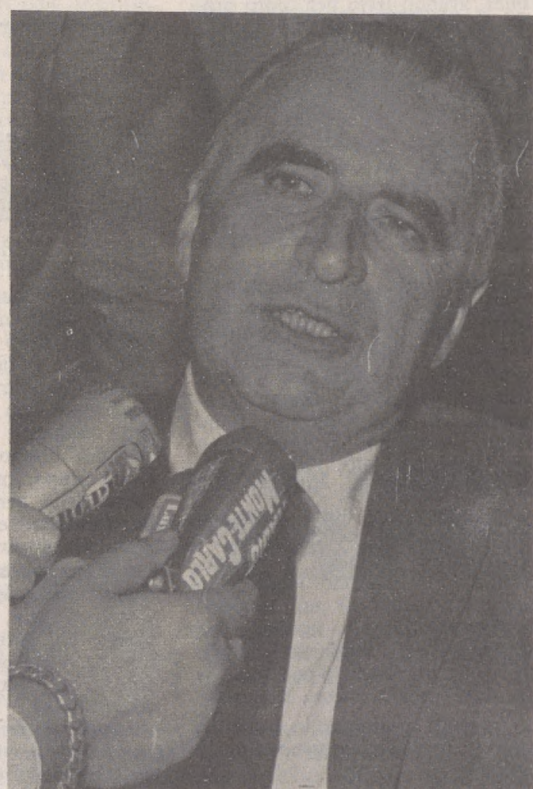
L'esposizione del Murray nel passaggio dalla problematica biblica alle categorie parzialmente nuove e proprie della tematica patristica, sottolinea la permanente validità vitale del problema, per concludere poi — attraverso l'esame della trattazione scolastica e precisamente tomista del problema stesso — col rilevare la connessione stretta permanente al di là delle differenti impostazioni ideologico-culturali - linguistiche, tra la posizione medioevale del problema

che ogni conoscenza umana di Dio sfocia nella ignoranza » (pag. 71). « S. Tommaso d'Aquino ha dimostrato quello che era già implicito nei Padri, e cioè che la confessione della nostra ignoranza di Dio non deve essere fatta passivamente all'inizio della nostra indagine » (pag. 72).

Alla fine Murray affronta il problema dell'ateismo moderno — che è nella linea dell'accostamento tomistico o comunque razionale-deduttivo al problema — e di quello post moderno o contemporaneo, di cui mette in evidenza due grossi filoni, quello marxista o dell'uomo della Rivoluzione e quello dell'uomo del Teatro, termine quest'ultimo che indica « il mondo delle im-

la sottolineatura della connessione tra la posizione-soluzione del problema di Dio e la fiducia che l'uomo ha nella sua ragione e nella vita, sottolineatura che l'autore aveva già evidenziato in relazione alla posizione scolastica, pur mostrandosi forse in questo tema egli, eccessivamente ancorato un modulo rigorosamente tomistico-metafisico di fiducia nella ragione e/o correttezza nell'uso della stessa (cfr. pag. 74).

La nota forse più importante è il legame profondo messo in luce tra la problematica odierna e la prospettiva biblica, che al tempo stesso significa mostrare la non astrattezza delle dispute circa la esistenza e la dimostrabilità della



La Francia degli anni '70 si delinea in questi giorni; il suo futuro politico si dovrà differenziare necessariamente dalla Repubblica di Charles de Gaulle: non importa tanto chi vincerà le elezioni, Poher o Pompidou, tanto per limitarci ai candidati maggiori. C'è solo da augurarsi che in ogni modo la Francia sappia fornire all'Europa quel contributo che da lei, invano, si è atteso fino ad ora: De Gaulle ha ridato fiducia ai francesi; speriamo che ora i francesi sappiano avere fiducia nell'Europa.

prospettiva biblica viene esaminata a partire da una interessante esegesi di Es. 3, 1-15, il noto passo in cui Dio dice a Mosè il suo Nome, cioè secondo la mentalità ebraica « dice se stesso » si dice, e si comunica nella tensione di conoscenza e di inconoscibilità. La struttura biblica del problema di Dio che continua in una progressione diversa ma non eterogenea dal Vecchio al Nuovo Testamento (Es. 3, 15): « Io sarò là, come colui che sono io sarò là ». « Io sarò con voi tutti i giorni sino alla fine dei secoli », si configura in due coppie di problemi: a) esistenziale-funzionale (se Dio è qui ora col suo popolo — che cos'è, che cosa farà per noi questo Dio

e la sua origine biblica. In particolare si mostra come la posizione più apparentemente risolutiva-razionalista non sia che una posizione più « esatta » e configurantesi secondo un particolare modulo logico-filosofico della non solubilità umana del problema che già nella Bibbia si viveva come mistero.

« Il paradosso biblico che Dio è sconosciuto e conosciuto al tempo stesso, si trasformò in un paradosso teologico, secondo il quale la conoscenza di Dio è ignoranza » (pag. 66) « S. Tommaso poi utilizzando tutte le risorse razionali di una sottile ontologia e di una elaborata teoria della conoscenza, giunse a sanzionare la con-

maginazione pubblica, delle impressioni comuni, dei sentimenti generalmente condivisi riguardo alle varie cose » (pag. 99). Anche e particolarmente quest'ultima parte è ricca di spunti interessanti anche se soffre più acutamente della parte riguardante la trattazione della tematica scolastica di eccessive semplificazioni o schematismi apparentemente semplicistici che l'autore stesso ammette e giustifica in nome dell'economia quantitativa limitata del testo. E' importante notare in particolare la connessione di causa-effetto tra un certo modo di affrontare (o meno) il problema di Dio e cause pregiudiziali di ordine socio-politico. Di particolare ricchezza di spunti poi

medesima poiché al problema della esistenza è sempre collegato quello della funzione o del rapporto vitale.

Questo tipo di discorso può condurre i credenti a rendersi conto dell'urgenza della istanza neotestamentaria di saper dar ragione della loro fede, ma prima ancora a porsi dinanzi al problema decisivo della loro esistenza sentendosi solidali con tutti coloro che cercano, non sentendosi dei possessori di soluzioni, ma percependo ancor più la purezza della fede come non conoscenza, come dono, di rivelazione e di grazia di accoglienza, facendoli rendere conto di non essere arrivati e al sicuro ma di essere precisamente coloro che hanno accettato di camminare nella tenebra, fidando in una persona, come coloro a cui tutti i giorni si ripropone il problema del rapporto con l'assoluto e che tutti i giorni nella fedeltà rispondono, e aumentano la loro conoscenza vitale di un Dio che è innanzitutto amore e Padre.

Maria Cristina Bartolomei

Comunicato finale dell'Assemblea della C.E.I.

A conclusione dei lavori dell'Assemblea Generale dei Vescovi Italiani svoltasi dal 14 al 19 aprile, un Comunicato è stato diffuso che ricapitola e puntualizza i temi e gli indirizzi più importanti emersi ed approvati dall'alto Consesso. Ecco il testo:

I Vescovi d'Italia, riuniti per l'annuale Assemblea Generale nei giorni 14-19 aprile, hanno esaminato sulla base della Relazione del Cardinale Presidente, i principali problemi che toccano la loro responsabilità di pastori nell'attuale fase di sviluppo della vita della Chiesa in Italia.

Lieti e onorati che la loro riunione si concluda attorno al Papa, Vescovo di Roma e Primate d'Italia, i Vescovi approfittano di questa occasione per riaffermare: la loro intima comunione con il Vicario di Cristo, soprattutto nella preghiera e nel ministero pastorale; la loro convinta adesione al suo magistero; la consapevole partecipazione alle sue preoccupazioni per l'ordinato aggrاندimento e sviluppo della vita della Chiesa lo accompagnano nelle sue costanti sollecitudini per i grandi problemi del nostro tempo.

1. Primo argomento d'esame è stata l'attività della stessa Conferenza Episcopale Italiana nel primo triennio trascorso dalla sua costituzione.

Sulla base dei dati raccolti nella Relazione del Presidente e della Segreteria Generale — ai quali l'Assemblea ha tributato il proprio ringraziamento —, si è constatato che il lavoro svolto in questo primo periodo è stato notevole, specialmente nella promozione della cultura teologica, nello studio della collaborazione del laicato, e nei settori dei Seminari, della liturgia, della catechesi, dell'assistenza religiosa agli italiani all'estero, dell'aiuto pastorale all'America Latina.

Sono state pure rilevate le difficoltà incontrate nell'attività collegiale, per la novità dell'organismo e la limitata esperienza di lavoro comune. È stato dato incarico, quindi, ad un particolare comitato di Vescovi di preparare le proposte di revisione dello Statuto che, tenendo conto dell'esperienza passata, possa delineare l'attività futura della Conferenza, dopo il periodo sperimentale in corso, fissata dalla Santa Sede.

Frattanto con una nuova struttura data alle Commissioni, alle quali compete lo studio e la programmazione della attività pastorale nei vari settori, e con la elezione dei rispettivi membri, sono state poste le basi per un fruttuoso e coordinato approfondimento del lavoro comune.

Pur avvertendo la esigenza di una sempre maggiore assunzione di responsabilità da parte della Conferenza Episcopale Italiana, i Vescovi ritengono che la particolare situazione della Chiesa in Italia, che ha nel Vescovo di Roma il proprio Primate, richieda speciali rapporti tra l'Episcopato Italiano e la Santa Sede.

2. Affrontando l'esame della situazione religiosa, morale e sociale del paese, i Vescovi riaffermano la funzione essenziale dei valori cristiani per il bene della

comunità nazionale. Sentono perciò il dovere di esprimere il proprio pensiero circa alcuni problemi e fatti di grande rilievo.

a) Per la conservazione dell'immenso bene della pace religiosa è ora necessario che una revisione di alcune clausole del Concordato tra la Santa Sede e lo Stato Italiano avvenga per accordo tra le parti contraenti. Ciò, oltre ad essere conforme ai principi di diritto ed alla Costituzione della Repubblica, aiuterà lo sviluppo di una convivenza civile e democratica, fondata sul rispetto degli ordinamenti legittimi. L'Assemblea manifesta la piena disponibilità alla Santa Sede per lo studio dei molteplici problemi che si presentano, con la preminente sollecitudine che non siano messi in crisi la pace religiosa del paese e i benefici da essa arrecati.

b) I Vescovi esprimono ancora una volta vivissima preoccupazione per le condizioni della pubblica moralità e le sue conseguenze. Molte manifestazioni di stampa e di spettacoli sono espressioni non di libertà ma di licenza, le quali influiscono negativamente in più grave misura sulle giovani generazioni, degradando il paese, ne offuscano la stima, e sono non ultima causa di deprecabili esplosioni di violenza.

Rinnovano quindi a tutte le autorità e persone responsabili — particolarmente ai genitori, agli educatori e a quanti esercitano maggiormente influsso sulla opinione pubblica — un pressante appello a porre rimedio a tale situazione, anzitutto con la educazione ad un retto senso morale, con la vigile e pronta applicazione della legge, ed ove occorra anche con provvidenze legislative: la salute morale del Popolo e specificamente della gioventù non è meno importante della salute fisica.

Rilevano le gravi responsabilità connesse con i mezzi di comunicazione sociale, particolarmente con quelli che per la loro diffusione esercitano maggiore influsso, e richiamano tutti alla impegnativa consapevolezza che il loro primario compito è formativo, e non soltanto documentario o informativo.

c) Con non minore insistenza richiamano l'attenzione pubblica sul grave pericolo che si profila con la proposta di introdurre il divorzio nella legislazione del nostro paese.

Invitano tutti a considerare tale problema in tutta la sua ampiezza e con la massima responsabilità, individuando i pericoli generali circa la stabilità della famiglia, la responsabilità nel formarla, il grave disagio risultante per persone ingiustamente vittime, le condizioni dei figli privati del calore di una comunità familiare che trovi la sua forza nella certezza della stabilità coniugale.

Meditando attentamente i valori perenni della nostra tradizione e prospettandosi i pericoli che la mutazione proposta comporterebbe, tutti potranno trovare valide ragioni per prepararsi a un eventuale pubblico pronunciamento popolare.

d) L'innegabile progresso economico degli ultimi anni, in-

dice e frutto della capacità di lavoro degli italiani, non è ancora sufficiente né equamente distribuito tra le diverse regioni e tra le categorie sociali.

I Vescovi ritengono loro dovere richiamare le classi dirigenti, politiche ed economiche, ad una chiara coscienza delle loro responsabilità in questo campo, particolarmente per quanto riguarda l'obbligo primario di assicurare a tutti i cittadini una possibilità di lavoro equamente remunerato, in modo speciale nel mezzogiorno d'Italia, dove nonostante lodevoli realizzazioni permangono ancora situazioni di grave disagio economico e sociale.

Insistono inoltre nel dovere di procurare condizioni e ambienti di lavoro tali per cui sia pienamente riconosciuta la dignità del lavoratore e assicurata la incolumità della persona sotto ogni aspetto.

I Vescovi domandano a tutte le categorie, imprenditori, dirigenti, lavoratori, un serio impegno per favorire il progresso sociale in coerente fedeltà all'ordine nazionale e alla dottrina della Chiesa, resistendo alle tentazioni di ideologie non conformi allo spirito cristiano, attenti alla necessità di assicurare i valori primari della convivenza sociale: la libertà, la giustizia, la concordia civile, la vita religiosa.

3. Profondamente persuasi che l'influsso benefico dei valori cristiani e la loro autentica realizzazione dipendono dalla fedeltà all'insegnamento del Signore Gesù e dalla unità e compattezza della comunità cristiana, i Vescovi ritengono doveroso esprimere il proprio pensiero su alcuni altri fenomeni riguardanti la vita spirituale della Chiesa in Italia.

a) Guardando con fiducia, ed anche con gratitudine, al fervore che anima molti sforzi di rinnovamento pastorale ed alla presa di coscienza da parte del Popolo di Dio della comune responsabilità nella vita della Chiesa, i Vescovi richiamano tutti al primato della carità vicendevole e verso la Chiesa, condizione essenziale e garanzia insostituibile della presenza dello Spirito Santo in ogni azione pastorale. Tale primato e tale garanzia si manifestano specialmente in due forme: nel rispetto reciproco e nella ricerca della unione con i fratelli di fede e non della disunione; nella comunione leale e fiduciosa con i pastori legittimi che nella Chiesa rappresentano Cristo Maestro e Pastore supremo.

A tale riguardo occorre dichiarare che il Vescovo, come membro del Collegio Episcopale, è nella sua Chiesa non soltanto segno, ma principio e fondamento visibile dell'unità dei singoli fedeli tra loro e con la Chiesa universale, animata dallo Spirito Santo. Perciò non vi può essere vera attività ecclesiale e testimonianza cristiana se non in comunione con il Vescovo: chi non raccoglie con lui, dissipa la vita e lo spirito cristiano.

b) Riconoscendo la volontà che anima molti responsabili di Riviste per il Clero ad incrementare rapporti, che favoriscono più facilmente un servizio di autentica crescita culturale, e di in-

formazione costruttiva, i Vescovi invitano quanti sono dediti a tale opera di divulgazione culturale ad osservare nella loro attività i principi pastorali espressi nel documento dottrinale del primo Sinodo Episcopale. Tale orientamento è la forma migliore di carità verso l'intera comunità, e di serena maturazione dei problemi.

e) Una particolare parola di comunione di affetto diciamo al Clero, diocesano e religioso. Se la vita e l'influsso della Chiesa sono legati alla unità spirituale dei fedeli, essi dipendono soprattutto dalla unità spirituale del clero e tra il clero ed i Pastori.

Le nuove forme di comunione volute dal Concilio sono in fase di attuazione. Vogliamo assicurare il nostro clero che è ferma volontà dell'Episcopato italiano di sviluppare la collaborazione con i propri confratelli nel sacerdozio, per la migliore attuazione delle comuni responsabilità pastorali: a tale scopo sarà dedicata l'Assemblea Generale del prossimo anno, alla cui preparazione saranno invitati a collaborare specialmente i sacerdoti. Molti problemi che urgono i loro animi potranno trovare in tale occasione il momento proprio per un esame sereno ed approfondito.

Un argomento particolare esige però da noi una parola immediata: quello del celibato. Non Non ignoriamo i motivi che inducono oggi parecchi a proporo alla pubblica discussione.

Per la nostra responsabilità pastorale verso l'intero popolo di Dio, in piena conformità all'insegnamento del Concilio Vaticano II e dell'Enciclica «Sacerdotalis Caelibatus», riaffermiamo che il celibato sacerdotale, scelto per amore e imitazione di Cristo e per un più completo servizio ai fratelli, costituisce per la nostra Chiesa un bene irrinunciabile, del quale si avverte più che mai la necessità.

In una civiltà che si qualifica per una ricerca quasi esclusiva per i benefici terreni e materiali, il celibato per il Regno dei Cieli rende una ineguagliabile testimonianza alla esistenza di un mondo soprannaturale, ultimo vero destino dell'uomo. Impegnando il sacerdote alla continua conquista dell'amore indiviso verso Gesù Cristo, ne arricchisce la capacità di influenza spirituale verso i fratelli; rendendolo libero dalle cure di una propria famiglia lo aiuta ad una vita in uno spirito di povertà evangelica e gli rende più facile dimostrarsi ad essere effettivamente fratello al servizio di tutti.

Conosciamo le prove che si inseriscono nella vita dei sacerdoti, e ci sentiamo impegnati a cercare con loro le soluzioni più opportune per il bene di tutti. Le difficoltà di alcuni non possono e non devono compromettere un bene spirituale dell'intero popolo cristiano. I sacerdoti hanno sempre trovato, e ancora oggi trovano, nell'amore a Gesù Cristo, presente per il loro ministero nell'Eucarestia, nella Parola di Dio e nell'amore a Maria, la fonte della loro fedeltà e dell'efficacia della loro attività pastorale: e le anime che non mancano di rispondere al sacrificio dei sacerdoti fedeli al loro impegno costituiscono la loro corona e la loro gioia.

d) I Vescovi constatacono con soddisfazione che il laicato cattolico si sente impegnato a collaborare responsabilmente alla vita della Chiesa mediante una testimonianza cristiana ed in forme organizzate, come l'Azione Cattolica e altre associazioni già largamente recepite nella vita delle nostre comunità.

Ad essi i Vescovi non solo confermano la propria stima e fiducia, ma pure li invitano a partecipare attivamente ad una ordinata attuazione del Consigli pastorali nelle diocesi e nelle parrocchie e intendono chiedere l'apporto della loro competenza per l'impostazione e per lo sviluppo di una pastorale organica ad ogni livello.

4. Rivolgendo da ultimo la loro attenzione ad alcuni problemi che si sono presentati alla responsabilità della Conferenza, i Vescovi sottolineano all'attenzione dei cattolici i seguenti:

— La Santa Sede ha chiesto alla C.E.I. di studiare nuove forme di rapporti tra la Università Cattolica del S. Cuore e la cattolicità italiana, perché l'Università stessa possa essere sostenuta e rinnovarsi in conformità alle esigenze di nuove situazioni ed alla vita della intera comunità cattolica: un comitato di studio è stato formato per questo. I Vescovi, che dall'origine hanno sostenuto l'Università del S. Cuore, ora, seguendo l'esempio del Sommo Pontefice, si sentono impegnati ad aiutarla perché il suo rinnovamento sia fruttuoso.

— L'Assemblea ha sottolineato la necessità di una rinnovata e organica pastorale del lavoro.

In tale quadro ha preso atto delle dichiarazioni dei dirigenti e degli Assistenti delle ACLI nelle quali viene ribadito l'impegno statutario della formazione cristiana e di una azione sociale, responsabile e caratteristica, che distingue le ACLI da movimenti di carattere sindacale o partitico.

L'Episcopato italiano esprime la speranza che la riaffermata volontà di continuare a vivere e ad approfondire i valori originali e caratterizzanti del Cristianesimo insieme con tutte le forze vive della Chiesa consenta alle ACLI di diventare, in maniera sempre più incisiva, una forza educativa e sociale capace di contribuire efficacemente al progresso materiale e spirituale dei lavoratori e di tutta la società.

— Ha avuto inizio quest'anno una nuova forma di presenza cattolica nella stampa quotidiana, mediante il giornale «Avvenire». I Vescovi, che hanno appoggiato con piacere e fiducia questo sforzo ritengono necessario raccomandarlo, alla intera comunità dei cattolici, perché anche attraverso questo strumento e la loro generosa collaborazione, il pensiero cristiano possa diffondersi nel paese.

Poiché poi nella Chiesa tutto è opera dello Spirito, per l'intercessione della Madre SS.ma Maria Vergine, implorano l'abbondanza dei suoi doni illuminanti e corroboranti, perché tutto il popolo di Dio cresca in grazia e virtù per dare al mondo testimonianza di rettitudine, fiducia e carità.

Roma, 19 aprile 1969.

L'importanza del progresso tecnologico in America Latina

Il presente saggio è stato presentato da Julio Neffa nel « Seminario sulla Tecnologia » del Servizio Europeo degli Universitari Latinoamericani (SEUL) a Bonn.

Sebbene discorsivo, è un documento importante per ricordarci che l'applicazione intelligente della tecnologia deve tener conto della realtà e incarnarsi nelle strutture produttive che suppongono « un nuovo sistema di coerenza nelle relazioni sociali, economiche e politiche dell'America Latina ».

Introduzione

Il tema che ci accingiamo a svolgere tiene conto delle conclusioni delle discussioni effettuate in questo seminario.

E pertanto alla sua stessa base si trova la negazione di ogni meccanicismo e la affermazione della necessità di una volontà politica decisamente trasformatrice.

Tutti i partecipanti al seminario sono d'accordo sulla necessità di una trasformazione profonda delle strutture sociali, economiche, culturali e politiche dell'America Latina. Per questo non insisterò sul tema che è già stato svolto da Massimo Vega Centeno e Raul Linares.

Però in ogni processo di trasformazione sociale si possono distinguere varie tappe. In primo luogo, un « momento critico », in cui si mette in dubbio il sistema attuale in base alle contraddizioni che produce, e alla sua influenza sugli uomini. In secondo luogo possiamo considerare il momento del cambiamento nelle strutture del potere e la loro sostituzione con nuovi gruppi o élites ansiosi di realizzare una trasformazione di fondo della realtà, in accordo con una ideologia e un programma di azione. Ed infine, la tappa più lunga e non meno difficile della costruzione di un nuovo sistema di coerenza tra le relazioni sociali, economiche e politiche.

