

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXV - N. 11 - 15 giugno 1969

L'editoriale pone l'attenzione alla situazione studentesca in U.S.A. Il fondo rileva alcune profonde analogie fra la situazione contemporanea della Chiesa e quella del periodo modernista; e ne trae indicazioni e chiarimenti

A pag. 2 c'è un ulteriore contributo per prepararsi a Camaldoli. Ne è autore Sante Di Giorgi.

Per la serie sulla secolarizzazione pag. 3 ospita un articolo di P. Alszeghy.

A pag. 13 una nota sul Movimento Studentesco.

Alle pagg. 14 e 15 le recensioni di due recenti e clamorosi libri sulla situazione attuale della Chiesa.

In documentazione un articolo sul pensiero di Romano Guardini; un articolo sullo stato dell'educazione in Asia; il seguito del dossier sullo sviluppo tecnologico in America Latina.

Una nuova fase per la rivolta studentesca negli U.S.A.?

La tesi che vorrei sostenere in questa nota è che gli avvenimenti degli ultimi mesi costituiscono una fase nuova e diversa (i cui sbocchi, come dirò, non mi sembrano ancora del tutto prevedibili) nell'ormai quasi decennale movimento di rivolta degli studenti americani. Come succede anche altrove, gruppi più decisamente « rivoluzionari » (del tipo « Black Power ») e gruppi di « riformisti » avanzati, rifacendosi alla più genuina tendenza del « radicalismo » anglosassone (come gli « Students for Democratic Society »), si sono trovati fianco a fianco nella lotta. Di volta in volta i singoli episodi sono stati colorati più dall'uno o dall'altro dei due gruppi ma, fino a quest'anno, la prevalenza — se giudichiamo dagli obiettivi e dai metodi di lotta — è stata certamente quella dei « liberali avanzati »; negli ultimi mesi invece, da quanto riesco a capire, i metodi più decisamente violenti hanno avuto una preponderanza nettissima.

I fatti sono piuttosto noti, nella loro frammentarietà e diversità. La prima rivolta di Berkeley ci appare oggi chiaramente come il simbolo universitario della fine di un'era, quella di Eisenhower, più o meno caratterizzata da un diffuso senso di soddisfazione per l'« American way of life ». Gli studenti degli anni cinquanta erano, in genere, disposti ad accettare la società così come era, impegnandosi piuttosto al raggiungimento di un successo personale (spesso perfettamente misurabile in migliaia di dollari all'anno) che essi collocavano, senza ombra di dubbio, entro un contesto sociale dato per scontato. Da allora fino alla grande occupazione della Columbia University di New York, avvenuta lo scorso anno, la gioventù americana non è più stata la stessa e gli episodi di insofferenza e di rivolta aperta si sono susseguiti con sempre maggiore frequenza.

Nel 1964 a Berkeley — che è una delle migliori università, con undici premi Nobel fra i suoi professori — gli studenti non domandavano che di poter parlare liberamente da un microfono, di fronte alla Sproul Hall, al centro del Campus. Gli scopi della lotta, agli inizi, erano prevalentemente universitari: per dirla con gli studenti, essi si sentivano « alienati da una fredda burocrazia », (l'Amministrazione dell'Università) e dai professori troppo distanti. Si cominciò, a Berkeley ed altrove, a battersi, per studiare cose diverse, nuove, più vive, per avere più ampie possibilità di espressione (includendo cose come il modo di vestirsi o la lunghezza dei capelli), per una maggiore libertà sessuale.

Sotto, ovviamente, serpeggiava l'insofferenza e la rivolta contro il sistema dei valori prevalente nella società, contro il mito del successo e del denaro (e le grandi Corporations cominciavano ad accorgersi che gli ingegni più brillanti tendevano a preferire l'impiego pubblico, o la carriera universitaria al « business »), contro l'ipocrisia della « middle class ». Se tutto questo rendeva gli studenti invisi alla maggioranza degli americani (all'uomo della strada), essi trovavano sicuro appoggio negli intellettuali progressisti ed in buona parte dei professori universitari. Né tali simpatie vennero a mancare quando la lotta si fece più profonda ed incisiva su temi qualificanti quale quello dei diritti civili e dell'opposizione all'avventura vietnamita. Gli episodi della rivolta studentesca collegati a questi due grandi temi della vita civile americana degli ultimi anni sono noti a tutti: le lunghe marce (soprattutto sulla capitale), le assemblee per bruciare le « cartoline precetto », la lotta contro il reclutamento di laureati da parte delle industrie belliche e della