Vorrei che questa conferenza fosse utile soprattutto per quest'ultima tappa, che considero di importanza decisiva e per la quale non sempre si è preparati ad affrontare i complessi problemi che si presentano.

Per poter recuperare il tempo perduto, il nostro continente richiede una applicazione intelligente della tecnologia. Però questa tecnologia non si applica nel vuoto, ma deve tener conto della realtà come punto di partenza e deve incarnarsi nelle strutture di produzione.

Tenendo conto di tutto questo, il piano del nostro lavoro sarà il seguente:

I - Il sottosviluppo e lo sviluppo in America Latina. Analisi della realtà e tentativo di diagnosi.

II - La tecnologia e la sua importanza.

III - Una applicazione: le industrie industrializzanti e la industrializzazione dell'agricoltura.

IV - I complessi industriali e le loro applicazioni in America Latina.

I - Sottosviluppo e sviluppo in America Latina.

Posto che la tecnologia è uno strumento, dobbiamo analizzare il quadro in cui sarà situata. Questo ci porta a parlare, in primo luogo, della realtà latinoamericana per vedere le caratteristiche del suo sottosviluppo, e in secondo luogo a esaminare i « modelli di sviluppo » proposti per uscire da questa situazione. Lo faremo in uno spirito di sintesi, prendendo solamente gli aspetti più essenziali ai quali ci riferiremo più avanti.

A) Il sottosviluppo in America Latina.

1 - Descrizione della realtà.

Lo stato attuale della scienza ci dà tutti gli elementi per affermare che il sottosviluppo è un fenomeno sociale, politico, culturale ed economico allo stesso tempo. Ridurre il sottosviluppo al solo aspetto economico, suppone una visione parziale della realtà.

1-a) Dal punto di vista economico.

L'agricoltura si basa sullo sfruttamento estensivo dei latifondi con bassa produzione e sui piccoli fondi, coltivati in modo irrazionale. La conseguenza di questo è il monopolio che esiste dal 1950, data dell'annessione delle ultime terre coltivabili per accrescere la produzione dei prodotti agricoli pro capite.

La industrializzazione, nata in modo involontario, e come risposta alle crisi mondiali e alle conseguenze delle guerre, non vi è se non distorta. Centrata sui beni di consumo durevoli e non durevoli, dipende tuttavia esteriormente in ciò che si riferisce ai beni di equipaggiamento e all'industria pesante. La produttività industriale è debole come conseguenza della insufficienza di capitali, della inesistenza di un numero considerevole di imprenditori industriali veramente innovatori, e finalmente su la deficienza nel campo della specializzazione tecnica della mano d'opera.

Il settore dei servizi, o terziario, non è proporzionato col resto della economia. Le limitazioni del commercio internazionale frenano la industrializzazione, e le conseguenze sono le migrazioni interne verso le città, subite dal settore terziario. Tutti sanno che questo settore è molto poco produttivo. Ora, al contrario che negli altri continenti sottosviluppati, la disoccupazione nascosta si incontra non solo nel settore rurale, ma soprattutto nella città. E questo è molto grave.

Le infrastrutture sono insufficienti e costituiscono un vero freno allo sviluppo, specialmente nel campo dei trasporti, dell'energia, e delle comunicazioni.

Il commercio internazionale è conseguente alla divisione internazionale del lavoro imposta dai paesi industrializzati. L'America Latina si è specializzata nella esportazione di alcuni prodotti del settore primario, provando le conseguenze della svalutazione dei termini dello scambio in relazione ai prodotti industriali.

Un giro vizioso di povertà prende così forma; una industrializzazione rapida è necessaria per uscire dallo stato di sottosviluppo, però la domanda interna è debole, e non permette alle industrie di giungere a un livello minimo di rendimento. La bassa produttività e la ingiusta ripartizione delle rendite sono l'origine di questa insufficienza della domanda.

1-b) Dal punto di vista sociale.

Uno dei caratteri globali che si può indicare, è il mantenimento di una organizzazione sociale totalmente tradizionale, e anche feudale, nel settore rurale della maggior parte dei nostri paesi.

L'America Latina è un continente sottopopolato, nel suo insieme, con la caratteristica seguente: il ritmo di accrescimento della sua popolazione è il più alto del mondo: 2,9% annua.

L'inadeguatezza delle strutture agricole è, in certo senso, uno dei fattori che « espellono » i contadini verso le città. Questo fenomeno di urbanizzazione, ampiamente studiato attualmente, contribuisce ad aumentare la crisi degli alloggi, e la insufficienza dei servizi. Intorno al 50% della popolazione vive attualmente in città di più di duemila abitanti.

La borghesia e l'oligarchia proprietaria di terre costituiscono i veri fattori del potere. La differenza con i paesi sviluppati, consiste nel fatto che queste classi non hanno spirito innovatore e pretendono anzi di conservare la situazione.

La ripulsione che provano verso le innovazioni tecnologiche, si manifesta nel desiderio di conservare l'ordine attuale.

I settori o classi medie non hanno coscienza di se stesse. Culturalmente assumono i valori delle classi dominanti trasmessi dalla Scuola e dall'Università. Questa influenza li ha resi riformisti dal punto di vista politico. Esse desiderano un cambio nella ripartizione delle entrate, ma non un cambio delle strutture di produzione. Queste classi medie sono le più influenzate dalla propaganda e dall'effetto di dimostrazione delle classi ricche. La loro progressiva integrazione nella società di consumo di massa, limita le possibilità del risparmio nazionale.

I settori popolari, la classe operaia e i contadini sono gli unici settori che mettono in dubbio il sistema senza avere una chiara ideologia. Le loro condizioni di vita sono veramente al di sotto del minimo vitale e restano alla periferia della vita economica, sociale, politica e culturale.

Per avere un'idea della stratificazione sociale e della partecipazione delle classi nelle entrate globali del continente, vedere alcune cifre nella tab. 1.

Questo quadro può essere completato aggiungendo che la cultura in America Latina costituisce uno dei privilegi dei ricchi e delle classi medie e si rivela la strada più efficace della mobilità sociale.

1-c) Dal punto di vista politico.

Il sottosviluppo è impressionante anche da questo punto di vista. Tutti sappiamo che le elezioni libere sono un sogno nei nostri paesi e che le proscrizioni dei gruppi che si oppongono al regime sono all'ordine del giorno. Da alcuni mesi in Colombia, le astensioni elettorali hanno raggiunto il 70%! Tutti i partiti politici manifestano un verbalismo rivoluzionario al momento delle elezioni, ma appena giungono al potere, un programma riformista prende il suo posto.

La politica è il luogo in cui esprimono le classi medie, ma poiché il potere economico resta nelle mani della oligarchia e della borghesia, i Parlamenti sono una commedia (salvo rare eccezioni).

E' per questo che il popolo ha perso ogni simpatia per la democrazia liberale. I colpi di Stato militare sono la risposta quasi inevitabile a questa situazione dualista esistente fra il potere economico e il governo installato.

2 - Diagnosi del sottosviluppo latinoamericano.

Le analisi del Professor François Perroux sono molto utili per caratterizzare il nostro sottosviluppo.

2-a) Si tratta di economie disarticolate.

In effetti, le diverse unità economiche, i diversi settori non sono relazionati fra loro da sistemi di prezzi, da flussi, da servizi e dall'informazione. Diversi « mondi » coesistono allo stesso tempo.

Vi sono fondi costituiti dalle grandi firme internazionali direttamente vincolate al commercio mondiale. La conseguenza è il dualismo tra il settore moderno e il settore tradizionale, fra il settore nazionale e il settore estero, fra il settore agricolo e il settore industriale.

Le differenze in materia di rendimento di produzione, e di distribuzione delle entrate creano distanze considerevoli fra tutti questi settori.

Un mercato nazionale è impossibile o molto limitato. Il potere di acquisto è debole e non favorisce l'istituzione di industrie altamente capitalizzate che richiedano un certo quadro minimo per funzionare in condizioni redditizie.

2-b) Si tratta di economie estroverse.

Sono economie che lavorano per l'estero e la crescita dell'economia nazionale è in funzione di interessi di altri paesi che occupano una posizione più vantaggiosa nella divisione del lavoro. Queste caratteristiche si basa sull'atteggiamento delle classi dominanti che sono dipendenti dalle grandi potenze con cui hanno interessi comuni. Il commercio estero è sempre in squilibrio, e il monopolio unito alla svalutazione dei termini dello scambio diminuisce continuamente la capacità di importare i beni di equipaggiamento.

2-c) Si tratta di economia dominante.

I centri decisionali per gli aspetti chiave dell'economia si trovano fuori del continente e rispondono ad interessi differenti dagli interessi dello stesso paese. Una semplice analisi della Bilancia dei Pagamenti di alcuni paesi dell'America Latina è molto significativo per vedere il grado di dominazione e il paese che domina.

2-b) Si tratta di economie che non possono frenare i costi dell'uomo.

Come conseguenza del circolo vizioso della povertà che abbiamo segnalato poco fa, la debole produttività del sistema economico, le basse entrate e la loro cattiva distribuzione, non permettono di pagare le spese di sanità, educazione e alimentazione. La conseguenza di tutto questo è la diminuzione del rendimento dei lavoratori.

L'America Latina viene a trovarsi allora, obiettivamente, in uno stato di sottosviluppo. Se tentiamo di fare un paragone, la situazione è anche peggiore, dato che le distanze fra i paesi ricchi e i paesi poveri sono ogni giorno più grandi. A livello mondiale, sappiamo che vi sono alcuni paesi che progrediscono rapidamente (i paesi ricchi), altri che progrediscono lentamente (paesi in via di sviluppo) e infine la maggior parte (paesi sottosviluppati) che permangono in una situazione di stasi, oltre che di regressione economica.

Se si tiene conto del Prodotto Nazionale Lordo pro capite dei paesi ricchi e

tab. 1

	% della popol.	% delle entrate totali
Classi medie	16 %	30 %
Classi popolari	83 %	40 %
Borghesia e Oligarchia	1 %	30 %

dei paesi sottosviluppati non comunisti, la relazione varia nella maniera seguente:

tab. 2

1900	1 a 6	Attualmente il 75% della popolazione del mondo riceve solamente il 15% dell'insieme delle entrate.
1929	1 a 7	
1953	1 a 9,5	
1965	1 a 12	
1980	1 a 16	

B) I MODELLI DI SVILUPPO PROPOSTI.

I paesi ricchi hanno suggerito, molto frequentemente, soluzioni a questo stato di cose. Ne analizzeremo solo due: l'integrazione nella ripartizione internazionale del lavoro e le inversioni straniere.

1 - La accettazione della ripartizione internazionale del lavoro.

Per i paesi industrializzati il modello è consistito nel rafforzare il mercato interno, nella divisione nazionale del lavoro e nelle complicazioni progressive delle economie. Ma paradossalmente, il modello proposto ai paesi dell'America Latina direttamente o per mezzo delle organizzazioni internazionali consiste nella intensificazione del mercato estero per compensare il ritardo.

E, per intensificare gli scambi, devono integrarsi al commercio internazionale, specializzandosi nei prodotti di esportazione e importando i prodotti industriali che occorrono.

Il risultato di questo processo è stato sfavorevole, l'estensione delle coltivazioni da esportazione si scontra con il fatto del deterioramento dei termini di scambio; le colture e la produzione di viveri si vedono condannate alla stasi; la specializzazione delle coltivazioni ha impedito la loro diversificazione e il fatto più grave che dobbiamo notare è costituito dalla paralisi della industrializzazione a partire dai prodotti locali.

In America Latina dal 1930 è iniziato il processo di sostituzione delle importazioni, non come conseguenza di una politica volontaria ma come conseguenza della diminuzione della capacità di importazione favorita dai fenomeni che abbiamo già detto.

Si sono importate industrie, ma non siamo paesi industrializzati, cosa molto differente.

2 - Le inversioni straniere.

Lo sfruttamento dei paesi poveri continua per mezzo delle inversioni straniere, private o pubbliche. Da questo punto di vista, gli interessi e gli ammortizzamenti che ci sono da pagare sono tanto grandi che alcuni hanno detto: « I paesi poveri sono i banchieri dei paesi ricchi ». Realmente, nelle situazioni annuali i nuovi prestiti sono destinati quasi totalmente a pagare i rimborsi degli avanzati che sono stati fatti sotto forma di prestiti.

Le statistiche annesse permettono di vedere la tendenza verso la diminuzione delle cifre del prestito pubblico e privato, questo sarà ancora più acuito dalle crisi mondiali dell'oro.

La UNCTAD, a Ginevra, nel 1964 ha dato le cifre seguenti: l'America Latina ha ricevuto nel 1950 e 1961 capitali per un totale di 9.600.000.000 di dollari, e allo stesso tempo la cifra raggiunta per il rimpatrio delle garanzie degli interessi è stata di 13.800.000.000 di dollari. Il deficit del movimento di capitali ha raggiunto 3.800.000.000 di dollari.

L'aiuto attuale dei paesi in via di sviluppo risponde, in gran parte, alle esigenze della guerra fredda e dell'equilibrio internazionale delle forze. Si accordano aiuti per assicurare un sostegno politico o militare attivo, e in queste condizioni la utilizzazione dell'aiuto in vista dello sviluppo economico e sociale passa in secondo piano. Sarebbe ingenuo sperare profitti economici da un aiuto politico.

Se la tendenza alla cooperazione internazionale fra i due blocchi si consolida, il Terzo Mondo pagherà le conseguenze dell'operazione, poiché il suo potere di negoziazione sarà inferiore, e dovrà contentarsi delle briciole.

3 - L'unica via di uscita possibile.

Oggi l'economia ha procurato gli elementi tecnici per permettere la stabilizzazione dei prezzi delle materie prime, e in

questo modo contenere il deterioramento dei termini di scambio. Ma abbiamo visto i poveri risultati della conferenza di Nuova Delhi in questo campo.

Pertanto, un'azione che si limiti solamente al settore primario è incompleta. L'industrializzazione diviene un imperativo necessario per accentrare rapidamente il P.N.B., per dare lavoro produttivo alla popolazione, per economizzare valute, e soprattutto per consolidare l'indipendenza economica.

Posto che in alcuni paesi dell'America Latina il mercato interno è insufficiente, le industrie devono essere concepite per raggiungere il mercato internazionale.

Qui si stabiliscono i metodi dei contingenti tariffari preferenziali per garantire alle industrie nascenti dei PVD (paesi in via di sviluppo) una parte corrispondente ad una certa percentuale dell'aumento del consumo nei paesi altamente industrializzati.

Questo è ancora più necessario se teniamo conto dei fatti seguenti:

— i paesi sviluppati comprano sempre meno le materie prime dal PSD (paesi sottosviluppati);

— i paesi sviluppati vendono ogni volta meno ai paesi sottosviluppati a causa delle loro limitazioni nella capacità di importare.

Tenendo conto di tutto questo, vediamo chiaramente quale è il ruolo della tecnica e della tecnologia nello sviluppo della America Latina. Data la scarsità del capitale e il deficit della bilancia dei pagamenti, i paesi dell'America Latina devono creare o adottare la propria tecnologia, per aumentare la produttività. E' l'unica via d'uscita possibile, sotto non importa quale regime politico o economico.

II - Tecnologia e sviluppo.

Dal momento che si accetta il ruolo determinante del progresso tecnico e della tecnologia per lo sviluppo dell'America Latina, la prima evidenza sorge dal constatare la distanza tecnologica esistente.

Analizzeremo allora, nella prima parte, le conseguenze del progresso tecnico sul progresso economico, e nella seconda parte le cause di questa distanza tecnologica esistente tra i paesi poveri e i paesi ricchi; l'America Latina occupa un posto particolare fra i paesi poveri.

A) LE CONSEGUENZE DEL PROGRESSO TECNICO.

Molto brevemente possiamo dire che la tecnologia è la base dell'aumento della produttività di tutti i lavoratori, delle modificazioni dei prezzi, delle migrazioni della popolazione attiva, dell'aumento delle entrate, e di una trasformazione del consumo.

Jean Fourastié, in « La grande speranza del XX secolo » tratta ampiamente questo tema. Prenderemo alcune sue idee.

1 - Progresso tecnico e produttività.

La tecnologia moderna permette di economizzare materia prima e migliorare il rendimento in prodotti. Prima della rivoluzione industriale, il rendimento del lavoro umano era praticamente costante, ma in seguito, il processo avviato non ha smesso di accelerare. Per esempio sappiamo che fra il 1870 e il 1960, l'uomo è riuscito, nell'industria, a moltiplicare per 6 il prodotto del suo lavoro. Se riflettiamo un po' su questo, possiamo renderci conto di tutte le conseguenze che questo porta.

Ma è necessario dire anche, che questa evoluzione della produttività non è identica in tutti i settori e in tutti i paesi. Si può dire che nell'agricoltura il progresso tecnico ha avuto come conseguenza un lento aumento della produttività, mentre nell'industria l'aumento è stato molto grande. Il settore terziario si caratterizza, al contrario, per una bassa produttività.

Questo è stato anche trasformato dalla seconda rivoluzione industriale e dall'impiego di massa della tecnologia, che analizzeremo più tardi.

2 - Progresso tecnico, prezzi e consumo.

Quando si osservano le tendenze dei prezzi dei prodotti, richiama l'attenzione la loro evoluzione relativa. I prezzi dei prodotti primari e secondari diminuiscono in relazione ai prezzi dei prodotti terziari.

E a misura che le rendite aumentano

proporzionalmente si comprano sempre meno alimenti e la richiesta si volge verso altri tipi di consumo. Fourastié parla anche di saturazione del consumo dei prodotti primari, nei paesi industrializzati.

Al contrario, il consumo dei servizi non cessa di aumentare.

La tendenza del consumo non coincide naturalmente con la tendenza della produzione. Se si permette al progresso tecnico di fare il suo corso, ci sarebbe consumare molti prodotti del primario, molti del secondario e molto pochi del terziario. Ma le necessità vanno in senso contrario. In effetti noi siamo saturi dei prodotti del secondario, ma aumentiamo continuamente il consumo dei servizi. Questa è una delle ragioni perché una pianificazione della produzione si impone con tanta forza, anche nei paesi di economia liberale.

In America Latina esiste una contraddizione, date le caratteristiche del nostro stato di sottosviluppo che abbiamo tentato di analizzare anteriormente. L'aumento delle produzioni dei prodotti agricoli pro capite è nullo, la produzione dei prodotti industriali aumenta tuttavia in modo non integrato e il settore terziario è sempre in ritardo.

Se aggiungiamo a questo il fatto che, due terzi dei latinoamericani (cioè 150 milioni di persone circa) non sono alimentate convenientemente, che l'effetto di dimostrazione fa aumentare rapidamente il consumo dei prodotti industriali e dei servizi possiamo immediatamente renderci conto della vastità del problema.

3 - Progresso tecnico e inversione.

L'attività industriale è semplicemente il mezzo per trasformare e adattare le risorse naturali secondo i principi che derivano dalla osservazione del mondo fisico. Sebbene lo scopo di comprendere e di spiegare il mondo fisico è stato comune a tutte le culture dell'umanità, solamente nell'economia industriale questa aspirazione fondamentale dello spirito umano si integra all'elemento motore del sistema economico (Celsio Furtado, Développement et sous-développement, PUF, 1966).

Questo implica la valorizzazione delle scienze della natura e la assunzione di mezzi tecnici al processo della produzione. Questi processi diventeranno sempre più capitalistici, cioè i metodi di produzione si fonderanno sempre più sulla utilizzazione delle forniture e delle altre forme di investimenti di capitali.

Queste inversioni permetteranno di aumentare la produttività e le entrate globali, e in questo modo sviluppare il mercato interno. Riducendo i costi dei prodotti industriali, senza abbassare i salari, gli imprenditori possono vendere i loro prodotti meno cari.

La tecnologia, servendosi degli investimenti, assume il ruolo di fattore dinamico principale nelle economie industriali. E siccome essa dipende dalla ricerca scientifica, la espansione economica industriale è solamente limitata dalla possibilità che ha l'uomo di approfondire la conoscenza del mondo nel quale vive.

4 - Crescite economiche e fattori di produzione.

Un tempo ci insegnavano che i fattori di produzione erano tre: le risorse naturali, il capitale e il lavoro. Alcuni aggiungono un quarto fattore: l'imprenditore, che combina questi fattori in modo razionale. Ma le ricerche fatte nella seconda metà del secolo XX, permettono di pensare in

altro modo se ci poniamo in una ottica più dinamica: l'ottica della crescita economica e dello sviluppo.

Per misurare l'importanza dei fattori si è utilizzata la funzione della produzione, tema classico in tutti i testi di economia. Due ricerche meritano essere analizzate, quelle di Solow e quelle di Denison.

4-a) SOLOW.

Una funzione di produzione esprime le relazioni economiche che si crede poter stabilire fra un volume di produzione e il volume dei fattori di produzione utilizzati. Questi fattori di produzione si dicono sostituibili, se è possibile ottenere un medesimo prodotto con una combinazione variabile dei fattori, il che implica perciò una certa elasticità nella tecnologia usata. La più vasta di queste funzioni è quella di Cobb Douglas che può essere presentata nel modo seguente:

tab. 3

$$P = B \cdot L^a \cdot K^b$$

dove

P = volume della produzione

B = parametro costante

L = lavoro

K = capitale

a e b = elasticità di sostituzioni costanti, la somma dei quali è uguale a 1.

La funzione è lineare e omogenea.

Prima di vedere i risultati della applicazione di Solow dobbiamo dire che questa funzione è molto criticabile per molte ragioni: in primo luogo perché vi è una molteplice linearità delle variabili (nel senso che non sono indipendenti tra loro); perché non tengono conto dei rendimenti decrescenti e crescenti (senza dubbio questo è un fenomeno molto comune...) e infine poiché si tratta fondamentalmente di una funzione di carattere statico (mentre la produzione è un fenomeno dinamico).