(continua a pagina tredici)

Per essere nella crisi della comunità cristiana

« Nel mezzo delle tempeste... » così P. Congar raccoglie alcuni articoli su temi di attualità ecclesiali (1). Questa è la condizione di ogni cristiano che ripensi l'oggi della Chiesa, che tenti di collocare, definire la propria esperienza di Chiesa. Per ogni credente la fede si fa più difficile (2) perché molte garanzie umane sono venute meno, perché incerto è il volto storico della fede: è tutto da inventare, secondo la fecondità che nasce dal continuo e fiducioso ascolto della Parola di Dio. L'intima adesione del cuore, che è la condizione purificata della vita cristiana, esalta oggi le note di drammaticità e di ottimismo, come dati necessari per una adesione allo Spirito che sia segno di una nuova, granitica concretezza.

A questo si contrappone, in modo violento, la demoralizzazione, la sfiducia troppe volte così parte di noi, delle nostre comunità cristiane, da far dubitare della centralità del nostro credere, della nostra adesione all'essere fatti figli di Dio. Tanto è vero che « si discute della Chiesa, si discute dell'autorità, si discute del rapporto col mondo, si discute delle forme di liturgia, ma spesso si dimentica che tutto questo è funzionale alla confessione del Cristo risorto, che tutto questo non avrebbe senso se non servisse a rendere presente a noi e agli uomini d'oggi il Cristo paziente e il Cristo risorto » (3).

Invece della gioia, della serenità fiduciosa in una Chiesa che si purifica, non poco diffuso è il senso fosco della tragedia: ed è tragedia frutto della rassegnata mestizia per un falso passato (i rimpianti delle consuetudini, talora puramente esteriori, contrabbandate per tradizione) o frutto della sprezzante baldanza per falsi futuri (la cieca fiducia nel progresso, nelle forze della umanità...). Tutto questo può e deve essere capovolto perché la Chiesa di oggi sia pronta ad essere la Chiesa di domani, restando la Chiesa di sempre (4).

Questo si verifica anche per il contributo di quei cristiani che hanno il senso di appartenere a un popolo che cammina e per il quale il tempo non è indifferente: perché è nel tempo che tutta la Verità già data, donata una volta per sempre, deve diventare Verità di tutti, per tutti, e di tutto. Allora il tempo dice sviluppo, approfondimento, realtà sempre nuova ma sempre in organica continuità e connessione. Di un popolo così fatto non si può perciò dimenticare la storia, direi la cronaca quotidiana, di ciò che nel tempo è stato fatto, pensato, realizzato, insomma vissuto, con la fede, per la speranza, nella carità. Non dimenticare, riprendere il nostro passato è un modo necessario e autentico di capire, collocare se stessi in termini reali, nella propria situazione. Mi sembra questo il senso religioso di fare storia della

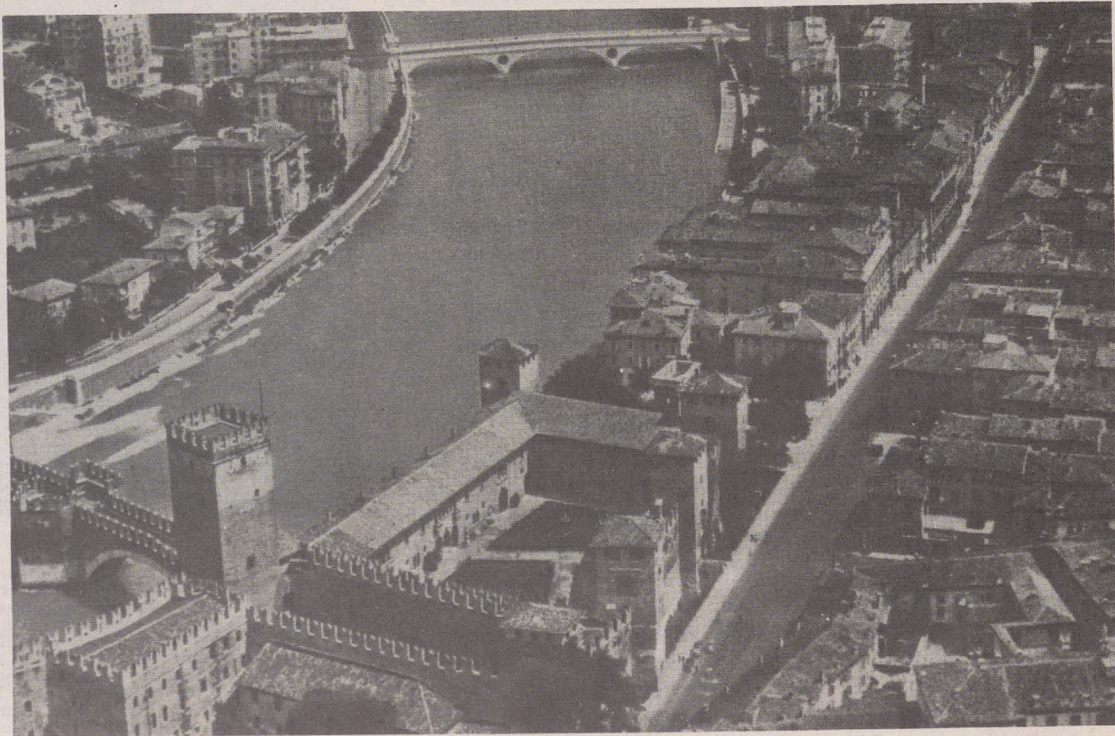
Chiesa, del cogliere le speranze su cui una generazione di fedeli si è fatta, con cui una generazione di fedeli ha contribuito a esprimere la fedeltà alla nuova e definitiva alleanza, segnata dalla morte e resurrezione di Cristo, Gesù il Signore.