Le ricerche di Solow hanno mostrato che le accumulazioni di capitali e la crescita della forza di lavoro non spiegano in definitiva se non una parte delle crescite. Il resto si attribuisce a un terzo fattore: il progresso tecnico che secondo Abramovitz è « una tendenza residua che media la nostra ignoranza ».

Le ricerche di Solow danno i seguenti risultati (per gli Stati Uniti fra il 1909 e il 1949). In media, un aumento della produzione del 2,5% annuale così distribuito: 1,5% al progresso tecnico e alla educazione.

1 % agli altri fattori (L = 0,65, e K = 0,35).

4-b) Le ricerche di Denison.

In « Il fattore residuale e il progresso economico », OCDE, 1965 in base alle statistiche americane per il periodo 1909-1957 (un'analisi molto complessa e molto elaborata) porta ad attribuire la crescita economica ad un gioco combinato di due gruppi di fattori:

1) il tasso di crescita della quantità dei fattori disponibili;

2) il tasso di crescita della sua produttività totale (equivalente alla tendenza residua di cui abbiamo parlato) (vedi tabella 4).

Cosicché possiamo dedurre con Guy Caire (Sviluppo e civilizzazione n. 23, 1965) la conclusione seguente: « lasciando da parte l'aumento del volume di im-

tab. 4

Tasso dell'aumento annuale e contributo in % alla crescita

	1909-1929	1929-1957
Entrata nazionale reale imputabile a:	2,82 100	2,93 100
1) aumento degli « inputs »		
Terra	0 0	0 0
capitale	0,73 26	0,43 15
Impiego	1,11 39	1,00 34
educazione	0,35 12	0,67 23
2) aumento della produttività nella quale i progressi delle conoscenze si valutano in	0,56 20	0,93 32
		0,58 20

piego, l'educazione sotto il suo aspetto quantitativo (aumento della scolarità media) e qualitativo (aumento della massa delle conoscenze) ha contribuito più di qualsiasi altro fattore alla crescita economica ».

Se facciamo una semplice conclusione tra le tecnologie e l'educazione, vediamo chiaramente che in futuro, per qualsiasi regime economico o politico, la tecnologia è portata a costituire il fattore fondamentale della crescita economica e dello sviluppo. La tecnologia, da sola contribuisce con il 20% all'aumento dell'entrata nazionale. Quale conclusione possiamo trarre per il nostro continente da tutte queste ricerche? La più importante è la seguente: la crescita economica si deve principalmente a:

- l'evoluzione della tecnologia (condizione necessaria), 20%;
- l'accumulo del capitale fisico (che incorpora la tecnologia al processo di produzione) 15%;
- la qualificazione della mano d'opera, 23%;
- il livello della educazione generale della società (al fine di assimilare i progressi tecnici e i suoi frutti);
- l'aumento dell'impiego, 34%;
- il progresso nell'organizzazione della produzione.

B) LE CAUSE DEL DIVARIO TECNOLOGICO.

Tutto quel che abbiamo detto riguardo alle conseguenze del progresso tecnico, ci porta a vedere la causa del divario esistente in questo aspetto tra l'America Latina e i paesi altamente industrializzati dell'occidente.

1. - La concentrazione della ricerca.

La prima constatazione, in base alle statistiche di cui possiamo disporre, è la seguente: i due terzi della ricerca a livello mondiale, si fanno in due paesi: gli USA e l'URSS. Questo fenomeno è importante nella misura in cui la ricerca tecnologica è una manifestazione del potere di creazione collettivo. Pertanto la concentrazione implica in se stessa, un processo di accumulazione che aumenta il divario esistente.

1-a) I crediti di ricerca nei paesi industrializzati.

Un piccolo numero di paesi monopolizza la parte più grande dei crediti. Alain Biron pensa che ai 3/4 di crediti concorrono 5 o 6 paesi solamente. La tab. 5 mostra questo. (Dev. et Civ. n. 23, 1965).

Con questo quadro abbiamo anche una idea più precisa: i sei paesi citati nel quadro precedente assorbono il 70% approssimativamente delle spese totali di ricerca, e i cinque paesi citati per ultimi esprimono quasi l'80% del totale dei ricercatori del mondo!

Alcuni mesi fa una delle pubblicazioni della OCDE (n. 32 gennaio di 1968) mostrava alcuni aspetti della politica della scienza negli Stati Uniti. Crediamo che questo servirà per chiarire molto le cose: — gli Stati Uniti spendono tre volte e mezza di più sotto la voce di « Ricerca e sviluppo » che l'insieme dei paesi europei non comunisti. Il 3% del prodotto na-

zionale lordo è destinato a questo settore; — il governo Federale giuoca una funzione importante e sostiene il 53% del totale delle ricerche.

— l'industria occupa un luogo privilegiato, con il 70% delle spese governative in materia di ricerca scientifica e tecnica;

— la maggior parte dei mezzi di ricerca e sviluppo è impiegata nella difesa e nello spazio (80% dei crediti del governo Federale). In Francia la proporzione è esattamente la metà: il 40%;

— la ricerca è concentrata in un piccolo numero di industrie chiave;

— le università ricevono il 12% dei crediti federali, la maggior parte dei quali si impiegano per la ricerca fondamentale;

— la « Bilancia delle spese tecnologiche » è favorevole agli Stati Uniti. Le entrate sono 9 volte più importanti che le spese, e la proporzione non cessa di crescere dal 1956.

2. - L'effetto « di spinte o di incremento ».

Lo squilibrio tecnologico è un fenomeno di accumulazione, e la concentrazione di cui abbiamo parlato ha effetti di spinte (« entrainment »), nel senso che il Prof. François Perroux da a questo termine.

Anche nei paesi con una tecnologia altamente sviluppata, i ricercatori e i crediti per la « Ricerca e sviluppo » si dirigono verso i centri meno importanti.

I paesi sottosviluppati subiscono questo fenomeno, però in modo differente.

I giovani tecnici e diplomati non trovano lavoro nei loro paesi, come conseguenza della stasi economica. Poiché essi costituiscono, per i paesi industrializzati, mano d'opera qualificata a basso prezzo, emigrano rapidamente. E questo costituisce una minaccia permanente per il progresso della scienza e della tecnologia nei paesi in via di sviluppo. La « produzione » dei tecnici in tutti i campi costa molto cara in America Latina e la sua partenza significa una decapitalizzazione a favore dei paesi ricchi. Alain Biron (op. cit.) dice che l'assistenza tecnica compensa appena la fuga dei cervelli. E' una delle contraddizioni interne frutto del sottosviluppo latinoamericano.

Per dare una cifra soltanto: fra il 1949 e il 1961, il numero di uomini di scienza e tecnici che emigrarono verso gli Stati Uniti è stato di 3.500 all'anno! E le cifre più recenti mostrano che questo fenomeno si è ancora accresciuto.

Il progresso tecnologico in America Latina è non solo il mezzo per aumentare la produzione dei beni e dei servizi, ma anche l'unica maniera di effettuare il drenaggio dei cervelli necessari per far sviluppare la tecnologia secondo le necessità del continente.

3. - Tecnologia e sviluppo.

Di fatto la tecnologia moderna si è sviluppata nei paesi industrializzati e, in funzione delle loro necessità. Questo è facile da capire posto che esiste una stretta relazione tra le trasformazioni tecnologiche e le condizioni economiche di un paese.

Tenendo conto che nei Paesi dell'America Latina, il capitale è un fattore raro, ma necessario per realizzare il progresso della tecnologia, le ripercussioni della im-

portazione della tecnologia sono considerevoli per il risparmio nazionale.

Molto frequentemente, in America Latina, si presenta il problema di scegliere il processo tecnologico più conveniente, quando molte tecnologie alternative possono produrre la stessa quantità di prodotti (« out puts ») con differenti quantità di costi. Il problema consiste nell'ottimizzare l'« output » totale dell'economia a partire dalle risorse di cui il paese dispone. Pertanto la proporzione dei fattori da utilizzare, principalmente in ciò che si riferisce al capitale e al lavoro, non coincide necessariamente con quella dei paesi che esportano la tecnologia.

Tuttavia la scelta della tecnologia è condizionata dal grado di sviluppo di un paese, la quale condiziona per altro verso il processo. Il risparmio esistente, il grado delle conoscenze tecniche, l'esistenza di mano d'opera qualificata, e le possibilità di utilizzazione, devono essere analizzate nel contesto di un programma nazionale.

Al contrario, l'applicazione di una tecnologia capital-intensiva, in un paese con disoccupazione strutturale, può avere cattive conseguenze. Questo è importante nella misura in cui si sa che i cambiamenti delle strutture produttive implicano un mutamento in tutti gli aspetti della società.

Nella misura in cui vogliamo uno sviluppo autentico per il nostro continente, nella stessa misura dobbiamo prestare una attenzione speciale alla ricerca di una tecnologia applicata alle nostre necessità e alle nostre risorse. Questo vuol dire che solamente nel quadro di un piano nazionale di sviluppo, la tecnologia potrà dare risultati ottimi.

4. - Le cause dello squilibrio tecnologico

Cercheremo, prima di parlare dei problemi della industrializzazione, fare un piccolo riassunto delle cause, che nello stato attuale delle conoscenze della scienza economica, spiegano lo squilibrio fra i paesi dell'America Latina e i paesi altamente industrializzati. Preso come punto di partenza la Terza Conferenza Internazionale della Scienza, tenuta a Parigi, nel mese di marzo scorso, nel quadro della OCDE.

— Le principali scoperte e tecniche nuove sono state inventate negli USA, da un piccolo numero di imprese di grande dimensione.

— Il controllo del mercato internazionale assicura ampiamente la utilizzazione.

— Il mercato è notevolmente importante e gli altri paesi non possono raggiungerlo. La « Buy american act » (potere di acquisto americano) gioca un ruolo importante a causa dell'ammontare degli acquisti governativi.

— L'influenza del governo è importante soprattutto negli obbiettivi della tecnica: le attività militari e spaziali sono ampiamente favorite.

— La bilancia delle spese tecnologiche (brevetti di invenzioni) è favorevole e costituisce un canale per rivitalizzare la ricerca tecnologica.

— Le scadenze esistenti fra la invenzione, il perfezionamento degli strumenti e la loro collocazione nel mercato sono molto brevi in relazione con altri paesi industrializzati.

— Lo stato della ricerca, permette alle imprese americane di pianificare in modo dettagliato le vendite e a lungo termine, tenendo presente la previsione tecnologica.

— La qualità del mezzo è anche fondamentale: esiste un'alta specializzazione tecnica di fornitori e di compratori; esiste anche la possibilità di disporre di mano d'opera scientifica altamente qualificata; esistono condizioni economiche e finanziarie nelle stesse imprese; e finalmente, la diffusione della innovazione e del progresso tecnico.

Da parte dell'America Latina, la insufficienza delle risorse destinate alla ricerca scientifica e applicata; la insufficienza di ricercatori e la loro partenza verso i paesi altamente industrializzati; la ridotta dimensione dei centri di ricerca esistenti, e la inesistenza di una politica seria di stimolo contribuiscono efficacemente all'aumento dello squilibrio tecnologico fra l'America Latina e i paesi industrializzati.

Ma dobbiamo ancora concentrare la nostra attenzione sulla tecnica industriale e le sue relazioni con l'agricoltura.

Julio Neffa

(1 - continua)

tab. 5

PAESI	migliaia di milioni di Franchi	In % del Prodotto Nazionale Lordo	
USA	73,50	2,84	1962
URSS	50,00	4,00	1962
Gran Bretagna	8,90	2,40	1962
Francia	5,30	1,50	1962
Germania Federale	4,84	1,39	1961
Giappone	2,60	1,32	1960

1-b) Numero di ricercatori nella stessa epoca.

PAESI	Anno	Somma totale di ricercatori	n. per 10.000
USA	1961	425.000	23,7
URSS	1961	400.000	18,3
Gran Bretagna	1962	51.000	9,7
Germania Federale	1962	45.000	8,3
Francia	1962	30.000	6,3

La Chiesa d'Olanda**Cattolici sperimentali?**

Dobbiamo fare uno sforzo di purificare il nostro interesse per le esperienze della Chiesa olandese, da ogni curiosità morbosa e da inflessioni polemiche. Senza trionfalismi né scomuniche cerchiamo di conoscere la realtà un po' meglio di come ce la presenta certa stampa che si finge scandalizzata o che vuole scandalizzare.

Non cristiani "bocciati", non cristiani "primi della classe" né noi né loro. Ma fratelli che, nel dialogo, hanno qualcosa da imparare e qualcosa da insegnare.

Qualche dato

In Olanda non sono solamente le nuove esperienze del «Catechismo» e del Concilio Pastorale ad interpellarci; ma tutto l'iter che ci sta dietro e li accompagna. Solo comprendendo un grosso discorso a monte, infatti, la chiesa dell'avventura può divenire anche per noi la chiesa della speranza.

I Cattolici olandesi si sono sempre dovuti misurare con il protestantesimo; son vissuti — quasi — di questo confronto continuo e diretto. Esclusi fino a un secolo fa da pubblici impieghi e incarichi, oggi hanno raggiunto la parità civile pur non rappresentando ancora che il 35% della popolazione. La convivenza esige dunque rapporti con i «riformati» (20%); «riformati» (8%); «persone non legate ad alcuna istituzione» (33%); atei (4%).

L'esperienza storica ha reso in Olanda abituale ciò che in altri contesti sta ancora di novità e di intraprendenza: il **Dialogo**; ed ha fatto divenire legge ciò che per molti è ancora solo un tentativo di ricerca: il **Rispetto** per l'uomo. Questo è un fattore di portata straordinaria perché tutto ciò che per altri è ricerca, materiale di studio, qui è già passato al livello di esperienza.

Il concetto di **Rilevanza** che sta alla radice del «nuovo cattolicesimo olandese» e lo qualifica, vuol significare appunto la duttilità delle definizioni, la disponibilità dell'Uomo di modificarle. Ogni domanda su Dio si fa in riferimento all'Uomo. Non si parla di dottrine quanto di modelli da incarnare. Ognuno ha da porsi una domanda fondamentale quale **rilevanza** hanno per me «hic et nunc» i valori cristiani (4).

La risposta ad un interrogativo così formulato non può essere che il rischio esistenziale, il pericolo di un'esperienza che può anche non essere adeguata.

Indubbiamente il volto di questo cattolicesimo non può non essere scioccante. Accanto alle forme più avanzate e in presenza di uno spirito ecclesiale del tutto originale, vive una sorta di integralismo ispiegabile, un compromesso che, considerato con i nostri parametri, ci costringerebbe a qualificare l'Olanda come un paese dalle idee confuse, i «suoi» «cattolici» come degli abili giocolieri della diplomazia.

E la difficoltà più grande sta proprio — per chi vive nell'ombra di... Roma — nel considerare il fenomeno sbarazzandosi non solo dei pregiudizi e dei tabù, ma addirittura dei normali mezzi di valutazione.

L'Olanda cattolica, ad esempio, dopo aver sostenuto una lotta veramente accanita per rompere la tradizionale unità politica dei cattolici (ne fanno fede le battaglie giornalistiche tra l'Osservatore Romano e i settimanali nazionali De Linie e De Bazuin: siamo nel 1954!), possiede una rete televisiva che riprende sessioni del Concilio Pastorale e dibattiti a carattere teologico; possiede scuole, sindacati, organi di stampa confessionali; la presenza delle organizzazioni ecclesiastiche è massiccia persino a livello di attività ricreative. I figli dei cattolici frequentano scuole confessionali; il 75% dei «fedeli» legge un giornale cattolico. La partecipazione sacramentale è molto elevata; la pratica domenicale raggiunge e supera il 60%; le vocazioni religiose permangono elevate nonostante siano in diminuzione.

Insieme a questi dati altri ci rivelano un aspetto altrettanto... originale della società cristiana olandese. Il 90% degli olandesi pensa che un credente possa anche non sentire l'obbligo di frequentare; il 70% dei cattolici non concorda con l'Humanae vitae e con le forme in cui si esprime attualmente l'Autorità della Chiesa; infine sono sempre più numerosi i sacerdoti e i religiosi che lasciano il loro ministero pur restando legati alla Chiesa.

In questo clima nasce tuttavia un fermento di testimonianza che conduce alle esperienze più nuove, sostenute però da tutto il discorso conciliare, e, non possiamo dimenticare né sottovalutare, da tutta la pastorale di Papa Giovanni. «E' necessario — egli diceva in apertura del Concilio — che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è al forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata. Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione...».

Questo impulso, questa spinta in avanti, cui si è sottoposta volontariamente la Chiesa olandese, si concretizza, alla fine, nel rifiuto di una Chiesa troppo istituzionalizzata, e nella ricerca di garantire un effettivo pluralismo al suo interno. Su questa base, non vi sono più remore di fronte alle innovazioni perché ciò che conta è l'elasticità delle strutture, la mobilità intellettuale degli uomini, la permeabilità delle esperienze.

Molti tabù sono stati dimetizzati; il prete non è più un funzionario in divisa ma piuttosto un uomo assieme agli altri. Come già Cristo che ha condiviso tutto della condizione umana e della creazione. Alcuni vescovi stanno già utilizzando nel ministero sacerdoti sposati (pur nella convinzione che questo problema sia tutt'altro che risolto, e quindi in forma puramente sperimentale, e pur essendo coscienti delle ripercussioni che in altre comunità e in altri Paesi potrebbero avere tali innovazioni). La Parrocchia è a misura dell'uomo, vi si adegua. Cessa di esistere, in casi particolari, nella sua forma tradizionale di parrocchia territoriale per divenire qualcosa di diverso. Se per servire, oggi, la

Chiesa deve muoversi, essa deve riscoprire la sua dimensione pellegrinante, la sua originaria e originale dimensione di Chiesa-Tenda. Ad Amsterdam 7 chiese «chiuderanno» i battenti. Ne rimarranno 5, tutte con funzioni differenziate. Il centro era diviso in 10 territori parrocchiali: oggi della parrocchia si abbandona anche il nome. Il piano pastorale poggia sul fatto concreto ed incontestabile dell'omogeneità e mobilità del tessuto sociale. Delle 5 chiese rimaste, una sorge nel centro commerciale e sarà «una porta aperta permanente» con servizi liturgici a tutte le ore; una si occuperà della catechesi per gli adulti ed offrirà la celebrazione di liturgie speciali; una sarà centro di animazione della comunità studentesca; ed anche per le altre si seguirà il medesimo criterio di «distribuzione del servizio».

E' prevista anche la presenza a livello di quartiere con 12 centri di evangelizzazione serviti ciascuno da 2 sacerdoti. Infine vi sono i servizi per gruppi specializzati: gli immigrati; i «provos»; gli artisti; gli omofili; i senza fissa dimora (5).

Questo piano sconvolge certamente una certa tipica e tradizionale visione pastorale, ma (pur con tutti i rischi che corre di creare più che comunità delle corporazioni compatte ma esclusive proprio perché modellate su gruppi precostituiti) è senz'altro un mezzo per sentire e seguire con più verità le esigenze delle persone.

Di fatto il successo di una simile iniziativa dipenderà soprattutto dalla capacità di creare delle strutture intermedie che favoriscano e permettano l'osmosi delle esperienze, delle sensibilità, dei problemi.

Nulla, insomma, deve continuare a sussistere contro l'opportunità storica, nulla di ciò che è accessorio.

La Chiesa locale

Il popolo di Dio è — in questo contesto — veramente il luogo in cui si maturano esigenze ed esperienze concrete così come è il termine di riferimento per giudicare la validità di una catechesi e di una riforma liturgica.

Quello che più colpisce è proprio la continua attenzione dell'uomo «hic et nunc», è il servizio inteso come Chiesa in divenire, Chiesa problematica, con le incertezze e le tensioni di ogni uomo vissute a tutti i livelli. Non una Chiesa alienante, non un'alternativa alla vita concreta quotidiana: la proposta sostanziale della Chiesa olandese è il recupero dell'autenticità tout court, è la penetrazione dell'uomo attraverso una via esistenziale. Il suo linguaggio è quello della realtà delle cose quotidiane; ed ogni uomo comprende la dignità dello sforzo creativo, e si qualifica proprio per l'impegno con cui sa porre le premesse ed attuare anche questo «milieu» umano e divino ad un tempo.

L'esperienza di questa Chiesa ha una sua originale serietà poiché il rinnovamento investe l'ambito teologico-ecclesiale (leggi problematica della Chiesa locale) e l'ambito pastorale (innovazioni stimolanti e ricerca di immergerle e di farle coincidere con il programma di tutta la Chiesa).

Alfrink, in apertura dell'ultima sessione del Concilio Pastorale, diceva appunto: «Noi auspichiamo un legittimo pluralismo. L'unità della Chiesa di Cristo non può esistere sulla terra senza la realtà delle chie-

se locali. A ciascuna di queste chiese locali incombe la responsabilità di prevedere in quale maniera concreta essa possa realizzare il mistero dell'unità della Chiesa. La responsabilità della Chiesa locale e la responsabilità della Chiesa universale, lungi dall'escludersi, si richiamano l'un l'altra... Noi cerchiamo il valore della nostra fede nell'unità con la tradizione della Chiesa». E non è difficile riconoscere in questo contesto una corretta interpretazione di L.G. 26 «Questa Chiesa di Cristo è veramente presente nelle legittime comunità locali di fedeli, le quali, in quanto aderenti ai loro pastori, sono anch'esse chiamate chiese nel N.T. Esse infatti sono, nella loro sede, il Popolo Nuovo chiamato da Dio con la virtù dello Spirito Santo e con la piena convinzione».

Questo tema della Chiesa locale è senza dubbio uno dei più grossi affrontati nel Vaticano II, anche se non in via del tutto esplicita. E' una problematica assai complessa che comporta non poche difficoltà e rischi. La prima qualificazione che verrebbe alla mente è quella dell'«Autonomia». Ma ci sembra anche una qualificazione restrittiva e mortificante se dovesse essere esaustiva dell'intero problema.

A queste piccole e grandi comunità locali, tanto diverse tra loro, ma unite nella fede, S. Paolo dedica la sua vita e la sua predicazione. Egli non indica mai ad esempio una comunità come istituzione perfetta e da imitare, limitandosi piuttosto ad esaltarne qualche atteggiamento (come ad esempio la disponibilità ad aiutare con collette comunità che si trovano in difficoltà) «Ora vogliamo farvi conoscere, fratelli, la grazia che Dio ha fatto alle chiese della Macedonia. Pur fra le numerose afflizioni, che le hanno provate, la loro gioia sovrabbondante e la loro profonda povertà si sono manifestate con effusione nella loro generosa liberalità. Essi hanno dato liberamente — lo devo attestare — secondo i loro mezzi e più dei loro mezzi, chiedendoci con viva insistenza la grazia di poter partecipare a quest'opera di carità a favore dei santi. E non solo hanno contribuito come noi speravamo, ma hanno dato addirittura se stessi, prima al Signore e poi a noi, per impulso della volontà di Dio... Non dico questo per darvi un ordine, ma facendovi conoscere la premura degli altri, voglio soltanto offrirvi un'occasione perché possiate manifestare quanto sia sincera la vostra carità... E' dunque un semplice consiglio che vi dò a questo riguardo...» (2 Cor. 8, 1-24).

Paesi. Un catechismo « mondiale » nuocerebbe gravemente alla diversità e al pluralismo che è assolutamente necessario a livello pastorale. I Vescovi olandesi non pensano che il loro catechismo possa rendere un servizio ad altri paesi e in altri contesti. Non ci dispiace certamente dell'interesse suscitato, ma solo perché ci auguriamo che così si risvegli anche in altri paesi l'idea di una guida per adulti che sia propriamente adatta in questi paesi » (5).

Lo stesso apostolo, pur non rifiutando il senso dell'autorità, tiene a sottolineare: « E non è che noi pretendiamo di dominare sulla vostra fede, anzi, al contrario, siamo soltanto collaboratori della vostra gioia, poiché voi vi manteniate saldi nella fede » (2 Cor. 1,24).

Ciò che anche Paolo intende sottolineare, è l'importanza e la necessità che ogni comunità faccia la sua esperienza di Chiesa per poi mettersi a confronto con le altre, a servizio delle altre. Egli si sforza di suscitare dall'interno questo spirito, senza imporlo, usando tutta la sua abilità umana ed ogni carisma divino, in questa opera di sollecitazione e di maturazione (3).

E' questo di tipo di esperienza che intende fare la Chiesa dei Paesi Bassi; Alfrink, nella prefazione ad un'indagine sulla situazione della Chiesa nei Paesi Bassi afferma: « Nel corso degli ultimi anni si rafforza la convinzione che l'istituzione (ecclesiastica) — la quale già di per sé tende a sclerotizzarsi — costituisce una minaccia per la vitalità e il dinamismo della Chiesa olandese. Le autentiche esigenze del momento non troveranno risposta, a meno che l'istituzione non si rinnovi e non si mostri disponibile ad un incessante rinnovamento »; ora, questa sottolineatura è già — per un certo verso — un'accusa non del tutto implicita ad una Chiesa che perde ogni giorno di più il senso della comunità e della Comunione. A questo tipo di istituzione anche il « Vangelo di Paolo » non può adattarsi.

Così il recupero del senso di una « ecclesia » fatta a misura dell'uomo, e non solo fondata sull'autonomia giuridica, quanto sull'adeguamento a determinate esigenze umane, sociali e, (perché no?), politiche, comporta che la Chiesa universale accetti ed auspichi il pluralismo al suo interno.

« Il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa locale va innanzitutto vissuto, « potrà essere anche pensato, ma non può mai essere schematizzato ». La Chiesa non si definisce né partendo dalla sua dimensione universale, in qualche modo istituzionale, e neppure partendo dalla sua dimensione sociale, locale; ma si definisce solo ed esclusivamente partendo dal suo rapporto col Cristo e col disegno di salvezza di Dio che si articola lungo la storia... In questa prospettiva la Chiesa locale non è una parte del tutto, ma come è stato già scritto, l'attuazione organica del tutto, cioè la Chiesa » (4).

Concretamente, esistenzialmente, Chiesa locale significa anche ammissione della persona in una comunità che sa adattarsi e cui ci si deve adattare. Una forma di mutuo servizio tra « me » e « gli altri », fondato non su mere abitudini popolari, ma sulla particolare maturità religiosa del gruppo. Sull'approfondimento del senso di una Chiesa-comunità dei battezzati, che può perciò preservarsi anche dal rischio della privatizzazione. Rischio che sussiste a tutti i livelli: da quello liturgico a quello della catechesi: soprattutto è tempo di sfiorare la Chiesa locale da tutto un residuo contorno, che può ancora esserci, più o meno campanilistico: reintegrarla cioè nella tematica teologica, senza farla decadere in quella territoriale. Ancora una volta Alfrink ci aiuta nella comprensione quando spiega il senso del « Catechismo »: « Il titolo indica che il Catechismo è stato scritto per volontà dei vescovi olandesi. I Vescovi offrono questo testo alla Chiesa dei Paesi Bassi e a tutti coloro che, al di fuori, vogliono testimoniare il proprio interesse... Il grande interesse che all'estero hanno manifestato a questo Catechismo e le numerose traduzioni in preparazione non stanno a significare che esso diventerà un Catechismo internazionale. E non deve diventarlo, poiché la situazione dei credenti è molto diversa all'interno dei

La Chiesa locale poggia dunque sulle basi di un'ecclesiologia di comunione, prevalentemente orizzontale e dinamica, pluralista. Ed implica continui adeguamenti storici, profonde revisioni di giudizi e di atteggiamenti.

Ciò significa istituzione di élites con un Popolo sempre in cammino insieme, ma nel contempo estremamente differenziato e dialogante anche al suo interno.

Una nuova pastorale

« Cristo e gli Apostoli hanno annunciato il messaggio per gli uomini del loro tempo. Lo hanno annunciato in una forma giudaica o ellenistica. Per farsi capire si sono dovuti servire delle categorie, della immagine del mondo, della concezione della storia, che erano allora comuni. L'uomo moderno ha altri schemi di pensiero, conosce un'altra immagine del mondo, vive nell'era della cultura industriale. La traduzione del messaggio è ampiamente identica alla cosiddetta demitologizzazione nel senso più vasto della parola » (6).

Le relativizzazioni rimproverate al nuovo catechismo sono il risultato di questa ricerca di traduzione continua del messaggio in formulazioni attuali. « Il dogma diventa improvvisamente Kerigma. Anche il linguaggio gioca il suo ruolo, che non è certo secondario in tale contesto.

« Il Catechismo vuole essere un dialogo dell'uomo odierno con il Cristo odierno. Si tratta di molto di più che di un semplice punto di partenza antropologico. L'uomo non viene visto come un « abstractum »,

come un essere che fa parte dell'umanità; e nemmeno semplicemente in una luce psicologico-strutturale, e psicologico-epocale. Egli viene visto nella sua esistenza concreta. Ciò di cui si preoccupa il Catechismo è l'autocomprensione dell'uomo di oggi » (7).

Di Dio si cerca un'immagine personale, più che un concetto. Egli è rapportato al mondo e agli uomini. E' il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio del Patto.

L'immagine è quella di un continuo rapporto dinamico tra persone. In questa prospettiva, la creazione non è un atto compiuto, ma in continuo divenire, proprio in forza di questo ininterrotto rapporto Uomo-Dio.

« Dio non ha creato il mondo, egli continua a crearlo, e lo fa per mezzo nostro. E' sbagliato credere che una foresta è opera di Dio, ma non una città. La città, anzi, lo è molto di più, perché la creatura più elevata di Dio, l'Uomo, si è espressa in quest'opera. Quanto fa l'uomo è opera di Dio. E il cristianesimo non ha bisogno di pensarci sempre; ma questa idea fonda la nostra convinzione di lavorare, sia nella professione che in famiglia, nel senso voluto da Dio. Una visione cristiana può scoprire nel lavoro un ulteriore valore: « esso unisce gli uomini ». Perché lavoriamo con gli altri, la solidarietà e il mutuo contatto si sviluppano in modo del tutto particolare, proprio di ciascuna professione... Un terzo valore deriva dal messaggio cristiano una prospettiva di speranza sulla eternità. Infatti il nostro lavoro ha come risultato di permettere ad altri di divenire più uomini e di amare perciò stesso di più la loro vita. La pienezza del nostro amore ce la portiamo nell'eternità. Così l'impegno nella costruzione di questo mondo ha un seguito nella creazione futura. E chi sa che, dopo la resurrezione dei corpi, il nuovo mondo non porti, rinnovate, le tracce di quanto il lavoro dell'uomo ha prodotto finora! Il nostro lavoro... valore eterno! » (8).

Il rinnovamento pastorale, parte dunque da questo attaccamento al « quotidiano », e dal presupposto che la catechesi non deve impartire nozioni che si situano fuori dell'esistenza, ma offrire le spiegazioni richieste.

In Olanda, col Catechismo, che rimane tuttavia un punto di partenza per ulteriori approfondimenti, si è voluto sistemare un po' tutta la pastorale. Non è, infatti, un trattato di teologia, esso intende creare i presupposti perché ciascuno approfondisca o conquisti « induttivamente » una fede di tipo « nuovo ».

E' vero che vi sono molte... « novità ». Dreissen, in un capitolo intitolato appunto « Il Nuovo del nuovo C.O. » del tuo testo « Diagnosi del C.O. », fa un'elencazione che va dallo stile al linguaggio, dalla struttura al nuovo senso dell'ecumenismo, dall'interpretazione rinnovata del dogma al nuovo metodo di accostarsi alla verità. Ma alla fine quello che riesce a darci, questo catechismo, è una completa rivalutazione dell'uomo e della sua storia quotidiana. L'Incarnazione e l'Ascensione del Signore fanno sì che non esista più dualismo tra il mondo della fede e il mondo di ogni giorno, tra il cielo e la terra, sacro e profano. E tutto ciò senza intaccare la trascendenza di un Dio che non si confonde col mondo al quale tuttavia ha inviato il Figlio Gesù Cristo.

In tal modo, contestando, cioè, l'immunità senza sopprimere un continuo legame che potremmo definire ciclico UOMO-DIO-CREAZIONE, la catechesi può divenire induttiva nella misura in cui la rivelazione positiva è già realizzata nell'oggi.

L'impegno del cristiano è dunque quello di comporre l'esigenza induttiva e quella

deduttiva. Di collocare, cioè, in una prospettiva incorruttibile e perciò densa di significato il proprio lavoro.

Il Catechismo diviene perciò il momento forte del rinnovamento pastorale olandese. Ma acquista significato se visto all'interno di tutta la problematica ecclesiale. E' importante perché costituisce anche la motivazione più profonda — e per certi aspetti lo sbocco — di innovazioni liturgiche, ecumeniche, etc.

La pastorale — infine — non è più restrittivamente considerata, come spesso è accaduto ed accade nella Chiesa, un insieme di istituzioni e strutture al cui interno l'uomo resta tuttavia sempre un estraneo, e addirittura uno strumento.

Essa diviene un mezzo per l'avvicinamento dell'uomo a Dio, tenta di creare le condizioni perché l'uomo si liberi e sappia dare risposta personale ad una chiamata che pure è personale. Diviene, dunque, la pastorale, un Kerygma, un annuncio fatto in termini comprensibili ed in vista di sperimentazioni attuali oggi. Di fatto questo tipo di « pastorale » parte dall'accettazione della dignità di ciascuno all'interno del Popolo di Dio, e non esclude perciò che il mutamento parta dal basso.

« Il grande problema (che si è posto anche a livello di Concilio Pastorale) è se sia possibile concepire una struttura gerarchica nata dalla Comunità dei fedeli e riconosciuta da essa. Ciò appare comunque necessario allorché distinguendo tra due tipi di comunità — le organizzazioni e le comunità di persone — si ammette che la Chiesa, in quanto fraternità o Comunione, appartiene a quest'ultima categoria » (9).

Se non ci si fosse posti il problema in questi termini non si sarebbe certo potuti giungere alle forme di sperimentazioni più avanzate: al Concilio Pastorale; al gruppo di Shalom; alla concezione di una presenza di Chiesa diversa dalla parrocchia tradizionale.

Così anche la relazione tra sacerdozio universale e sacerdozio pastorale si configura in modo da riconoscere al Popolo di Dio un'effettiva dignità: « Non esiste che un unico Sacerdozio universale, dunque, quello che conta » (10).

Questo saper ascoltare tutto e tutti; questo rispetto sempre più profondo, continuo, vissuto ai segni del tempo fa della Comunità cattolica olandese una comunità dialogante, ricca di problemi più che di soluzioni. Una comunità che non ha cercato di creare un « piano pastorale programmatico », con cui incidere sulle coscienze ed uniformarle ad un disegno precostituito. In effetti non è possibile schematizzare la pastorale olandese, essa rimane di proposito ad un livello indicativo e perciò svolge un ruolo educativo in senso pieno. E' una proposta di contenuti che ciascuno deve imparare a valutare adattare, attuare concretamente in maniera « storica ». **Pericolo di individualismo?** Ponendo il problema in questi termini, non sarebbe impossibile trovarsi di fronte ad un'accoglienza di mentalità, di culture, di sensibilità diverse, incommunicanti. In effetti, la Chiesa olandese è anche la Chiesa del rischio; ma ora essa può giocare molto su una preparazione teologica di base senza dubbio molto elevata rispetto ad altri paesi. Vi è cioè un substrato, delle condizioni di partenza che garantiscono (entro certi limiti) alla Comunità una serietà di impostazione di tutta la problematica pastorale ed un'autenticità di esistenza cristiana.

Infine c'è il comune denominatore Uomo cui ci si deve sempre riferire, e che impedisce senza dubbio la caduta nell'insano individualismo. Può servire di esempio di una tale sensibilità, questa preghiera, tipicamente olandese, si può dire dopo aver scorso, sia pure non ancora esausticamente l'iter della sua Chiesa: « Noi ti preghiamo per tutti quelli che non hanno prestanza, né bellezza e che nessuno guarda.

Per quelli che non sanno stare al passo, per i bimbi che nacquero infelici, per quelli che sono scemi o handicappati, per chi non può guarire.

Noi ti preghiamo, facci capire il senso della loro presenza in questo mondo » (11).

Chicchi Rossi

NOTE

- (1) L. ROSADONI, *I Cattolici Olandesi*.
- (2) *Settegiorni* n. 79.
- (3) J.M.G. RUIZ, *Il Vangelo secondo Paolo*.
- (4) G. ALBERIGO, *Popolo di Dio e Chiesa locale*, in *Testimonianze* n. 105, 1968.
- (5) ALFRINK, *Un catéchisme pour les catholiques hollandais* in « Les grands points discutés du catéchisme hollandais » annesso all'edizione francese del Catechismo.
- (6) JOSEF DREISSEN, *Diagnosi del Catechismo Olandese*.
- (7) c.s.
- (8) *Le Cat. Holl.* ed Francese p. 540.
- (9) L. ROSADONI, c.s.
- (10) *Le Cat. Holl.* ed francese pagina 463.
- (11) HUUB OOSTERHUIS, *Tu sei un difficile amico*.

Il lavoro di gruppo

La realtà di gruppo appare come un elemento fondamentale dell'attuale struttura sociale; ciò si manifesta con evidenza sempre maggiore se si analizzano da questo punto di vista le diverse esperienze che l'uomo vive attualmente, sotto il profilo della vita lavorativa, della vita familiare o della vita amicale e ludica.

Il processo di adattamento a gruppi già strutturati e definiti nelle loro funzioni, o la costituzione di gruppi spontanei, basati sul rapporto di amicizia o di interesse comune da condividere e da comunicare, sono eventi che ognuno di noi realizza con una frequenza quasi quotidiana. Il lavoro stesso ha subito una evoluzione nelle modalità con cui è concepito e definito; il concetto di lavoro come « utilità » e come « relazione con altri individui » è oggi considerato come scontato: il carattere di controprestazione o retribuzione che viene attribuito al lavoro dalla definizione giuridica moderna, include il concetto di gruppo, cioè di insieme di individui che hanno sancito le norme secondo cui la prestazione e la controprestazione devono avvenire, e che vivono il sentimento di appartenenza ad una entità di natura sociale individuata.

Ma, di fronte a questa continua esperienza di vita di gruppo, di relazioni di gruppo, di adattamento al gruppo o di appartenenza ad esso, ci si può chiedere, al di là delle risposte ovvie e scontate, che cosa è un gruppo, quale è la fenomenologia che lo caratterizza, quali sono le modalità con le quali la realtà di gruppo si può manifestare.

Definizione di gruppo

La definizione di gruppo che è data dalla sociologia è quella di una pluralità di individui che hanno uno scopo comune, è dunque la comunanza dello scopo che permette di affermare l'esistenza di un gruppo. Ma questa definizione non è sufficiente per giustificare l'esistenza di un gruppo dal punto di vista psicologico; perché un gruppo esista psicologicamente è necessario che gli individui che lo compongono vivano l'appartenenza al gruppo stesso, cioè che una pluralità di individui viva il sentimento di opportunità ad una entità superindividuale. Non è sufficiente, perché esistano dei gruppi, neppure che tutti i membri di questi gruppi siano in reciproco contatto, cioè che abbiano delle relazioni interpersonali multiple: Kurt Lewin ha affermato che la relazione di gruppo è qualcosa di più che la somma di tutte le possibili relazioni interpersonali. Occorre, cioè, che si stabilisca un fatto affettivo, un sentimento del collettivo, una « *wenness* » come dicono gli autori americani; si deve, d'altro canto, rilevare che tale « *noità* » questo sentimento del gruppo, del collettivo non parta da un annullamento dell'individuo nel gruppo, si tratta, in altri termini, di una caratteristica individuale, di una funzione psichica che è propria dello sviluppo evolutivo dell'individuo.

Il sentimento del gruppo non significa che il gruppo sia qualcosa « in sé », ma qualcosa di insito nell'interno dell'individuo che si sente psicologicamente parte di un gruppo, cioè di una entità superindividuale.

La vita di gruppo, quindi, è una particolare modalità comportamentale dell'indi-

viduo, e come tale può essere analizzata sulla base delle motivazioni che portano ognuno di noi alla relazione sociale.

Uno psicologo americano, Dawid McClelland, ha proposto una interessante classificazione delle motivazioni al rapporto sociale, che permette di formulare una « *tipologia* » delle modalità individuali di partecipazione ai gruppi.

Motivazioni del rapporto sociale: l'affiliazione

Una prima motivazione è quella di « *Affiliation* » che si può definire come una ricerca prevalente, nei rapporti sociali, di legami affettivi positivi con le altre persone, di attenzione, comprensione, accettazione da parte degli « *altri* »: ciò che maggiormente mette in ansia, quando tale motivazione è prevalente, è l'isolamento affettivo, è la mancanza di relazioni affettive positive, garantite queste ultime dal sentimento di appartenenza ad un gruppo. E' proprio sulla base di tale motivazione di livello ancora immaturo che si strutturano molte realtà di gruppo; basate prevalentemente sullo « *stare insieme* », sull'esaurire la vita di gruppo nelle relazioni affettive reciproche, nella sicurezza che reciprocamente viene ritrovata con la coscienza dell'appartenenza al gruppo.

La dinamica psicologica che fonda questa partecipazione affiliativa alla vita di gruppo è ritrovabile nel rapporto madre-bambino, attraverso il quale il bambino supera l'angoscia propria della mancanza di un rapporto oggettivo ed arriva alla certezza dell'oggetto, sulla quale si basa il sentimento di sicurezza. Qualora, infatti, si analizzi la dimensione « *sicurezza* » nell'ambito del rapporto (la coppia Io-Tu di Martin Buber) e nell'ambito della sicurezza di sé (Ego-Feeling di Federn) si può notare che tali dimensioni psichiche sono raggiungibili soltanto attraverso una « *certezza* » dell'oggetto sociale, cioè del rapporto di gruppo.

L'esperienza comune rilevava l'angoscia « *infantile* » fortemente regressiva, propria delle persone che non vivono un preciso sentimento di appartenenza ad un gruppo, che affrontano la loro processualità di adattamento sociale senza un coraggio selettivo preciso e definito. Tale « *angoscia* » si acuisce proprio nelle fasi di mutamento di status, in quelle fasi in cui si ha un mutamento di ruoli e di ambiente: tipico dal passaggio dal liceo all'Università. Da qui la facilità con cui si verifica un accentuarsi delle motivazioni affiliative al rapporto sociale, con la conseguente ricerca di un gruppo che possa sedare l'ansietà gratificando tali bisogni affiliativi.

Se è prevalente questo bisogno affiliativo nella propria partecipazione alla vita di gruppo, si può notare una accentuazione degli atteggiamenti di dipendenza alla vita di gruppo, che comprende una sottolineazione delle aspettative ai legami affettivi positivi, un'attesa di considerazione che « *dipende* » dal comportamento che gli altri, il gruppo e la comunità metteranno in atto nei suoi confronti.

Si può notare, inoltre, che quando è prevalente questa manifestazione affiliativa vengono frequentemente messi in gioco comportamenti chiamati di « *seduzione* », comportamenti cioè di ossequio alle aspettative ed alle norme che si ritengono desiderate dal gruppo al quale si vuole appartenere, tali da rendere massimamente probabile la gratificazione del proprio bisogno di affiliazione. E questo perché le norme di gruppo o le aspettative che si ritengono desiderate dall'« *altro* » non

hanno, per i soggetti motivati ad un livello affiliativo, un valore in sé, ma vengono percepite come uno strumento atto a rendere probabile la soddisfazione dei propri bisogni di appartenenza e di affiliazione.