Molti ed illustri sono gli autori (5) che ravvisano nella nostra situazione ecclesiale un clima analogo — solo che più generalizzato, oggi — a quella che si ebbe nella Chiesa all'inizio del secolo, col diffondersi nella Chiesa della « sintesi di eresia », il *modernismo* (6): ma forse l'analogia regge entro una diversa prospettiva storica, quando cioè alla base non vi sia « una definizione teologica del modernismo, ma lo sforzo di comprendere una complessa crisi religiosa per quello che storicamente è stata e per quello che significa in uno sviluppo di vita e di pensiero religiosi del quale oggi vediamo anche le fasi successive » (7). In questo senso se è « improprio parlare di una rivincita del modernismo o di una sua riuscita all'interno della Chiesa... è innegabile che i problemi che furono alla base di quella crisi, ricompaiono oggi in tutta la loro drammaticità » (8).

Sinteticamente si può dire — con, certo, un notevole tasso di pressapochismo — che ieri come oggi il turbamento (continua a pagina 16)

Giovanni Benzoni

La Chiesa italiana nel dopocconcilio: tratteremo questo tema al Congresso di Verona: tutti i gruppi sono impegnati a riflettere sulla situazione della loro Chiesa locale per poter poi insieme inserirla in un contesto nazionale. E' un impegno responsabile di tutta la FUCI per aiutare la crescita di tutta la nostra Chiesa, e per scoprire sempre meglio il nostro posto in essa.



Gli Atti degli Apostoli

Nota introduttiva ai problemi del libro

Interesse per la storia

Il libro degli Atti degli Apostoli, nelle edizioni del Nuovo Testamento è posto dopo i quattro Evangelii, ed è stato scritto verso l'anno 85 come seconda parte di un'opera la cui prima parte è il terzo Evangelio dello stesso scrittore, Luca.

L'interesse per la storia è stato vivo fin dai primi tempi della Chiesa. L'opera di Gesù Messia «in abscondito» e Risorto hanno il primato sulla fede, viene prima della fede; e la storia della Chiesa, il suo concreto avanzarsi nella storia, è stato fin dal principio un elemento fondamentale del «Kérygma», del Messaggio cristiano.

La nascita e la vitalità di una comunità cristiana divenne subito contenuto del «Kérygma» e Parola di Dio. Un tale interesse per la storia lo si trova già in Paolo e nelle sue lettere — sebbene queste siano scritti occasionali — diversi decenni avanti la stesura degli Atti degli Apostoli e dei Vangeli. Eccone alcuni esempi.

Nella lettera ai Romani l'Apostolo ringrazia Dio perché «la fede» della comunità di Roma «viene annunziata» in tutto il mondo. Qui — Rom. 1,8 — il contenuto dell'«annunzio» è il semplice fatto della nascita e della vitalità della chiesa di Roma. La fede di una comunità diventa Parola di Dio che viene annunziata.