Il potere

Una seconda motivazione al rapporto sociale è quella chiamata di « *Power* »; chi è motivato prevalentemente a questo livello ricerca nel rapporto sociale la possibilità di influenzare gli altri, di determinare il comportamento degli altri, desidera e ricerca il controllo dei mezzi atti ad esercitare questo influenzamento. Si può notare come anche in questo caso si tende a strutturare un rapporto di dipendenza dall'altro, poiché chi è motivato ad un livello di potere « *ha bisogno* » dell'altro per poter gratificare le sue motivazioni prevalenti e se il rapporto sociale viene strumentalizzato all'esercizio del potere, è necessario l'« *altro* » come « *strumento* » per tale operazione. L'atteggiamento indotto da un prevalente bisogno di potere, d'altro canto, appare complementare a quello indotto dal bisogno di affiliazione, e viene chiamato atteggiamento di « *controdipendenza* ». Tale atteggiamento si realizza attraverso un comportamento di « *oppressione* », cioè tramite un comportamento che pianifica e determina le norme di relazione, che valuta gli altri, che manipola le informazioni di modo tale da condizionare le scelte adattative del gruppo o della comunità. Questa modalità « *controdipendente* » di esercizio del potere può essere di tipo « *carismatico* » quando viene assunta sulla base di una delega da parte di una autorità superiore, può essere di tipo « *personale* » quando è basata sull'emergere delle capacità e delle caratteristiche individuali, o di tipo « *burocratico* » quando è legata prevalentemente al ruolo particolare attraverso il quale si esercita il potere, alle funzioni stabilite sulla base di una convenzione.

Complementarità delle motivazioni e strutture sociali

Si può notare che le due modalità di interazione sociale ora sommariamente descritte hanno una funzione strettamente complementare, sono vicendevolmente funzionali; la controdipendenza di chi è motivato ad un livello di potere costituisce infatti una garanzia alla gratificazione del bisogno di affiliazione e la dipendenza di chi è motivato a questo livello rende necessariamente probabile una gratificazione del bisogno di potere.

Sulla interazione di queste due modalità complementari di rapporto sociale si è basata tutta una serie di strutture proprie della nostra cultura, della scuola all'azienda, dalla famiglia alla religione.

Le « *norme* » che regolano l'interazione sociale sono molto spesso la risultante di tale dinamica di rapporto: la distinzione tra funzione dirigenziale ed operativa nelle strutture aziendali e produttive, così come nelle associazioni in genere; l'apprendimento basato sulla dipendenza del discente nei confronti del docente, nell'ambito della scuola; la manipolazione selettiva delle informazioni da parte dei tecnici operanti nell'ambito dei mezzi di comunicazione di massa, non sono che alcuni esempi tra i molti che si potrebbero individuare a tale proposito. Si può rilevare

che le strutture associative possono spesso assumere questa connotazione di interazione dipendente-controdipendente tra i singoli membri. In tal caso la funzione dirigenziale può gratificare, in chi assume tale ruolo, le motivazioni di potere, di influenzamento e di determinazione del comportamento adattativo dei membri dell'associazione stessa, così come questi ultimi trovano nello adeguamento alle norme del gruppo associativo (espresso con modalità formali o informali) la possibilità di strutturare un rapporto di dipendenza effettiva che garantisca il loro fondamentale bisogno di appartenenza. E' chiaro che non tutte le strutture associative sono riconducibili a questo modello di interazione sociale; ciò che interessa sottolineare è, però, il fatto che questa modalità di rapporto sociale non sono determinate o definite dalle « *strutture* » sociali, bensì appartengono alla strategia personale con cui ciascun individuo può realizzare il suo adattamento all'ambiente.

Il successo

Una terza motivazione al rapporto sociale è quella chiaramente di « *achievement* » o di « *successo* »; chi è motivato a questo livello tende a strumentalizzare il rapporto al fine del raggiungimento di un successo in ordine a particolari obiettivi che si è proposto; il rapporto cioè viene percepito come un mezzo per realizzare degli scopi, che sono indipendenti dal rapporto stesso, ma che possono essere realizzati tramite il rapporto; è il caso di due o più persone che si trovano insieme per studiare la materia di un esame o per prendere una decisione politica o aziendale e che, dopo aver parlato liberamente del più o del meno, ritornano improvvisamente al compito stabilito, interrompendo quelle comunicazioni affettive che appaiono come remore al raggiungimento dello scopo per il quale si strutturato il rapporto stesso; assumendo un atteggiamento di « *indipendenza* » affettiva si viene così a sancire lo scopo strumentale del rapporto che si realizza attraverso un gioco formale di ruoli, secondo norme che vengono considerate come ottimali per il raggiungimento dello scopo.

Si mette in atto, in tal caso, un comportamento di « *evasione* » nei confronti dei contenuti motivi del rapporto che potrebbero rallentare od ostacolare il raggiungimento del successo.

E' interessante notare come la sequenza comportamentale ora descritta possa caratterizzare, nelle strutture associative, le realizzazioni tra i diversi partecipanti al lavoro di gruppo qualora il fine associativo venga concepito esclusivamente come il raggiungimento di uno scopo, indipendentemente dalle relazioni affettive esistenti tra gli individui che tale scopo vogliono realizzare, negare su un piano cosciente; in questi casi si può rilevare che la struttura motivata in una relazione di gruppo si esaurisce nella assunzione di un processo di identificazione di tutti i partecipanti ad un fine, sia esso la produttività di una azienda, l'ideologia di un partito o il successo di una squadra sportiva. Il lavoro di gruppo risentirà di tali modalità di relazione che divengono fortemente essenziali, nel mito della efficienza ad oltranza, ma fortemente frustrante sul piano delle esigenze affettive. Si nota che proprio con l'accentuarsi di questa modalità di interazione nel lavoro di gruppo nasce il problema del « *tempo libero* » per il lavoratore, cioè di uno spazio esistenziale che permette, indipendentemente dal contenuto dell'attività svolta, la realizzazione di rapporti sociali su un piano più accettante le componenti effettive della personalità.

(continua a pag. 16)

I dati massimali dell'indagine dei fucini di Pisa

ZONA	famiglie	membri	bambini	VECCHI				disoccupati	con lavori saltuari	con lavori fissi	famiglie di 1-2 membri	Famiglie di 3-5 membri			Famiglie con più di 5 membri			indice di affollamento (persone per vano utile) (*)	ABITAZIONI				
				totale	senza pensioni	con pensioni inferiori a L. 20.000	con pensioni superiori a L. 20.000					in 1 stanza (*)	in 2 stanze	in più di 2 stanze	in 1 stanza	in 2 stanze	in più di 2 stanze		senza acqua corrente	senza gabinetti	pericolanti o in precarie condizioni di stabilità	con umidità superiore ai limiti tollerabili	
TOTALI	164	533	164	69	22	19	18	26	58	77	67	28	32	17	5	6	9	2,3	44	85	101	153	
via Maccatella	19	65	19	8	1	6	1	4	11	6	5	8	5	1	—	—	—	2,7	11	11	19	19	
via Possenti, 9	20	63	25	9	4	3	2	2	5	8	8	4	5	2	—	1	—	2,3	1	17	20	20	
via Rosellini, 7	20	43	5	10	1	7	2	—	5	11	12	3	4	1	—	—	—	1,8	7	20	20	20	
S. Andrea	20	85	24	8	4	3	1	7	10	8	5	2	5	2	—	1	—	2,1	6	12	10	15	
via N. Pisano, 15	19	73	29	2	1	1	—	4	3	11	6	8	—	—	4	—	—	4,0	2	5	—	18	
via P. Paoli	16	49	11	5	1	2	2	1	8	9	8	—	3	3	—	—	—	1,8	9	9	12	16	
via S. Marta	15	56	23	2	1	1	—	2	9	8	6	—	1	4	1	2	1	2,1	2	1	5	15	
via Volturmo	6	20	5	6	1	3	2	1	1	3	2	—	2	1	—	1	—	1,8	—	—	1	6	
Barbaricina	3	10	4	—	—	—	—	—	1	2	1	—	2	—	—	—	—	4,0	3	3	3	3	
S. Cristina	5	11	3	4	1	—	3	1	—	3	3	—	—	2	—	—	—	1,2	—	—	4	3	
S. Frediano	4	24	7	2	1	—	1	2	—	5	—	—	4	1	—	1	—	1,8	1	2	1	5	
Porta a Lucca	4	6	1	1	—	—	—	—	1	2	4	—	—	—	—	—	—	—	1	4	2	4	
S. Paolo	2	6	2	2	2	—	—	—	1	—	1	—	1	—	—	—	—	2,5	—	—	1	2	
S. Michele in Borgo	4	9	1	4	1	—	3	—	1	1	3	—	1	—	—	—	—	1,5	—	—	1	2	
S. Caterina	5	13	5	5	2	3	—	2	2	—	3	1	1	—	—	—	—	2,7	1	1	2	5	

Dalla tabella risulta, tra l'altro, che, delle 164 abitazioni:

- il 27% manca di acqua corrente;
- oltre la metà [52%] è priva di gabinetti;
- il 61% si trova in precarie condizioni di stabilità;
- in quasi tutte [93%] l'umidità raggiunge livelli nocivi per la salute degli abitanti.

(*) Sono state considerate stanze solo i vani utili, escludendo la cucina.
(**) Relativo alle famiglie con più di 3 membri.

I dati, raccolti nel novembre-dicembre 1968, sono stati in parte aggiornati al febbraio 1969.

Interdipendenza e disponibilità

Vi è infine una quarta motivazione al rapporto sociale, anch'essa tendente al raggiungimento di uno scopo produttivo e quindi determinante « achievement », ma realizzata non attraverso una strumentalizzazione dell'altro, bensì **insieme con l'altro**, in un atteggiamento di interazione reciproca che viene chiamato « interdipendenza ». In quest'ultimo caso la produttività della relazione sociale, della vita di gruppo, si verifica attraverso la realizzazione di sé da parte di tutti gli « altri » con i quali ogni individuo entra in rapporto.

Si ha, in altri termini, un viraggio da una impostazione narcisistica della motivazione sociale ad una impostazione più disponibile ed oblativa.

Tale oblatività si manifesta concretamente in una nuova struttura dell'esercizio del potere in un gruppo: a questo proposito vale la pena, innanzitutto, chiarire che cosa si intende per potere; se un individuo può trasmettere un messaggio, sviluppare una attitudine, modificare un comportamento, raggiungere un risultato, pianificare una strategia di azione, tale individuo possiede un potere che può o no esercitare. L'intervento psico-sociale riguarda prevalentemente la seconda parte di questo processo, cioè l'esercizio del potere. Si può rilevare come vi siano tre modalità di esercizio del potere, denominabili come: autorità, comunicazione, partecipazione.

L'**autorità** è una forma di esercizio del potere che tende all'influenzamento delle strutture sociali mediante il singolo individuo, mediante la persona isolata dal suo contesto; tale persona può essere esterna allo spazio interumano su cui agisce, ed allora si avrà « l'autorità carismatica »; può essere interna, ma isolata dal contesto, ed in tal caso si ha « l'autorità personale »; può essere interna ma compresa nella struttura (« autorità burocratica »).

La **comunicazione** è una forma di esercizio del potere che influenza l'interumano mediante il rapporto interpersonale, sia che essa sia interindividuale, sia che essa sia di massa.

La **partecipazione** è una forma di esercizio del potere che influenza l'interumano mediante il rapporto sociale, cioè tramite il sentimento di appartenenza ad un gruppo.

Si può rilevare che, qualora prevalga un atteggiamento di interdipendenza nel rapporto di gruppo, prevalgono nel suo sviluppo le fasi di comunicazione e di partecipazione come produttive modalità di esercizio del potere.

In questo caso la motivazione che induce gli individui al lavoro in gruppo ed all'esperienza di gruppo non è più, evidentemente, di natura difensiva ma può manifestare la matura tendenza della persona alla realizzazione di sé nell'ambiente sociale.

R. Carli

Novità

Jean-Marie Domenach
Robert Montvalon

Una avanguardia cattolica

documenti sulla contestazione cristiana
pref. di Mario Rossi
pp. 380 L. 2.800

I cattolici francesi sono stati i pionieri di quasi tutti i più importanti movimenti intellettuali e sociali nella Chiesa cattolica nel periodo contemporaneo, dal 1940 al « maggio » 1968.

Qui attraverso i documenti si offre una storia di prima mano di quello sforzo straordinario teso a costruire una nuova Chiesa e un nuovo modello di comunità cristiana.

Tra gli autori i cui contributi sono presentati si annoverano molte tra le più celebri figure cattoliche del nostro tempo: Teilhard de Chardin, Mounier, Congar, Suhard, Mauriac, Voillaume ecc.

Edizioni Morcelliana

Via Gabriele Rosa - casella postale 343 -
25100 BRESCIA

I baraccati a Pisa: chi sono, dove abitano, come vivono

L'indagine, della quale presentiamo i risultati [in documentazione nella pagina accanto], aveva come oggetto quello di raccogliere dati preliminari e sommari sulla situazione dei tuguri e delle baracche a Pisa e sulle famiglie che vi abitano, al fine di presentare agli Enti competenti ed alla cittadinanza l'esigenza urgente della costruzione di alloggi popolari.

L'indagine è stata condotta limitatamente alla città di Pisa, frazioni escluse.

Le abitazioni sono state da noi visitate e i dati sono stati ricavati sulla base di un questionario.

Non vogliamo attribuire rigore scientifico a questo lavoro: ci sono certamente molte lacune ed inesattezze; alcune situazioni sono cambiate e cambiano continuamente; inoltre non ci illudiamo (né lo pretendevamo) di aver raggiunto tutte le abitazioni antichissime di Pisa (pare ne siano state dichiarate tali circa 900), ma i dati che presentiamo rispettano, entro gli inevitabili errori, la situazione dei casi più macroscopici.

Lo stato dei tuguri a Pisa è facilmente schematizzabile: oltre il 70% di essi è riunito in sei agglomerati (dei quali riportiamo qui una descrizione dettagliata) che rappresentano veri e propri ghetti. Spesso sono circondati dalla diffidenza e dal disprezzo anche da parte delle famiglie più oneste.

Il cittadino comune ignora generalmente queste situazioni o si comporta come se non esistessero. Ma la nostra società non considera colpevole chi si disinteressa degli altri.

Anche i preti sono spesso lontani da queste "isole", in contraddizione con lo stesso Vangelo che annunciano.

E gli Enti competenti? L'uno domanda all'altro le sue responsabilità.

Quando si costruiscono case "popolari" con canoni di affitto di 20.000-25.000 lire mensili ha il diritto di pensare che la condizione di questa gente non viene affatto presa in considerazione.

Via Maccatella

Sui due lati della via sorgono due serie di tredici baracche ognuna. Situate letteralmente al livello stradale, per cui ad ogni pioggia si riempiono d'acqua, sono tutte prive di fondamenta; profonde crepe nei muri e tetti sconnessi, che lasciano passare a rivoli l'acqua piovana, rendono notevole il disagio delle famiglie che vi abitano.

Queste baracche furono costruite una metà nel 1947, le altre più di 30 anni fa, come sistemazione provvisoria di pochi mesi per alcuni sfrattati in attesa di una nuova casa.

Le costruzioni del secondo gruppo sono più anguste e disagiate delle altre: due stanze piuttosto piccole, una adibita a cucina, l'altra a camera da letto per tutta la famiglia; mancano i gabinetti ed anche l'acqua corrente.

I dati da noi raccolti riguardano 19 famiglie per un totale di 65 persone. I vecchi sono 8 e costituiscono cinque nuclei familiari: tranne che in un caso, le loro pensioni non superano le 20.000 lire. Nelle restanti 14 famiglie con 19 bambini, solo 4 capifamiglia svolgono un lavoro fisso; gli altri sono disoccupati e qualcuno si arrangia raccogliendo cenci o con qualche lavoretto stagionale; tra le donne, 6 prestano servizio a ore. Da un rapido calcolo appare evidente che, a parte i vecchi, queste famiglie sono costituite in media da quattro membri: essendo unica la camera da letto, il disagio è notevole.

Esse non godono in generale di nessuna assistenza: solo due ricevono un sussidio dall'ECA (di quale entità siano questi sussidi lo sappiamo tutti), altre famiglie mancano di assistenza medica, pur avendone urgente bisogno. Ciò è dovuto al fatto che molti neppure conoscono gli enti specifici a cui rivolgersi e nessun assistente sociale è mai andato ad aiutarli nella compilazione delle pratiche necessarie.

Via Possenti, 9

L'edificio, che sorge a ridosso della ferrovia, è un vecchio convento; fu acquistato dal comune diversi anni fa, e vi furono sistemate provvisoriamente alcune persone senza casa.

Le famiglie, quasi tutte originarie di Pisa, abitavano prima in tuguri peggiori o simili agli attuali. Da vari anni vengono illuse con la promessa di case popolari e così, nell'attesa, non vengono fatte neppure le riparazioni più urgenti.

Intanto altre famiglie si sono aggiunte alle prime ed ora ve ne sono alloggiate 20 per un totale di 63 persone, di cui 25

bambini e 9 vecchi. Dei vecchi solo 2 percepiscono pensioni superiori alle 20.000 lire. Dei 30 adulti solo 8 hanno un lavoro fisso (si tratta in genere di lavori scarsamente retribuiti), altri 5 vivono alla giornata come cenciai o con qualche lavoro saltuario. Anche questo aspetto della situazione è in gran parte dovuto all'isolamento e all'ingiustificato clima di diffidenza che la società ha creato attorno a loro.

L'edificio non ha subito modifiche da quando è stato acquistato dal Comune: è rimasta l'originaria struttura del convento con lunghi corridoi bui sui quali si aprono le porte delle abitazioni. Ogni « appartamento », dove spesso risiedono dalle 3 alle 5 persone, comprende 1 o 2 vecchie celle, spesso divise con tramezzi di legno. I servizi igienici sono costituiti da pochi gabinetti in comune per tutte le famiglie, alcuni dei quali esterni all'edificio.

Anche ad una osservazione superficiale l'edificio mostra lo stato di abbandono in cui viene lasciato da molti anni. Il tetto è rotto in più punti e ad ogni pioggia alcune famiglie sono costrette ad ammassare letti e mobili. Gli infissi marci e sconnessi aggravano le già cattive condizioni igieniche; numerose crepe nei muri indeboliscono lo stabile, che vibra al passaggio dei treni. L'umidità rappresenta la maggiore piaga per queste famiglie: gli effetti che essa produce, specie nelle abitazioni del piano terra, non sono facilmente immaginabili da chi vive in una casa asciutta e riscaldata: mobili e vestiti si ricoprono spesso di muffa e marciscono rapidamente e la sera lenzuola e coperte si trovano letteralmente bagnate. Gli effetti di tanta umidità sulle persone forse non si notano altrettanto rapidamente, ma, col passar del tempo, minano irrimediabilmente la salute anche degli individui più sani. Sappiamo di bambini che si sono ammalati di broncopneumonia e di un uomo asmatico che è stato trovato morto per il freddo.

Via Rosellini, 7

L'edificio, un ex-convento, è di proprietà di un privato. Le 20 famiglie che vi abitano (43 persone, di cui 5 bambini e 10 vecchi) non pagano pigione da quando, alcuni anni fa, l'intero edificio è stato dichiarato pericolante. 7 di queste famiglie sono lì da più di 25 anni, le altre quasi tutte da 7-10 anni.

Varie domande per ottenere un alloggio popolare sono rimaste senza risposta.

Dal portone esterno si accede in un cortile che, nei giorni di pioggia, si riempie di pozzanghere e fango; i talponi di fogna sono di casa.

L'edificio, ormai cadente e in stato di totale abbandono, mostra ancora l'originaria struttura del convento. Nelle vecchie celle, che si aprono sui lunghi corridoi bui, le famiglie si sono installate alla meglio, se-

parando spesso gli ambienti con pareti di legno o di cartone: in tal modo molte stanze sono venute a trovarsi prive di finestre.

Mancano in tutte le abitazioni i servizi igienici; solo pochi gabinetti sono situati in fondo ai corridoi e nel cortile.

In alcune abitazioni manca anche l'acqua corrente.

Alle già disastrose condizioni di stabilità, si aggiunge il notevole disagio provocato dall'umidità e dagli infissi sconnessi: tali condizioni favoriscono ogni genere di malattie. La situazione è ancora più grave per le famiglie del piano terra, che, ad ogni pioggia, si trovano la casa allagata.

S. Andrea

In case torri medievali, spesso in completo disfacimento ed abbandono, abitano molte famiglie, relegate in un'isola-ghetto nel centro della città dall'indifferenza o dal disprezzo della « gente bene ».

E' vero che molto è stato fatto negli anni passati: agli inquilini degli edifici pericolanti di via del Cuore e di via della Pallacorda furono assegnate case popolari al CEP, ma molto resta ancora da fare. Il ghetto esiste ancora. In particolare 20 famiglie (con 24 bambini) abitano in case assolutamente indegne: 5 sono costituite da vecchi soli, le altre alquanto numerose (in media 5,8 persone per famiglia) sono costrette spesso in pochi vani.

La maggior parte di queste famiglie vive in tali tuguri da molti anni; 3 da circa 20 anni e 2 da 40 anni.

Le abitazioni sono di proprietà di privati e la pigione rappresenta una percentuale notevole del modesto bilancio di queste famiglie che in molti casi non possono contare su entrate fisse. Degli 8 vecchi, che costituiscono 5 nuclei familiari, solo 4 percepiscono pensioni, d'altra parte estremamente basse, intorno alle 20.000 lire mensili. Nelle rimanenti 15 famiglie solo in 8 casi il capo famiglia ha un lavoro fisso, negli altri è la donna che mantiene la famiglia con servizi a ore o piccoli commerci. Altri ancora vivono alla giornata facendo i cenciai o con prestazioni occasionali di mano d'opera.

Le condizioni di stabilità ed igiene di queste abitazioni sono deplorabili: una metà sono pericolanti, talvolta puntellate alla meglio; i cortili, che spesso si trovano all'interno degli edifici, sono veri depositi di immondizie; mancano acqua corrente e gabinetti. In tre quarti di tali case l'umidità pone seri problemi alle famiglie che vi abitano.

Via Nicola Pisano, 15

Accanto al Macelli un vecchio portale immette, attraverso un viottolo, in una corte con basse costruzioni in due file parallele: sono le vecchie stalle del « Settimo », ora di proprietà del Comune, adibite ad abitazioni popolari.

Le 20 famiglie che vi si trovano provengono in parte dai vecchi tuguri di S. An-

drea, le altre da varie zone di Pisa e dintorni. Stanno in queste baracche prive di fondamenta, costruite al livello del suolo, che si allagano al primo acquazzone.

Le sommarie modifiche non le hanno rese certo abitabili. L'umidità è il nemico peggiore per questa gente: i muri ne sono impregnati e spesso trasudano ricoperti di un velo d'acqua. Coperte e lenzuola si trovano letteralmente bagnate, mobili e vestiti marciscono rapidamente, le persone vi si ammalano. Queste disastrose condizioni igieniche sono state in gran parte responsabili, alcuni mesi fa, della morte di una bambina di pochi mesi.

Altro grande disagio è costituito dalla estrema ristrettezza delle abitazioni; ogni casa infatti (ad eccezione di una che ha 4 stanze) è costituita da una camera ed una piccola cucina. In queste condizioni vivono (se si escludono le famiglie di 1-2 membri) 64 persone divise in 13 nuclei familiari: in media quindi 5 persone sono costrette a vivere in una sola stanza.

Via Pasquale Paoli

Degli edifici di questa strada, tutti di proprietà del Comune e tutti in cattive condizioni, quelle al numeri 15 e 21 sono in condizioni disastrose.

Vi abitano 16 famiglie, molte delle quali provengono dalle case torri di S. Andrea; la maggior parte si è installata qui quando il Comune decise di evacuare gli edifici di sua proprietà di via del Cuore e di via della Pallacorda perché pericolanti. In questo caso, come in altri, molte famiglie si trasferirono dall'una all'altra delle indecenti abitazioni comunali sperando di anno in anno in una sistemazione più decente ed umana.

Quando agli inizi del settembre scorso alcune famiglie di questi stabili furono costrette a sistemarsi sotto la Loggia dei Banchi dopo che, a causa di un violento temporale, le loro case erano state seriamente danneggiate, si trovò per loro un alloggio non disprezzabile; tuttavia si ignorarono le dimensioni enormemente più vaste del problema del senza casa.

L'edificio al numero 21 in particolare non presenta neppure una divisione in appartamenti: solo enormi stanzoni divisi alla meglio tra le nove famiglie che vi abitano. Mancano le scale sostituite da insicure tavole con pioli, mancano i servizi igienici e persino l'acqua corrente. L'umidità come al solito è indescrivibile. Le abitazioni del pianterreno si affacciano su un cortile interno pieno di immondizie e di topi di fogna.

Oltre a questi grossi agglomerati, molte altre case in analoghe condizioni di inabitabilità sono sparse nei quartieri del centro storico. Sono talvolta interi edifici in disfacimento, talvolta vecchie soffitte o umidi pianterreni.

Tra queste vogliamo citare solo alcuni esempi che mostrano chiaramente come le condizioni di queste abitazioni non sono migliori di quelle degli agglomerati, anche se meno evidenti, nascoste come sono tra le altre vecchie abitazioni. Appartengono a vari privati che in genere riscuotono regolare pigione.

Queste situazioni non riescono a costituire da sole un unico grosso problema e perciò vengono prese in considerazione per ultime o addirittura trascurate.

Nel rione di Porta a Lucca in una corte ben nascosta vi sono famiglie che abitano in tuguri umidi e pericolanti con gabinetti in comune e pagano pigioni di 5.000-8.000 lire.

La zona del mercato (Piazza S. Omobono e dintorni) è piena di case in rovina, ma, tranne che nei pochi casi da noi presi in esame, le famiglie che vi abitano non hanno intenzione di cambiare.

Molte abitazioni in condizioni disastrose sono anche nelle zone di via dell'Occhio e Piazza dei Facchini, S. Caterina, S. Michele in Borgo e via Volturno.

Anche via Gereschi e via Garibaldi contano molti tuguri: in particolare il numero 60 di via Garibaldi è un vecchio convento, ora di proprietà di un privato che riscuote 5.000-10.000 lire di pigione dalle cinque famiglie che vi abitano: anche qui tetti rotti, e finestre sgangherate, crepe nei muri e in alcune stanze ci piove.

In Barbaricina abbiamo trovato tre famiglie che vivono nelle stalle. Per una di queste (4 persone) un solo freddo stanzone, niente acqua, niente gabinetti, finestre alte, muri pericolanti. Ci si difende un po' dall'umidità cospargendo di segatura il pavimento.

C'è miseria a Pisa? Gente senza casa? Gente che abita in catapecchie? Si dice di no. Oggi tutti stanno bene.

Da più anni abbiamo contatti di amicizia con alcune famiglie che stanno veramente male. Ma quante sono in Pisa le famiglie che vivono in case inabitabili?

I risultati li vedete qui certo sorprendenti e insospettabili da gran parte dei cittadini. Vorremmo che i pisani facessero un giro per le zone da noi indicate e vedessero. Vorremmo che si sentissero coinvolti nella faccenda.

L'indagine è una accusa ai responsabili che ai vari livelli avrebbero dovuto studiare e realizzare delle soluzioni. Però è anche vero che le pubbliche amministrazioni agiscono nelle linee su cui le conduce la pressione dell'opinione pubblica: si veda la celerità con cui è stato risolto il problema dello stadio.

Conosciamo i discorsi che a questo proposito spesso si fanno: è gente che non ha voglia di lavorare, è gente che aveva la casa e l'ha ceduta per pochi soldi. Sono vagabondi e poco di buono.

Troppo comodo liquidare così un problema per la propria coscienza. Quanti vagabondi che non hanno voglia di fare nulla se la spassano con i conti in banca o quanti fanulloni occupano comode e ben retribuite poltrone?

Ma poi non è vero! Non è vero per i disoccupati (a tutti è nota la gravità della situazione operata in Pisa), non è vero per i malati, per i vecchi, per le mogli e i figli dei carcerati. E poi provatevi ad abitare nei "luoghi malfamati", e presentatevi a chiedere un lavoro: vi giudicheranno dall'indirizzo e vi spediranno via.

Ed anche il problema di quelli che non possono inserirsi attivamente nella società, per gravi difficoltà psicologiche, deve essere affrontato con seria responsabilità da una società civile.

La soluzione del problema è difficile? Lo sa chi deve affrontarla. Una società che si dice civile deve esserne capace.

Ma un investimento di mezzo miliardo sarebbe eccessivo, se riuscisse a risolvere il problema almeno nei suoi aspetti più drammatici da noi presi in esame?

E poi sono certe le autorità che tutte le case popolari sono abitate da gente che ha realmente bisogno, da gente che ne ha realmente diritto? Forse un'indagine accurata, in questo campo, darebbe risultati sconcertanti. Staremo a vedere!

Gli Universitari della F.U.C.I.

Pisa, aprile 1969

Il ministero nell'incontro

Nel mese di aprile si è svolto in Olanda un Convegno interconfessionale di studenti di teologia provenienti da venti nazioni, sul tema: «Ministero nell'incontro». L'organizzazione era dovuta al Dipartimento giovanile del Consiglio Mondiale delle Chiese e all'Unione Studenti Cattolici Olandesi. Interessante lo svolgimento, che si è articolato in quattro tappe. La prima prevedeva la discussione in uno scambio di idee «a due»; nello «stage» successivo della durata di due giorni, l'esame del tema era allargato a gruppi di otto persone in tre città differenti: Bonn, Nimega, Lovanio. Le sedute plenarie si sono tenute ad Heerlen, piccola città del sud-Olanda a 20 km da Aquisgrana, in un Istituto di Teologia Pastorale sede del Centro organizzativo. Il quarto momento consisteva nella «dispersione», con ritorno alle tre città per rivedere gli spunti di riflessione.

La genericità del tema, e la presenza ad Heerlen di esperti di sociologia, economia e pastorale, non ha giovato allo sviluppo organico delle riflessioni, per cui nelle tre giornate olandesi sono stati affrontati molti problemi senza che il generico ascoltatore potesse facilmente inserire i nuovi

dati in un contesto di idee meno che vago.

Bisogna convenire tuttavia che la prospettiva di fondo e l'atteggiamento verso la situazione generale della Chiesa e del prete in particolare è stato concorde. Tutti hanno puntato l'indice contro certe strutture e certe forme di autoritarismo, contro un ridondante accademismo dei teologi spesso avulsi da un contatto immediato con la vita e, non ultimo, contro un modo spiritualista di presentare all'uomo il messaggio cristiano.

In realtà, quando si è trattato di presentare delle conclusioni concrete, non tutti sono stati ugualmente felici come nella critica. Tutto questo è spiegabile con la sempre più profonda problematizzazione della nostra esperienza di vita cristiana, con la nostra mancanza di risposte precise, pur nella tensione critica di fronte a tutto ciò che è sclerotizzato nella Chiesa.

L'oggetto centrale delle discussioni era la delineazione di una figura di prete più rispondente alle esigenze del nostro tempo.

Nemmeno in Olanda ci sono novità in questo campo: quello che colpisce, però, è la forza con cui queste affermazioni vengono fatte, e que-

sto stesso convegno ne è stato una prova.

L'Incarnazione e la Morte di Cristo vengono viste come l'attestazione della solidarietà estrema con gli uomini: ad esse è legato l'avvenimento della Resurrezione, come sicurezza che questa solidarietà umana di Cristo ci ha uniti in Dio. La missione dello Spirito è l'inizio di questa solidarietà umana-divina che si realizza nella Chiesa e si completa nel «tempo futuro».

L'accentuazione della solidarietà con gli uomini e lo spogliamento di ogni falsa sicurezza (anche quelle pseudoreligiose), uniti al mutare del «cliché» sociale che ci ha preceduti, richiedono una nuova fisionomia della figura sacerdotale.

La sensibilità d'oggi attende dall'uomo di Dio non più non più una personalità essenzialmente diversa dai fratelli-fedeli, quale in tanti secoli di clericalismo e di sacralizzazione si è stati indotti a considerare. Nella presentazione del ministero sacerdotale e di quello dei fedeli si preferisce partire dalla consapevolezza di una base comune. La missione del prete è innanzitutto quella di umanizzare il proprio ambiente, di liberare il fratello da tutti quei pesi e quelle alienazioni che la vita

d'oggi impone. Bisogna prendere l'uomo, incontrarlo nella sua situazione, nel contesto comunitario in cui vive.

Il prete diventa così l'uomo a disposizione della comunità prima di essere l'uomo dei riti e dei sacramenti. Nel suo mettersi a disposizione degli altri sorge e si afferma la «leadership» del prete: egli è innanzitutto il leader e il costruttore di comunità, colui che la stimola e la crea dal dentro. Solo così il ministero della parola sarà una testimonianza efficace e i sacramenti perderanno l'alone di magico che aleggia nella loro celebrazione quando non sono inseriti in una comunità vivente. Il prete è al servizio dell'unità della Chiesa, colui che si interessa della comunità: il suo ufficio viene visto oggi di prevalenza nel suo aspetto ecclesiale-sociale.

Il Vaticano II, mettendo in primo piano il Popolo di Dio, ha inaugurato una visione più «democratica» della realtà della Chiesa, che ha avuto il suo riflesso in una nuova sensibilità teologica. Se si aggiunge lo sfaldamento della casta sacerdotale, determinata da una diffusa mentalità secolarizzata, ci si accorge che la figura del prete viene notevolmente ridimensionata, e diventa sempre più difficile de-

limitare le funzioni tra l'ufficio sacerdotale e la comunità ecclesiale.

Questa nuova situazione e sensibilità (che si avvicina a quella della Chiesa neotestamentaria) ha il suo influsso su un particolare modo di concepire l'ascetica sacerdotale, divenuta col passare dei secoli un doppiopione di quella monacale. Non è nemmeno difficile prevedere che i seminari, serra, gli «hortus conclusus», nonostante tutte le aperture che si vorranno dare, non saranno più validi per rispondere alle nuove esigenze: questo tuttavia non vorrà dire rinunciare ad un supplemento di formazione cristiana per coloro che, giovani o maturi, vorranno dedicarsi al ministero sacerdotale nelle comunità.

La innegabile «laicizzazione» del prete, nell'abolizione dei segni esterni e di certe sue «distanze» non diminuisce minimamente il compito, sempre più grave, dell'interiorizzazione del Vangelo. Ormai il «successo» della Buona Novella non è più legato ad una autorità o prestigio che l'uomo d'oggi non riconosce, né a certe concezioni di vita ecclesiastica, per molti residuo di medievalismo in pieno secolo XX.

Orazio Petrosillo



Il Vietnam avrà finalmente la sua pace dopo quasi trent'anni? Malgrado le azioni militari continuino, malgrado le atrocità e i contrasti, malgrado puntigli e capziose interpretazioni, la pace sembra sempre più inevitabile. E' con sollievo che si dice questo, anche se ancora non si conosce la risposta del governo del Vietnam del Nord al piano di pace del Presidente Nixon.



(continua da pag. 5)

concludono i due autori, l'ateismo è legittimo, anzi è l'essenza stessa del cristianesimo.

Da questa dottrina della morte di Dio Altizer in un volume intitolato *The Gospel of Christian Atheism* (il Vangelo dell'ateismo cristiano, Philadelphia 1966) trae due conclusioni: 1) gli atei del secolo scorso (Nietzsche, Freud, Blake) e del nostro (Heidegger, Sartre, Marcuse) sono i più qualificati rappresentanti dell'autentica fede cristiana; 2) solo il riconoscimento della morte reale di Dio può rendere possibile il dialogo con l'uomo moderno: «Se c'è una porta d'ingresso nel ventesimo secolo,

questa è il passaggio attraverso la morte di Dio, il collasso d'ogni significato o realtà posta al di là dell'immanenza radicale dell'uomo moderno recentemente scoperta, un'immanenza che fa svanire persino la memoria o l'ombra della trascendenza».

Queste in breve le dottrine dei teologi della morte di Dio, dottrine che come s'è detto hanno ottenuto negli Stati Uniti larghissima pubblicità e considerevole seguito. Esse hanno però suscitato immediatamente anche una energica reazione da parte dei teologi tradizionali, sia cattolici che protestanti, sia ebrei che ortodossi.

I teologi tradizionali riconosco-

no al movimento dell'ateismo cristiano alcuni innegabili meriti, fra cui la ricerca d'una espressione nuova, più moderna, più intelligibile del messaggio cristiano; e la depurazione del cristianesimo dagli elementi di superstizione che ancora lo inquinano e il richiamo del cristiano ai suoi impegni mondani, secolari. Però lo accusano anche di stravolgere atrocemente il cristianesimo fino a renderlo irriconoscibile: sopprimendo Dio nulla nel Cristianesimo fa più senso, né la Sacra Scrittura, né Cristo, né la Chiesa, né la Tradizione, né la fede cristiana.

B. M.

Bibliografia essenziale

Delle opere dei teologi della morte di Dio in italiano sono attualmente disponibili le seguenti: VAHANIAN, *La morte di Dio*, Roma: Ubaldini 1966; Cox, *La città secolare*, Firenze: Vallecchi 1968; Id., *Il cristiano come ribelle*, Brescia: Queriniana 1968.

Sui teologi della morte di Dio esiste ormai una letteratura vastissima, specialmente in lingua inglese. Mi limiterò a riferire solo qualche titolo di studi in lingua italiana o francese: B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio*, Torino: Boringhieri 1968; T. W. OGLETREE, *Contro la morte di Dio*, Brescia:

Queriniana 1968; B. MONDIN, «G. Vahanian, teologo della morte di Dio?», in *Studi cattolici*, n. 83, febbraio 1968, pp. 90-98; C. van OUWERKERK, «Secolarità ed etica cristiana», in *Concilium* 1967, n. 5, pp. 113-158; L. LEWIS, *Una religione autentica per un mondo secolarizzato*, Assisi: Cittadella editrice, 1968; G. THILS, *Christianisme sans religion?* Tournaï: Casterman 1968; R. MARLÈ, «Cristianesimo e secolarizzazione», in *Civiltà cattolica*, 1968, vol. 1, pp. 34-52; J.A. MARTIN, «La théologie de la mort de Dieu aux Etats-Unis», in *Lumière et vie* 1968, n. 89, pp. 5-32.

Il Medio Oriente nel gioco dei potenti

Sul piano della cronaca internazionale, la crisi arabo-israeliana sta occupando, ormai da diversi giorni, le prime pagine dei quotidiani di tutto il mondo.

Le corrispondenze dal Medio Oriente contengono toni drammatici e molti inviati giungono fino a predire, più o meno a breve scadenza, la apertura di nuove ostilità. Gli osservatori concordano nel ritenere la tensione esplosiva e reclamano urgentemente l'intervento dei «quattro grandi». Questi ultimi, che settimanalmente si incontrano nelle rispettive sedi permanenti presso le Nazioni Unite, sembrano ancora lontani dall'aver raggiunto un accordo, in base al quale procedere al disinnescamento della «polveriera». Il segretario generale dell'ONU, Thant, impotente, moltiplica i suoi viaggi nelle maggiori capitali europee, nel tentativo di organizzare i governi minori su una linea comune su cui esercitare qualche pressione per accelerare la proposta di un piano di pace per il Medio Oriente. Ma ciò appare tardivo e poco realistico, tanto più che la cornice internazionale entro cui si colloca ora la crisi arabo-israeliana appare profondamente mutata, tanto da ritenere sovvertite le alleanze che si erano venute intrecciando all'interno del Consiglio di Sicurezza dell'ONU.

Intendiamo dire che la clamorosa caduta di De Gaulle e la conseguente lotta politica apertasi in Francia sulla sua successione, oltre che ritardare ulteriormente i «lavori» dei «grandi», è destinata a ripercuotersi negativamente sul precario equilibrio in cui si svolgono le trattative a quattro. Pompidou o Pöhl, questi i probabili eredi del Generale, non sono di statura tale da potersi permettere un proseguimento, senza cedimenti in senso occidentale, della politica estera gollista. L'inevitabile conseguenza sarà quella di un irrigidimento dell'Unione Sovietica sulle proprie posizioni e perciò di un rinvio delle discussioni sulla crisi. Così che l'avvertimento ultimativo di Thant, il quale ha assicurato che se entro due mesi i «grandi» non giungeranno ad un accordo sul Medio Oriente la «polveriera» scoppierà nuovamente, passerà necessariamente in secondo piano.

Unica speranza, anche se ciò urta contro la sensibilità demagogica di molti, è che Stati Uniti ed Unione Sovietica procedano ad una piattaforma comune senza i rispettivi «partners». Naturalmente, ciò significa riconoscere ai blocchi una funzione determinante sulla vita internazionale e fornire ad essi l'occasione per una loro definitiva istituzionalizzazione, del resto inevitabile in situazioni conflittuali.

In questo caso, quindi, e prima che la situazione arabo-israeliana, converrà esporre i punti di vista dei due «Super Grandi» in ordine alla crisi mediorientale. La posizione degli Stati Uniti, che la nuova amministrazione vuole mantenere discreta, è venuta via via alla luce attraverso indiscrezioni e dichiarazioni ufficiali dei collaboratori del presidente.

Già prima che Nixon si installasse alla Casa Bianca, il suo inviato speciale nel Medio Oriente, Scranton, aveva lasciato intendere che la politica degli Stati Uniti in quell'area sarebbe stata «più equilibrata» e che la nuova amministrazione avrebbe cercato di recuperare il terreno perduto durante l'amministrazione Johnson. Nixon stesso, nel corso di una conferenza stampa subito dopo il suo insediamento, confermava quell'impegno. «Pensiamo — ha detto — ad una nuova politica che renda agli Stati Uniti l'iniziativa... Continueremo ad accordare il nostro appoggio totale alla missione Jarring, e ci impegneremo alle Nazioni Unite in conversazioni bilaterali, allo scopo di preparare quelle che si dovranno svolgere tra le quattro grandi potenze, sempre nell'ambito delle Nazioni Unite... Inizieremo i negoziati con i paesi della regione interessata, con gli israeliani e i loro vicini. Infine, abbiamo intenzione di andare oltre, e di mettere a punto qualcuno dei piani a lungo termine per risolvere alcuni dei problemi estremamente gravi che quella regione conosce... Credo che, in questo campo, l'iniziativa non debba essere unilaterale ma multilaterale, e non deve essere a senso unico».

Più, recentemente, il segretario di Stato americano William Rogers, ha precisato: «Il governo degli Stati Uniti ritiene che le riunioni quadripartite attualmente in corso sul Medio Oriente siano importanti, perché permettono di influenzare le parti direttamente in causa per giungere ad un regolamento pacifico permanente».

In queste dichiarazioni sono accolti, sebbene non esplicitamente, i punti fondamentali della risoluzione 242 votata il 22 novembre 1967 alle Nazioni Unite; risoluzione accettata, ad eccezione della Siria, da tutti i governi implicati nel conflitto e che costituisce la base su cui, a tutti i livelli, vengono portate avanti le trattative di pace. Ma l'accettazione da parte degli Stati Uniti di questa risoluzione, che non precisa né i modi né i tempi della sua applicazione, testimonia solo della loro volontà di evitare che il conflitto arabo-israeliano assuma proporzioni tali da coinvolgere nelle spire di una pericolosa «escalation» le grandi potenze. Non esiste un pia-

no di pace concreto e preciso, poiché l'amministrazione Nixon preferisce discutere su proposte già avanzate, così da essere libera in ogni momento per le proprie scelte diplomatiche.

Concreto, invece, è il piano proposto dai sovietici, anche se esso pure non è stato ufficialmente reso noto. Si articola in nove punti, su due dei quali si impuntano le maggiori divergenze con gli Stati Uniti, da una parte, e con il governo israeliano dall'altra.

L'Unione Sovietica, in sostanza, propone che la risoluzione 242 venga applicata secondo un preciso calendario.

Questo:

1) il governo di Israele e quello dei paesi arabi proclamino contemporaneamente di accettare l'esecuzione del piano di comune accordo e simultaneamente, e ciò per porre fine allo stato di belligeranza tra i paesi arabi e Israele. Quest'ultimo dichiarerà a questo proposito che è disposto a iniziare, in un tempo determinato, il ritiro delle sue truppe dai territori occupati in seguito al conflitto del giugno 1967.