Nella prima lettera ai Tessalonicesi l'Apostolo rende grazie a Dio per la fede, la speranza e l'amore dei tessalonicesi, divenuti in questo il modello, il «typos» per i credenti della Macedonia e dell'Acaia, sicché «la Parola del Signore», cioè l'Evangelo promana ora anche dai tessalonicesi: «La Parola del Signore» — 1 Tess. 1,8 —, cioè «la fede» dei tessalonicesi. La fondazione della comunità, raccontata, diffonde, proclama la Parola del Signore, per cui, aggiunge Paolo, gli Apostoli non hanno bisogno di parlare; chi racconta della fede dei tessalonicesi annunzia quello che è compito degli Apostoli d'annunziare il Vangelo. Chi parla della fede dei tessalonicesi parla delle opere — «atti» — compiute dagli Apostoli nella loro comunità. L'annuncio della fede dei tessalonicesi diviene così il contenuto, fa parte del Messaggio cristiano. In breve: la Parola provoca e diviene fede, e la fede dei credenti diviene Parola. — cfr. 1 Tess. 1, 2-10.

Il rilievo kerygmatico del-

la storia della Chiesa è affermato ancora da Paolo nel capitolo terzo della seconda lettera ai Corinzi.

La comunità di Corinto è la «lettera commendatizia» per gli apostoli, cioè in loro favore; e questa lettera «è nota a tutti, e tutti possono leggerla», ed è la lettera di Cristo, cioè la stessa lettera che Cristo ha indirizzato a tutto il mondo e che lo Spirito ha scritto nel cuore degli Apostoli. Questa lettera, cioè, è l'Evangelo stesso di Cristo, Evangelo di cui ora fa parte la fede della comunità di Corinto, — cfr. 2 Cor. 3, 1-3.

Anche nella lettera ai Colossesi troviamo un rilievo del genere, ma in altri termini: la Parola di Dio «cresce». Quando la comunità accoglie la Parola e vi fonda la propria esistenza, — e questo è lo scopo della predicazione — la Parola «cresce», cioè lo stesso scopo della predicazione una volta raggiunto diventa parte integrante della Predicazione; — cfr. Col. 1, 4-8; la stessa terminologia in Atti 6, 7; 12, 24; 19, 20.

In un altro contesto l'Apostolo Paolo dice che la fede della comunità di Corinto, di cui si parla pubblicamente, è una conferma del suo Apostolato e quindi del suo Evangelo, e così un sostegno per il suo ulteriore lavoro missionario che permette alla Parola di «crescere»; — cfr. 2 Cor. 10, 12-18; 1 Tess. 3, 6-7.

Un rilievo particolare spetta alle chiese più antiche, alle chiese della Giudea e specialmente alla chiesa di Gerusalemme. I credenti di Salonicco, per esempio, sostenendo nella fede le tribolazioni e le persecuzioni, hanno seguito le orme delle comunità della Giudea, — cfr. 1 Tess. 1, 14 —. Questo fa supporre che le persecuzioni e il martirio delle comunità cristiane della Giudea erano state raccontate ai Tessalonicesi.

Questo interesse per la storia delle origini cristiane non è fine a se stesso, non è semplicemente storiografico-academico, ma è piuttosto una storia-tradizione che dà un avvenire ed un narrare kerygmatico, per sostenere e rendere operante la fede o per portare alla fede, alla speranza e all'amore.

Così anche Luca più tardi sarà storico ed evangelista.

La prima predicazione Apostolica era anche una predicazione sulla Chiesa. L'Evangelo e la tradizione che Paolo ha ricevuto è Parola di Dio che parla anche degli uomini, cioè della Chiesa. Paolo ha narrato ai Corinzi i fatti ri-

feriti nei Vangeli, considerati nella loro oggettività di avvenimenti del passato dei quali può citare testimoni oculari e fornire una sequenza storica dei fatti dalla morte di Gesù alle apparizioni a Pietro, ai Dodici, fino all'apparizione a lui, Paolo, e alla conseguente attività missionaria, — cfr. 1 Cor. 15, 1-11.

Non è un «novum», perciò, il fatto che al Vangelo di Luca, faccia seguito il libro degli Atti degli Apostoli. Non è il fallimento dell'attesa escatologica che ha fatto ripiegare l'attenzione sul Gesù storico, né la disillusione nei confronti della mancata «parusia» del Signore ha portato Luca a scrivere la seconda parte della sua opera e a mettere in luce il carattere pubblico-ecclesiale della fede.