2) dopo che le forze di occupazione israeliane si saranno ritirate per tappe successive, sotto il controllo dell'ONU, Israele e i paesi arabi depositeranno presso le Nazioni Unite atti adeguati che stabiliscano la fine dello stato di belligeranza, il rispetto e il riconoscimento della sovranità di ogni Stato della regione, della sua integrità territoriale, della sua indipendenza politica, del suo diritto a vivere pacificamente all'interno delle proprie frontiere, sicure e riconosciute. In base ad un accordo al quale si giungerà con la missione Jarring, sarà necessario, inoltre accordarsi sui seguenti punti:

a) frontiere sicure e riconosciute; b) libertà di navigazione sulle acque internazionali della regione; c) giusta soluzione del problema dei rifugiati; d) integrità territoriale di ogni Stato della regione e sua indipendenza politica; e) riapertura del canale di Suez da parte degli egiziani; f) installazione di truppe dell'ONU sulle linee di separazione del Sinai, a Sharm el-Sheik e a Gaza; g) voto del Consiglio di Sicurezza su una risoluzione che garantisca le frontiere arabe e israeliane. Come si può constatare, il piano sovietico è molto concreto. Ma è proprio la sua concretezza che offre lo spunto per le maggiori critiche da parte americana e israeliana. Il calendario prevede, cioè, in primo luogo, una dichiarazione «solenne» da parte dei contendenti circa la loro volontà di porre fine allo stato di belligeranza e, in secondo luogo, il progressivo ritiro delle

truppe israeliane, sotto la sorveglianza dell'ONU, entro i confini antecedenti allo scoppio delle ostilità dell'estate del 1967.

Ora, americani e israeliani concordano nel ritenere insufficienti le garanzie che potrebbero fornire i governi arabi in ordine a queste prime e fondamentali decisioni. Infatti, chi può assicurare che i fermenti antigovernativi esistenti nei singoli paesi arabi e le sempre più insistenti pressioni delle rispettive opinioni pubbliche per una soluzione di forza che rifiuti la «mediazione» dei quattro grandi non costringano i responsabili politici arabi a venire meno ai propri impegni internazionali, magari proprio all'indomani dell'avvenuto ritiro delle truppe di occupazione? Inoltre, e proprio in previsione di tale eventualità, quali frontiere potrebbero garantire la sicurezza del territorio israeliano? Non quelle esistenti prima del 4 giugno 1967, il cui tracciato appare troppo sfumato per non dover originare contestazioni. Meglio rivedere quei confini e fissare, a livello di Nazioni Unite e prima ancora di procedere all'applicazione della risoluzione, un tracciato che offra agli israeliani sufficienti garanzie di sicurezza. Questo il succo delle obiezioni statunitensi.

E' chiaro che queste contrastanti posizioni americane e sovietiche, che potevano rimanere tali fin tanto che la posizione intermedia, assunta dalla Francia sulla questione, veniva garantita dal prestigio di De Gaulle, dovranno venire ora notevolmente rivedute, a meno non si preferisca rischiare un nuovo conflitto. Da una parte, gli Stati Uniti accentueranno il loro distacco dalle tesi del governo israeliano, la cui intransigenza metterebbe in pericolo il già difficile dialogo che si svolge tra Washington e le capitali arabe; dall'altra l'Unione Sovietica farà pressioni sugli alleati arabi perché si dispongano ad accettare alcune condizioni sulle quali Israele non è disposto a transigere. Tali condizioni potrebbero essere l'impegno a non fornire armi, aiuti economici e rifugio ai guerriglieri palestinesi e l'accettazione di zone cuscinetto smilitarizzate nel Sinai, sull'altipiano di Golan e lungo il Giordano.

A questo punto, la realtà del mondo arabo quale si mostra agli occhi degli osservatori appare desolante, soprattutto se si tiene conto che è su quella realtà che dovrebbe essere impostato un piano di pace e in essa si cercano le garanzie per la sua attuazione: una situazione politica instabile, aperta alle più imprevedibili soluzioni, fluida, inconsistente. Di più: una popolazione esasperata dalla miseria e dalle promesse continuamente rin-

viate, che non riesce ad imputare ad altri la causa del proprio stato se non al terribile ed odiato nemico israeliano.

Indubbiamente, la politica israeliana della rappresaglia contro gli stati arabi ha notevolmente contribuito a creare tali impossibili condizioni, ciò con l'evidente scopo di porsi, di fronte alla mediazione dell'ONU e delle quattro grandi potenze, come l'unico interlocutore valido in grado di rispettare eventuali accordi e perciò stesso di assumere un ruolo di primo piano nel Medio Oriente. Ciò fa parte del «gioco dei potenti» e non dovrebbe essere motivo di scandalo questa «politica», dal momento che essa costituisce una prassi normale nelle relazioni internazionali, come dimostrano il Vietnam e la Cecoslovacchia.

Su questo piano, il risultato ottenuto dal governo israeliano in ventitré mesi di crisi è degno dei tempi migliori della politica di potenza: la RAU, economicamente esausta, sull'orlo della bancarotta per i debiti contratti con l'estero, priva di volontà e di iniziative politiche capaci di coagulare attorno ad un qualsiasi programma nazionale una popolazione ancora sotto lo choc del disastro; la Giordania, costantemente sotto il terrore della rappresaglia israeliana, soffocata da una presenza di profughi palestinesi sempre più numerosi e sempre meno disposti a subire la condizione di rifugiati, pericolosamente esposta alle pressioni delle varie organizzazioni di liberazione palestinese che nei campi dei profughi trovano alimento e sostegno; la Siria, il cui governo sembra incapace di una qualsiasi presa sulle popolazioni contadine, troppo diverse e profondamente divise, vittima di colpi di stato che periodicamente rimettono in discussione sia le istituzioni sia il modello di civiltà cui far riferimento; il Libano, infine, prossimo, alla tragedia, vittima della sua stessa neutralità.

In queste condizioni, ferma restando la logica dei rapporti internazionali, quali prospettive rimangono aperte per giungere alla pace in quella tormentata regione? L'intesa e la garanzia dei due «Super Grandi», inevitabilmente, con tutti i rischi che ciò comporta. Nel quadro dell'ONU, possibilmente, ma anche al di fuori delle Nazioni Unite. Purché ciò avvenga al più presto, prima che l'esasperazione delle popolazioni arabe venga una volta di più incanalata e orientata verso il «tempio della guerra»: negli ambienti politici delle capitali arabe un nuovo conflitto rappresenta la alternativa più seria che quei governi possono opporre all'immobilismo dei grandi.

Antonio Miniutti

Una miniriforma anche per le carceri

I recenti episodi di rivolta nelle carceri hanno posto in evidenza (forse non sempre con modalità idonee ad indirizzare in senso positivo la reazione di un'opinione pubblica male informata ed istintivamente ostile) gli aspetti più drammatici di una situazione da tempo insostenibile. Sarebbe grave se l'urgenza di dare una prima soluzione ai problemi che maggiormente scottano — e si tratta, purtroppo, di ribaltare un « sistema » che tollera il sovraffollamento, la mancanza di servizi igienici elementari, l'impiego di assurdi mezzi repressivi — facesse dimenticare l'insidia delle impostazioni meramente « umanitarie » o « riformistiche ».

Il pericolo è quanto mai attuale, soprattutto di fronte al tentativo di presentare come una grossa conquista democratica il disegno di legge relativo al nuovo « ordinamento penitenziario », che dal 28 ottobre 1968 giaceva al Senato e

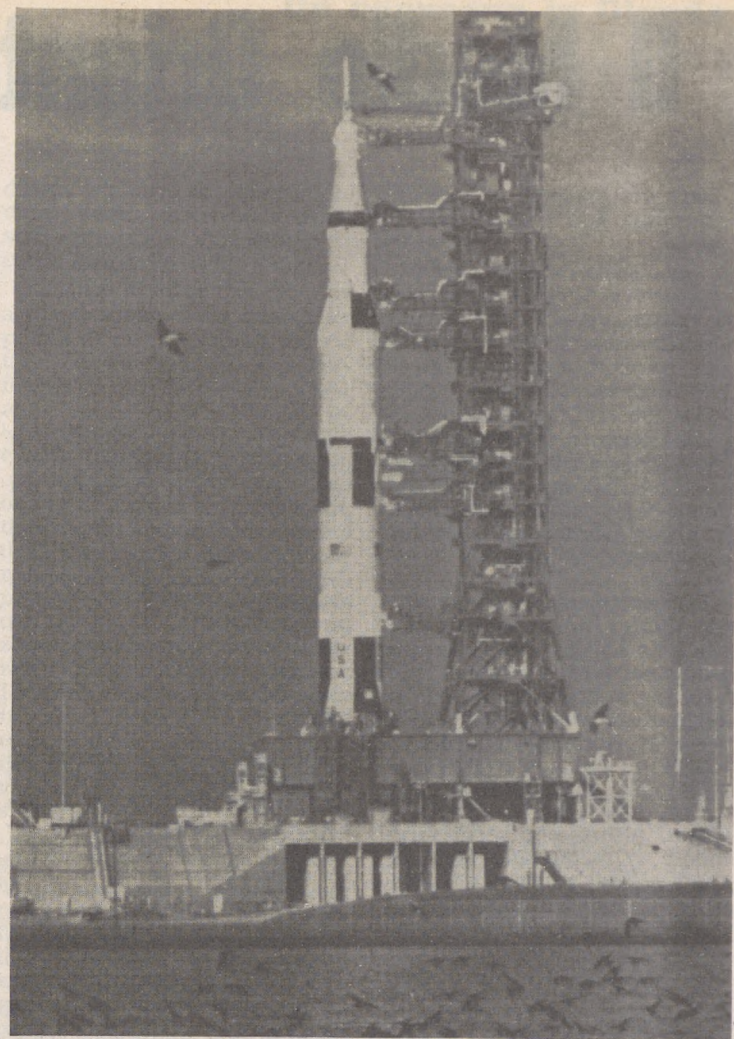
sul quale, nei giorni scorsi, si è avviato il dibattito presso la competente commissione.

Nessun dubbio che — sotto taluni profili — il disegno di legge segni dei punti a favore rispetto all'ordinamento attuale, delle cui disposizioni più sconcertanti persino i quotidiani di grande tiratura hanno offerto saggi eloquenti. Ma si possono poi proprio considerare « grandi conquiste » l'abolizione della casacca a righe, o, per venire ad argomenti più seri, la norma per cui le punizioni disciplinari — che non potranno essere « corporali » (art. 56) né venire inflitte « se non con provvedimento motivato dopo la contestazione dell'addebito all'interessato, il quale è ammesso ad esporre le proprie discolpe » — « sono eseguite nel rispetto della personalità » (art. 28)? Il discorso è sempre il solito: davanti ad un regolamento come quello vigente, sembra stolto, o « massimalista », trascurare i progressi

che ci si avvia a compiere; è, però, evidente che solo la ipocrisia o la retorica (e, ahimè, anche il fatto che, ad oltre vent'anni dalla Costituzione, i « pilastri normativi del regime » siano, ancor oggi, le strutture portanti in tanti settori) possono indurre a prendere sul serio certi raffronti con le tipiche espressioni dell'autoritarismo fascista.

Ad un'attenta lettura del disegno di legge, un dato qualificante risulta dall'assenza di un coerente collegamento tra il postulato della finalità rieducativa della pena (che pure l'art. 6 recepisce, in via di principio, dall'art. 27 Cost.) e le altre garanzie costituzionali, spettanti a tutti i cittadini in quanto tali. Sì, è vero, le restrizioni alla libertà personale ed alla libertà di corrispondenza subiscono una certa attenuazione; le garanzie procedurali contro gli abusi dei funzionari e degli agenti addetti alla custodia sono rafforzate; ci si spinge sino a prevedere la concessione di un regime di « semilibertà », di « licenze », di « liberazioni anticipate » (art. 63 e segg. d.d.l.); ma quando poi tutto il meccanismo rieducativo negli istituti penitenziari viene ad impennarsi sui tradizionali criteri dell'istruzione, del lavoro, delle pratiche religiose (artt. 7-9 d.d.l.), il carattere della « riforma » appare nella sua vera luce.

Beninteso, nessuno nega un'efficacia rieducativa ai suddetti fattori (per quanto il discorso, anche a questi riguardi, potrebbe e dovrebbe approfondirsi, soprattutto da parte di chi tema che la presenza del sacerdote nelle carceri possa significare qualcosa di diverso e di contraddittorio rispetto alla testimonianza di una vitale partecipazione della Chiesa alla sofferenza ed allo sforzo redentivo del detenuto: come giudicare, ad esempio, una norma sul tipo dell'art. 58 d.d.l., che continua ad includere il cappellano tra i componenti il « consiglio di disciplina » di ogni istituto penitenziario?). Va, comunque, sottolineata l'elusione del problema di fondo, che si può impostare correttamente soltanto a patto di eliminare categoricamente qualsiasi limitazione ai diritti costituzionalmente garantiti, non strettamente funzionale rispetto allo status detentivo; e a tal fine, se non si vuol rimanere sul piano delle affermazioni di principio, occorre apprestare, all'interno del carcere, tutta una struttura che favorisca (anziché ostacolare) la sperimentazione alla vita



L'universo a colori è sceso in tutte le case americane, e ormai sembra cosa abbastanza ovvia che nostri fratelli portino la loro umanità in altre zone del creato.

Tra un mese i primi uomini scenderanno sul suolo lunare; pochi giorni fa altri uomini sono arrivati quasi a toccare quel corpo celeste. Ma oramai quasi nulla ci meraviglia più. E' legittimo che ci sentiamo fieri dei successi umani; ma è necessario che abbiamo anche la libertà di giudizio per domandarci quali egoismi, quali sofferenze, quali poteri, quali prospettive si nascondano dietro questi avvenimenti clamorosi.

sociale e l'esercizio dei diritti spettanti al cittadino-detenuto.

In questa prospettiva, non è davvero sufficiente prescrivere che siano « organizzate attività culturali e ricreative, con letture, conferenze, audizioni radiofoniche, concerti, proiezioni cinematografiche e televisive, nonché attività sportive » (art. 10 d.d.l.), né stabilire che « i detenuti e gli internati, ove non ostino motivi di sicurezza, di ordine o esigenze del trattamento (sic), sono autorizzati, con le modalità previste dal regolamento, a tenere presso di sé quotidiani, periodici o libri ». Da tempo si insiste, e non soltanto a livello teorico, sull'esigenza di rendere le collettività di carcerati soggetti attivi e responsabili della gestione degli istituti (naturalmente nei limiti compatibili con la sicurezza esterna ed interna): solo così si può infatti dare concretezza e possibilità di sviluppo a quei diritti civili e politici che la Costituzione garantisce, e che non si vede perché debbano essere inibiti ai detenuti, in quanto tali.

Su tutto ciò, il disegno di legge, salvo dichiarare che « nessun detenuto o internato può avere, nei servizi dell'istituto, mansioni che importino un potere disciplinare o consentano l'acquisizione di una posizione di preminenza sugli altri. Può essere soltanto consentito che soggetti, meritevoli di fiducia, abbiano incarichi determinati per l'espletamento di specifiche attività lavorative, istruttive o ricreative » (art. 12). Come al solito, è una visuale individualistica che traspare, con la preoccupazione di distinguere tra

« buoni » e « cattivi », al di fuori di qualsiasi responsabilizzazione sul piano comunitario; eppure è difficile scorgere effettivi pericoli per la sicurezza pubblica, ad esempio, nell'autogestione dei servizi di mensa o dei laboratori, ovvero nella partecipazione collettiva al mantenimento della disciplina.

Eppure, anche chi non condivide lo scandalo dei « benpensanti » di fronte a prospettive del genere, è portato a considerarle utopistiche od inutili; ma non ci si deve ingabbiare nella falsa alternativa tra la logica del « tanto peggio tanto meglio » (che condurrebbe a lasciare le cose come stanno, magari per la giusta preoccupazione di risalire più a monte e di domandarsi « perché si va in carcere ») e l'esaltazione di « quel tanto di positivo che si comincia a fare » (che porta ad accettare l'immobilismo comunque mascherato). Il disegno di legge in questione, così come i progetti per la riforma dei codici penali e del diritto in famiglia, così come lo « statuto dei diritti dei lavoratori », rappresenta, invece, un significativo test per valutare la sincerità e la capacità delle forze sociali e politiche sensibili alle istanze di rinnovamento; ed, oltretutto, sarebbe un peccato che, ancora una volta, su temi del genere, di vitale importanza per tutta la società civile oltreché per i diretti interessati, la responsabilità di un'azione stimolante venisse lasciata ad iniziative, che poi ci si affrettarebbe forse a bollare come « frontiste » o « neo-frontiste ».

Mario Chiavario

Novità

Norbert Bundscherer

Scienze naturali e fede cristiana

pagg. 311 L. 1.400

Questo lavoro è nato dallo sforzo di presentare ai giovani una visione del mondo dal punto di vista delle scienze naturali, basata su dati scientifici e di mostrare come tale visione si concili con la fede cristiana. L'A. è laureato in matematica fisica e collabora all'Istituto di Catechetica e Omiletica di Monaco.

Edizioni Paoline

Librerie in cento città d'Italia
Per ordinazioni: 10100 - TORINO, Corso Regina Margherita, 1.

Cecoslovacchia: interrogativi e incognite

Quasi tutti i punti interrogativi che gli osservatori esterni e gli stessi protagonisti si ponevano circa il futuro delle vicende cecoslovacche del gennaio e dell'agosto 1968 sono rimasti in sospeso, ma purtroppo oggi in questa sospensione di giudizio c'è molto meno ottimismo di quanto ce ne fosse nel gennaio '68 (1): anche se non tutto è andato a rotoli, la storia sembra aver preso una piega ormai in contraddizione con le speranze di allora.

Ma se non è possibile rispondere agli interrogativi che ancora restano, è possibile tentare una sintesi dei fatti che hanno caratterizzato la cosiddetta primavera di Praga o nuovo corso.

Negli ultimi anni, almeno dal 1962, tra i paesi della sfera sovietica la Cecoslovacchia era quello che si poneva in posizione di più espressa insoddisfazione e di critica più motivata; in particolare l'attività culturale (cinematografia e letteratura in primo piano) era orientata a «cercare la strada verso la sintesi dell'ideale socialista del domani con la esperienza democratica di ieri» (2), cioè dell'epoca di T. G. Masaryk (1920-37). Questo orientamento però veniva soffocato con interventi amministrativi (censura), e una politica economica sbagliata ha portato anche a una grave decadenza economica, oggi diventata vera crisi. La maggiore responsabilità ricadeva sul Partito Comunista, che «col suo milione e mezzo di iscritti su circa 13 milioni di abitanti ormai non era più un'organizzazione di classe, politicamente e ideologicamente determinata... ma era invece diventato, in quanto unica organizzazione politica, una formazione estremamente eterogenea... e costituiva ormai, per un'enorme quantità di gente, una specie di assicurazione sull'esistenza» (3).

Sotto la spinta degli intellettuali, dentro e fuori il PCC, nel gennaio 1968 ebbe inizio la politica cecoslovacca del nuovo corso. Vale la pena di richiamare a grandi linee le fasi attraverso le quali essa passò (4).

Una prima fase va dal gennaio al marzo 1968, ed è quella che forse è possibile capire meglio. Fu il periodo in cui

le masse presero coscienza dei grossi errori sin'allora commessi e della possibilità di rimediare con le proprie forze; un periodo pieno di entusiasmo: il gennaio 1968 restituì ai cecoslovacchi la speranza che era ancora data di credere nell'uomo, nell'umanità, nella giustizia, nella libertà, nella ragione, nella felicità, nell'uguaglianza... Però anche periodo privo di iniziative concrete, precise, valutabili. Furono ancora gli intellettuali, quelli che avevano preparato il cambiamento, a sentire in modo più chiaro come ormai si trattava o di dare un nuovo volto socialista alla Cecoslovacchia o di andare incontro a una catastrofe, e catastrofe per loro sarebbe stata sia il venir trascinati indietro nella morsa dello stalinismo che aveva imperversato con Novotny, sia il concludere che l'esperimento socialista era inadatto al loro paese.

Pur nel vuoto delle iniziative concrete, si determinano le idee, che vengono riassunte nello slogan: trovare la nuova via al socialismo.

Paese statisticamente piccolo, la Cecoslovacchia pensa di essere lo Stato che giungerà primo alla realizzazione degli ideali di un socialismo che sia veramente espressione della fraternità umana e della libertà, alla realizzazione di quella utopia che è il socialismo veramente democratico: «La Cecoslovacchia sta per dare al socialismo il suo carattere fondamentalmente democratico e liberatore?» (5).

Il problema storico del socialismo è la libertà sostanziale: se non fosse capace di assicurare alla gente una misura di libertà maggiore degli altri ordinamenti sociali, non solo non garantisce a sé una vittoria definitiva, ma neppure si autogiustifica sufficientemente. La strada per giungere alla democrazia socialista non è stata però ancora percorsa, e nessuno sa per esperienza storica come tale democrazia dovrebbe essere fatta. «Se in Cecoslovacchia si riuscirà a creare, sulla base di tutti gli autentici successi del socialismo nella sfera sociale ed economica, un regime libero e democratico, ciò significherà una nuova epoca nella storia del socialismo europeo e influenzerà profondamente l'evoluzione della civiltà europea» (6).

«Consideriamo questa battaglia come l'ultima chance per il socialismo in questo paese, e non soltanto in questo paese» (7).

Questa ricerca della via nuova al socialismo era affrontata dai più con entusiasmo e un ottimismo un po' ingenuo. Non mancavano però quelli che avevano coscienza dei rischi che si correvano: capivano benissimo che sarebbero stati necessari un lavoro di

molti anni, una grande disciplina e un enorme lavoro teorico e pratico che fino allora non era stato possibile avviare. L'opinione pubblica interna tuttavia pareva considerare come già normale la situazione, come se tutte le strutture di un socialismo democratico esistessero già e come se l'esperimento fosse già riuscito e quindi suscitasse comprensione e interesse amichevole da tutte le parti. Invece molto forti erano ancora le remore.