Gli Atti degli Apostoli sviluppano alcuni punti della teologia di Paolo, sebbene Luca non conosca direttamente le lettere dell'Apostolo. Luca, però, conosce le tradizioni paoline, e in parte Luca e Paolo dipendono dalle medesime tradizioni originarie. Luca s'è servito di tradizioni apostoliche disponendole e interpretandole in un modo nuovo e personale.

Per gli Atti, come per Paolo, Gerusalemme è il punto di partenza della missione ai pagani. In Rom. 15, 19 Paolo vede la sua predicazione nel contesto di tutta la predicazione che adesso viene fatta nei luoghi più svariati e che ha avuto in Gerusalemme il suo inizio; cfr. il vangelo di Luca 24, 27; e Atti 1, 8.

Il Titolo del libro

Atti degli Apostoli, non risale allo scrittore del libro, e nei manoscritti lo si trova già a partire dall'anno 185: «praxeis apostolôn».

Contenuto del primo libro di Luca era stato quello che Gesù «aveva fatto e insegnato» — Atti 1, 1. Anche nella seconda parte del suo lavoro l'insegnamento degli Apostoli occupa un posto fondamentale; vengono riportati 24 discorsi. Le figure, però, che occupano il primo piano non sono tutti gli Apostoli, come il titolo porterebbe a supporre; ma i protagonisti sono due, cioè, Pietro, nella prima parte del libro, e Paolo nella seconda parte. Oltre all'elenco in 1, 13, dei Dodici vengono espressamente nominati, Giuda, l'apostata; i figli di Zebedeo, Giovanni e suo fratello Giacomo, detto il Maggiore, — questi a proposito del suo martirio, — 12, 12, avvenuta avanti la Pasqua del 44.

Ruolo degli Apostoli è di testimoniare decisamente la Risurrezione di Gesù, cfr. 1, 22; 4, 19, 33; e spesso prendono iniziative collegiali, cfr. 6, 2-6; 8, 1, 14; 9, 27. Giovanni appare assieme a Pietro, ma solo questi, come capo della giovane chiesa prende la Parola.

Il libro non ci riferisce se dopo la persecuzione del re Erode Antipa I, nella quale cadde Giacomo, tutti gli Apostoli abbiano lasciato Gerusalemme, sia pure temporaneamente; cosa che di Pietro

vien detto espressamente. Per il Concilio degli Apostoli 49-50, comunque la presenza degli Apostoli a Gerusalemme è presupposta; e questa è l'ultima presentazione del gruppo. Dopo, sia per gli Atti che per noi i Dodici scompaiono; nulla più sappiamo di loro e della loro successiva attività missionaria.

L'opera dello Spirito Santo è il motivo fondamentale della seconda opera di Luca. E' lo Spirito che segna il cammino della Parola e le imprese degli Apostoli non sono altro che il frutto dell'azione dello Spirito. I dati cronologici fino al cap. 11, 26 mancano del tutto, «perciò è difficile dire quanto tempo sia trascorso fra i tre scontri della comunità di Gerusalemme con l'autorità giudaica, e quale sia l'ordine cronologico da stabilirsi negli avvenimenti che vanno dalla morte di Stefano al Concilio degli Apostoli. La sola cosa che possiamo dire, stando ai numeri indicati nella lettera ai Galati 1, 18; 2, 1, è che gli eventi narrati nei cc. 1-15 coprono una ventina d'anni» (A. Wikenhauser: Introduzione al Nuovo Testamento, Brescia 1963, p. 315).

Nella seconda parte del libro risalta una serie di testi per l'uso della prima persona plurale nel narrare: 16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16. Per questi brani, come pure per i cc. 13-18, si pensa che lo scrittore abbia utilizzato un diario di viaggio di un accompagnatore di Paolo. Secondo una antica tradizione questo accompagnatore di Paolo può essere stato lo stesso Luca.