Intanto il cambiamento verificatosi era stato opera soprattutto degli intellettuali; gli operai era come si limitassero a osservare, senza far eccessivo credito alla serietà di ciò che accadeva: non sarebbe stata ancora una volta una lotta politica al vertice, della quale gli operai avrebbero fatto le spese? E si tenevano in disparte, non certo per attaccamento al regime di Novotny, ma perché non credevano che il nuovo regime sarebbe finalmente riuscito a dare una risposta ai loro problemi. Si trattava di uomini «che per anni erano stati privati dei loro leaders naturali, che avevano disimparato, nei sindacati, la solidarietà concreta e che avevano perso, nel PCC, una autonomia chiarezza di visione» (8), e che quindi erano incapaci di assumersi la loro parte di iniziativa.

Poi, il Partito Comunista era incerto: il movimento era nato prevalentemente al suo esterno, ed esso non riusciva ad ammettere che qualcuno potesse avere più iniziativa di lui nella difesa degli interessi del popolo (che il partito identifica con gli interessi propri).

Infine e soprattutto, il rischio che veniva dall'URSS: «Lunghi giorni e settimane di timori e di paura che tornasse qualcuno a privare il paese e il suo popolo della prospettiva di una libera vita socialista» (9). Si sperava che l'URSS capisse come un suo intervento, nel momento stesso in cui avrebbe distrutto gli sforzi di rinnovamento, avrebbe compromesso tragicamente per una lunga serie di anni l'idea del socialismo in tutto il mondo, e si sarebbe ritorto contro di lei. Ma si aveva paura che non se ne rendesse conto.

Nettamente diversa fu la fase da aprile a giugno: passati i bollori dell'entusiasmo, si trattava di porre le premesse concrete della ricostruzione e di togliere dalla scena politica l'ostacolo più immediato, cioè Novotny e i suoi colla-

boratori più stretti. Il discorso più importante di questo periodo fu quello orientato a ricercare «una concezione pluralistica della società socialista» (10): era questa l'autentica novità della primavera cecoslovacca. Nuove vie al socialismo non uniformi a quella sovietica erano già state tentate e in parte attuate. Ma il pluralismo era un discorso nuovo: ed è probabilmente questo il punto nevralgico di tutta la questione.

Quando infatti l'elaborazione dottrinale del pluralismo cominciò a dare i primi ovvi frutti (libertà di stampa, abolizione della censura, ecc.), cominciò anche a farsi sentire la pressione sovietica: ed ecco la terza fase, che comprende i mesi di luglio e agosto. Una pressione che va da polemiche giornalistiche (ma si sa che gli articoli sulla Pravda moscovita hanno sempre una coloritura ufficiale), a messe in guardia contro i controrivoluzionari, a minacce più o meno velate, all'intervento del 21 agosto.

E' nota a tutti la storia delle giornate agostane cecoslovacche, e non è certo necessario ricostruirne qui le vicende (11). Ciò che è avvenuto nella notte tra il 20 e il 21 agosto, mentre infliggeva alle nazioni ceca e slovacca una terribile umiliazione, ha schiacciato la speranza del socialismo nuovo in Cecoslovacchia e altrove.

Cominciò allora la fase della «normalizzazione» sovietica: dall'agosto 1968 a oggi, con alterne vicende, una costante pressione russa ha costretto alla marcia indietro.

Certo in Cecoslovacchia non è e non sarà come se niente fosse avvenuto; ma non è possibile oggi dire come procederanno le cose, non è facile prevedere come andrà a finire. Troppe sono le incognite.

La prima incognita è lo stesso Husak, attuale segretario del PCC, successore (e defenestratore) di Dubcek: nazionalista slovacco, animatore della lotta di liberazione contro i nazisti, già condannato nell'epoca staliniana e poi riabilitato, Husak si trovava a fianco di Dubcek nelle giornate di agosto, ma già allora veniva indicato dai sovietici come più fidato che non Dubcek... Il suo passato sembra offrire delle garanzie; ma mentre riafferma fedeltà al nuovo corso, si vanta di essere realista e rifiuta — dice — idealismi e illusioni.

Altra incognita è costituita dagli operai: hanno stentato a inserirsi nel nuovo corso, ma nell'autunno 1968 sono diventati «i fautori e i difensori più decisi delle idee e degli obiettivi di cui sei mesi prima non si fidavano interamente» (12). Il

segretario generale dei sindacati è entrato a far parte del comitato centrale del PCC con Husak; ma nello stesso tempo i sindacati hanno rivendicato una loro autonomia nei confronti del PCC stesso. Ricadranno nell'apatia e nella passività degli anni scorsi? si accontenteranno ancora solo di parole?

Gli intellettuali hanno avuto, come si è detto, la parte preminente nella preparazione e nella prima fase del nuovo corso: imbrigliati nuovamente ora dalla censura e impoveriti da un certo esodo di «cervelli», costituiscono a loro volta un'incognita: riusciranno a trovare un modo nuovo di riaffermare e far valere le idee di libertà e di democrazia? E con loro gli studenti, che tanta parte hanno avuto nell'agosto e il cui movimento costituisce oggi una forza: si lasceranno avvincere dalle adulazioni e dalle concessioni, o troveranno ancora il modo di dire qualche cosa?

E Novotny e la vecchia guardia che comandava nel PCC e nel governo: si rifaranno sotto, o sono definitivamente tagliati fuori?

E l'Unione Sovietica si crederà soddisfatta di quanto è riuscita ad imporre, o farà pesare ancor più la sua mano?

Troppe incognite, che non permettono di fare oggi una previsione serena, motivata. La conseguenza più evidente sembra essere la fine delle «vie nazionali al socialismo» (con buona pace delle rivendicazioni verbali dei comunisti nostrani); ma potrebbe essere anche una più profonda rottura in campo comunista (cosa farà la Romania? cosa i partiti comunisti occidentali?). Ed è poi del tutto assurda una spinta alla democratizzazione all'interno stesso dell'URSS?

Troppe incognite, e quindi troppi interrogativi.

Un punto fermo però c'è: ed è un giudizio storico di incapacità, da parte del comunismo, di evolvere secondo le speranze della primavera praghese, giudizio confermato dagli ultimi gravi avvenimenti cecoslovacchi.

Mario Albertini

(1) Cfr. m.a., *Spiragli in Cecoslovacchia*, Ricerca 1968 n. 7.

(2) A.J. Liehm, *Per comprendere meglio gli anni sessanta*, in: Praga 1968 a cura di J. Cech, Laterza, p. 52. Da questo libro sono tratte le citazioni che seguono.

(3) Dalla Prefazione, ivi.

(4) Cfr. I. Iannakakis, *Nascita di un'opposizione socialista in seno al socialismo*, ivi, p. 23 ss.

(5) Ivi, p. 3.

(6) K. Bartosek, *Una parte integrante della nostra coscienza*, ivi, p. 232.

(7) M. Jungmann, *Le illusioni perdute*, ivi, p. 445.

(8) L. Vaculik, *E gli operai che ne dicono?*, ivi, p. 338.

(9) Solo alcune parole, ivi, p. 433.

(10) I. Iannakakis, già cit., ivi, p. 30.

(11) Cfr. s.p., *Cecoslovacchia*, Ricerca 1968 n. 15-16.

(12) Dalla Prefazione di: Praga 1968, v.s.

La chiesa è comunione

(continua da pag. 1)

to: ma la comunità come ha aderito spiritualmente, come ha pregato, come ha «risuonato» all'avvenimento?

Forse è difetto di informazione ecclesiale (molti hanno saputo dell'Assemblea dal telegramma al Presidente della Repubblica in TV!); ma forse è mancata anche la sollecitazione di adesione, a livello diocesano, intorno al Pastore che va in Assemblea non per un compito burocratico-amministrativo ma come colui che nel suo stesso spirito porta le tensioni, i problemi, le speranze della sua Chiesa.

Durante le sessioni del Vaticano II le nostre comunità avevano imparato a vivere, soprattutto pregando, la Chiesa: il dopo-Concilio vorrà essere un passo indietro?

2) Certamente un'Assemblea non può né affrontare né risolvere tutti i problemi pastorali di una nazione: essi, in Italia, come hanno rilevato il Papa e il Card. Urbani, sono complessi, gravi, urgenti.

In verità, attesa la speciale fisiologia di questa IV Assemblea, una visione complessiva e globale era pur necessaria: si trattava di fare un consuntivo e un preventivo del lavoro triennale.

Ma, a questo punto, pare ancor più necessario operare delle scelte coraggiose: con analisi attenta e sagacia occorrerà esplorare adeguatamente il campo, puntualizzare i problemi e stabilire delle priorità, almeno strumentali.

La relazione del Presidente ha offerto il panorama della situazione italiana, ha indicato l'orizzonte della pastorale. Non si dovrà, ora, correre il rischio (soprattutto da parte delle Commissioni) di rimanere sulle generali: i grandi temi del sacerdozio, della famiglia, della realtà politico-sociale, del laicato, ecc., interpellano drammaticamente la coscienza dei cattolici italiani e bisognerà trovare i modi e gli strumenti che, senza affidarsi alla «medicina del tempo», agli equilibri statici o a indicazioni moralistiche, aiutino la Chiesa italiana ad incarnare il messaggio di salvezza nella concretezza storica di questo nostro tempo.

3) Perché ciò si realizzi occorrerà una partecipazione più piena, almeno nella individuazione dei punti nodali della pastorale, di tutte le componenti della comunità ecclesiale: Vescovi, sacerdoti, religiosi, laici.

Certo, le responsabilità sono diverse, come diverse sono le funzioni, i ministeri, i carismi; ma rapporto gerarchico e rapporto di comunione vanno intesi e vissuti nella loro insensibile unità, il Concilio ci ha fatto intendere la pastorale non più come semplice ufficio ecclesiastico bensì come missione che coinvolge tutto il Popolo di Dio, dando a ciascuno le attribuzioni dovute.

E, in merito, l'Assemblea dello scorso anno può essere stata indicativa.

Nasce così l'accoglimento del dialogo ricco, ampio, esemplare. Il clima che ha caratterizzato l'incontro dei Vescovi tra loro («clima di reciproca schiettezza, di sincerità cordiale, di ricerca appassionata, di sostanziale convergenza»), come lo ha descritto il Card. Urbani) dovrebbe estendersi tra tutti i membri di questa Chiesa di Dio pellegrina in Italia.

Nella relazione del Presidente sono contenute su questo tema utili indicazioni: le possibilità di ammettere alcuni laici e alcuni sacerdoti nelle rispettive commissioni per il laicato e per il clero. C'è da augurarsi che tali possibilità vengano estese a tutte le commissioni perché il dialogo pastorale trovi i suoi canali.

Né, però, questo dialogo dovrà essere snaturato nel suo stesso porsi: non si può, da un lato, dialogare per paura o per non inasprire; né, dall'altro, per rivendicazionismo o per pura contestazione. Il dialogo ecclesiale è per crescere insieme; ha per criterio discriminante la carità; ha per legge la comunione.

Forse c'è da superare certi schemi oggi inattuati, certi parametri puramente sociologici prima che questa «compartecipazione» diventi realtà.

Il Papa ai Vescovi ha detto: «Il Vescovo di ieri poteva essere riservato e difeso dalla sua stessa autorità... (Oggi) la sua presenza si fa abituale e popolare. La sua autorità forte e soave. La sua conversazione possibile e familiare. La sua fatica, Confratelli carissimi, è moltiplicata. La sua pazienza è messa a dura prova. Ma l'efficacia del suo mistero sarà accresciuta» (5).

Ben a proposito, allora, Y. Congar, commentando il principio collegiale del diritto giustiniano, parla di «comunione attiva» e del «principio del consenso da parte dei fedeli», che va dall'amen della liturgia alla consultazione nelle decisioni dottrinali e al consiglio nel governo (6).

La celebre espressione di S. Agostino ai suoi fedeli: «Per voi sono Vescovo, con voi sono cristiano» da atteggiamento dello spirito dovrà tradursi in più manifesta dimensione operativa.

Evidentemente da tutto ciò emerge, per tutti i membri della comunità ecclesiale, un particolare dovere di ricerca di rapporto col Vescovo, di apertura leale e sincera, di adesione nella carità, «come Gesù Cristo al Padre» (LG. 27/353).

Ha detto il Concilio: «I sacri Pastori... sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa verso il mondo, ma che il loro eccelso ufficio è di pascere i fedeli e di riconoscere i loro ministeri e carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, al bene comune» (LG. 30/361).

Ed ecco una domanda: esistono in Italia strutture collegiali in rispondenza e in funzione di questa «comunione attiva», quali concretizzazioni canoniche di comunione ecclesiale?

L'Assemblea della C.E.I., al riguardo, ha trattato della riforma dello Statuto, delle nuove Commissioni, della metodologia di lavoro.

1) Uno Statuto è sempre uno «strumento» e non va mitizzato. Non va nemmeno sottovalutato, però, perché proprio esso potrà concretamente rivelare la «fisionomia», nel caso specifico, della Chiesa italiana nel suo organico articolarsi.

Ci pare, allora, che una seria meditazione teologica dovrà costituire l'humus della riforma in corso. In verità il discorso propriamente teologico è ancora molto aperto e lo sono ancor più le relative problematiche canoniche e pastorali (7).

Proprio per questo la riflessione di fondo dovrà essere in proposito seria, perché sia di aiuto a superare i limiti, a vincere stanchezze, a sbloccare formalismi sterili, mutati attraverso i secoli più da paradigmi socio-politici che dalla vitale ispirazione della Parola di Dio.

Il nuovo Statuto non potrà limitarsi a una serie di «norme regolamentari»: forse in esso (è la nostra viva attesa) sarà dato scorgere un riflesso non oscuro della coscienza che l'Episcopato italiano ha di costituire una comunione.

Del resto non va dimenticato che tutti gli strumenti pastorali trovano nella sperimentazione valido aiuto al loro stesso pratico definirsi. Lo stesso Presidente della C.E.I. ha detto: «Siamo in fase ancora di sperimentazione e quindi non dobbiamo spaventarci se a volte si fatica a trovare la strada giusta: bisogna aver fiducia e, insieme, un po' di pazienza: importante è aver chiara la meta cui si deve arrivare e il risultato sarà certamente positivo e persuaderà anche quelli che fossero ancora in stato di attesa» (8).

2) La nuova strutturazione delle Commissioni è stata, in genere, accolta con favore. Esse sono state ridotte a 10; i membri sono stati portati da 5 a 9 (3 per ciascun gruppo: Nord, Centro, Sud) eletti tra i designati delle 18 regioni conciliari. In proposito, però, qualche perplessità sorge circa i compiti specifici di alcune Commissioni e delle reciproche relazioni. Per es., quella per il Laicato e quella per i problemi sociali; quella per la cooperazione tra le Chiese e quella per l'Ecumenismo, ecc.

Nello stesso tempo ci pare utile sottolineare ancora l'opportunità di non «chiudere» le Commissioni stesse, ma di affiancarle con spe-

ciali gruppi di esperti rappresentanti le diverse componenti della comunità cristiana. E quando diciamo esperti non intendiamo soltanto i componenti a livello scientifico, teorico, ma anche quanti possono portare «esperienze» significative dell'essere Chiesa nel mondo di oggi.

In tal modo le Commissioni episcopali potrebbero essere autentiche «organi di trasmissione» tra la C.E.I., prima durante e dopo la sua annuale (e perché non semestrale?) Assemblea, e l'intera Chiesa italiana, in uno sforzo comune di studio e programmazione pastorale.

Tutto ciò ci sembra di particolare importanza, perché il modo di porsi di questi organismi della C.E.I. nella comunità ecclesiale italiana possa essere risultato ed esempio del modo di porsi del singolo Vescovo nella Chiesa a lui affidata. E gli stessi Concilio pastorali diocesani potranno riceverne fecondo stimolo.

3) Un dato estremamente positivo è offerto, inoltre, dalla nuova metodologia di lavoro collegiale proposta dal Card. Urbani nella sua relazione.

Le Commissioni non dovranno lavorare come «corpi estranei» alle sensibilità e alle istanze della comunità; devono invece essere organi che raccolgono la voce della «base», adeguatamente rappresentata. «Non eravamo abituati ad un'attività collegiale», constata il Presidente (9). Però le premesse di metodo per il prossimo triennio sono quanto mai promettenti.

Tutto il corpo ecclesiale, con le diverse configurazioni della Chiesa locale, deve essere mobilitato. Così la «annuale riunione plenaria della C.E.I. sarà il risultato della elaborazione conclusiva di uno studio e di un esame preparatorio, il quale partendo dalla più larga base diocesana — in una consultazione concreta di ogni porzione componente la comunità locale — salga al confronto delle idee in sede regionale» (10).

E' una indicazione e un impegno assai serio che reclama essenzialmente due cose preliminari: la esistenza e, soprattutto, il funzionamento e l'efficacia degli organismi diocesani, capaci di individuare, studiare, proporre; e, nello stesso tempo, una «visione dei problemi non ristretta all'angolatura delle

semplici realtà locali, ma un vivo senso della realtà nazionale e supranazionale» (Card. Urbani).

Queste indicazioni metodologiche ci sembrano estremamente confortanti e feconde: ci pare che i nostri Vescovi accolgano, da padri e fratelli, le tensioni e le ansie, le sollecitudini e i disagi dei diversi membri, perché l'amore che tutti hanno (anche quanti non sanno esprimerlo correttamente!) per questa Chiesa di Dio non si risolva o si isterisca in polemiche e divisioni, ma edifichi, proprio mediante il servizio episcopale della carità, la comunità dei discepoli del Signore.

L. C.

NOTE

(1) «Osservatore Romano», 20 aprile 1969.

(2) Vedi questo stesso numero di Ricerca in «Documentazione».

(3) PAOLO VI, in O. R. 20 aprile 1969.

(4) Cfr. M.L. GUILLOU, *Mission, et unité. Les exigences de la communion*. Ed. Le Cerf, Paris 1960. - J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*. Morcelliana, Brescia 1960. - Y. CONGAR, *De la communion des églises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*, in «L'Episcopat et l'Eglise universelle». Unam Sanctam, 30. Paris 1962, pp. 227-260.

(5) O.R. 20 aprile 1969.

(6) Y. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, «Rev. hist. de Droit français et étranger», 36 (1958), n. 2 aprile-giugno, pp. 210-249.

(7) K. RANHER - J. RATZINGER: *Episcopato e primato*. Morcelliana, Brescia.

J. RATZINGER: *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei Vescovi*, in Concilium 1 (1965) pp. 44-73.

T. JIMENEZ - URRESTI: *Ontologia della comunione e strutture collegiali*, in Concilium 4 (1965) pp. 127-138.

(8) Intervista del Card. Urbani a «Settimana del Clero», n. 18 del 4 maggio 1969.

(9) Ibid.

(10) *Relazione del Card. Urbani* (cfr. Settimana del Clero), n. 17 del 27 aprile 1969.

editoriale

(continua da pagina 1)

zione di leggi e sentenze ecclesiastiche, ci sembra superata e inaccettabile questa qualifica per l'Italia di oggi, che rivela qualche sintomo di confessionarietà non nella sua legge fondamentale (la Costituzione del 1948), ma soltanto indirettamente proprio nei Patti lateranensi, quando non addirittura in un rinvio anacronistico di ...terzo grado allo Statuto albertino, come si è visto.

Qualunque mutamento della legislazione concordataria sul matrimonio e sull'educazione cattolica non potrà non avere serie conseguenze per la pastorale in Italia. Sarà compito primario dei cristiani mutare l'atteggiamento prevalentemente passivo di quelli che si sentono tranquilli perché lo Stato assume compiti loro propri: posizione che fa più danno che bene. Perciò, circa il matrimonio, sono le varie diocesi e tutta la Chiesa italiana impegnate nella ricerca di mezzi che maturino le coscienze perché i cristiani siano ...cristiani. Si tratta, in sostanza, di riscoprire un'adeguata catechesi prematrimoniale, che per ora, salvo rare eccezioni talora esemplari, si limita quasi sempre ad una formale interrogazione degli sposi qualche giorno prima della benedizione delle nozze. Piuttosto che portare avanti ambigue battaglie contro il divorzio (che riguarda la coscienza civile dei cittadini, quindi anche dei cattolici, i quali ben potrebbero comportarsi coerentemente con la propria fede e quindi anche seriamente prepararsi sui motivi di carattere sociale e familiare che possono orientare nella scelta della soluzione rispondente al bene comune della società civile, prescindendo da preconcette posizioni di retroguardia o di avanguardia), sarebbe tanto più costruttivo per le comunità ecclesiali impegnarsi affinché gli sposi conoscano il sacramento che celebrano, ne compren-

dano il valore per la comunità in cui vivono; responsabilità proprie della comunità cristiana finora non sufficientemente avvertite.

Anche l'educazione cattolica «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica» sembra un duro scoglio da superare; il venir meno di quest'altro impegno concordatario per lo Stato (che dovrà tuttavia tener conto della necessità di una presenza dei problemi religiosi nel contesto educativo, da realizzarsi in forme da inventare, nel sostanziale rispetto della coscienza delle persone) sarebbe occasione perché le comunità ecclesiali e tutta la Chiesa italiana riflettano sulle proprie carenze in questo campo. Ancora un problema di adeguata ed efficace catechesi da svolgersi nei luoghi propri delle comunità cristiane, ma prima ancora da inventare in rispondenza alle esigenze dei giovani di oggi. L'ora di religione è il più delle volte un comodo alibi perché ci si sottragga a responsabilità proprie.

Venendo meno l'insegnamento di religione pagato dallo Stato, poi, per molti sacerdoti (forse la maggioranza, tenendo conto che solo determinate categorie di preti usufruiscono della «congrua» prevista dal concordato) si porrebbe il problema del mantenimento: o l'impegno in un lavoro «civile» o il sostegno materiale da parte della comunità ecclesiale in cui vive; soluzioni queste che richiamano un problema più a monte: quale sia la figura del prete oggi, e dal quale non si può prescindere.

Dal contesto ci sembra emergere l'estrema urgenza per noi di affrontare il generale problema della catechesi e le sue specificazioni per una sempre maggiore maturazione del popolo di Dio nel quale siamo. Il dibattito sulla revisione del concordato, che speriamo segua, è uno stimolo per operare con decisione; che se poi nulla mutasse, il concordato resterebbe spesso soltanto un paravento per la Chiesa italiana, per poterci illudere che ci si può anche non preoccupare di «certe cose», peraltro fondamentali. (s.p.)