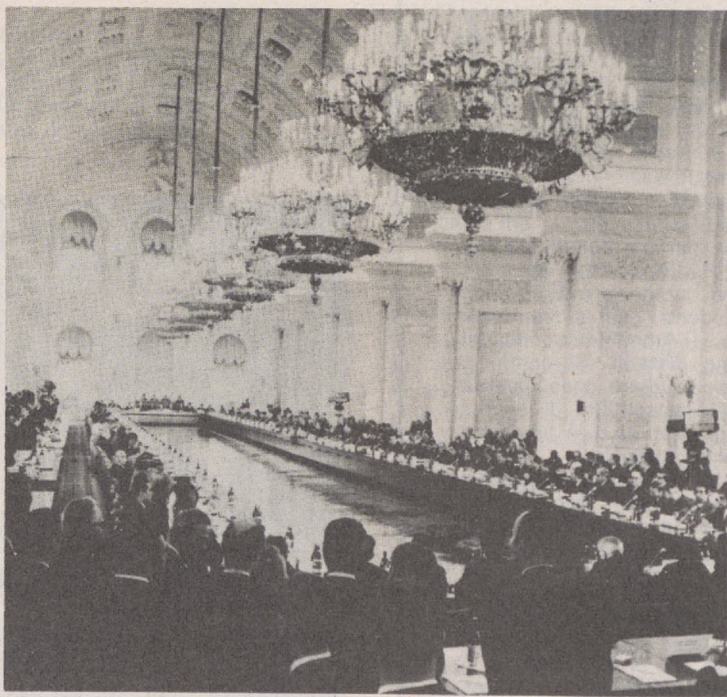
Caratteristica della narrazione degli Atti è la preferenza data agli elementi positivi su quelli negativi; per es. solo in 20, 29-30 si parla di false dottrine all'interno della Chiesa e solo per il futuro.

E' ancora difficile individuare le fonti alle quali Luca abbia attinto e così pure i criteri in base ai quali ha scelto il materiale e lo ha disposto nel suo libro.

Ci sono avvenimenti appena accennati, per es. la persecuzione sotto Erode Antipa I, 12, 1ss; o gli inizi della chiesa antiochena, 11, 19-21. Mentre altri sono ampiamente narrati, per es. le scene dinanzi al Sinedrio, 4, 1ss; 5, 17ss; la storia della conversione di Cornelio, 10, 1-11, 18; la visione di Pietro è narrata due volte, 10, 9ss; 11, 5ss; e per tre volte si narra la conversione di Paolo, 9, 3ss; 22, 5ss; 26, 12ss. Un posto a

(continua a pagina 4)

Sante Di Giorgi



Anche il PCI contesta il Cremlino. E' in corso a Mosca la Conferenza Internazionale dei Partiti Comunisti: le fratture si rivelano sempre più profonde. Da una parte si desidera soltanto un «inventario di fedeltà» generico e totale, dall'altra si vorrebbe esaminare seriamente la proposta di Mosca per mettere finalmente in luce le contraddizioni tra le affermazioni teoriche e le realtà dei fatti. E' questa la richiesta di serietà che il PCI con pochi altri partiti sta, per ora, portando avanti in seno alla Conferenza.

La domanda, « dov'è Dio », è un punto di partenza eccellente per iniziare il discorso sul problema, « Dio nel mondo », perché, pur essendo la forma primordiale di questo problema, lo accompagna in tutte le fasi del suo sviluppo, e coglie così sul fatto il nascere di una teologia.

L'esperienza da cui scaturisce la domanda, è doppia. La prima è lo stupore di colui che constata che Dio non interviene nella storia come l'uomo pretenderebbe da lui: in questo senso, la frase « dov'è il tuo Dio » diventa scherzo sulle labbra di chi non crede, e tormento nel cuore di chi crede (cf. Sal. 42:4; 79:10; 115:2). Altra fonte dell'interrogativo è il desiderio di trovare un rapporto più intimo con Dio: in questo senso, il non domandarsi, « dov'è il Signore », è segno di un'insensibilità religiosa (Ger. 2:6).

Ora, la Scrittura dà alla domanda, « dov'è Dio », varie risposte.

La prima risposta indica un luogo, dove Dio abita. Il senso della risposta è, rivelare una situazione concreta, in cui l'uomo è investito dall'azione potente e salvifica di Dio. Così si afferma che Dio abita nel luogo dove avviene una teofania (Gen. 28:17; Es. 3:5), in mezzo del popolo dell'alleanza (Es. 13:21-22), e specialmente nel tempio (1 Re 8:10-9:9). Una forma interiorizzata di questa risposta rimanda alla propria coscienza, in cui l'uomo può trovare Dio, operante intimamente nella vita personale (Giov. 14:23; Rom. 8:9-16).

Secondo un'altra risposta, « il nostro Dio sta nei cieli » (Sal. 115:2; cf. Sal. 2:24). Quest'affermazione originariamente si riferisce ad un'immagine arcaica del mondo, ed anzi a forme del pensiero mitiche: sopra il firmamento solido, vi è la reggia celeste del Dio altissimo. Questi schemi contengono già concezioni religiose profonde: la luce inaccessibile in cui Dio si nasconde, esprime la sua perfezione trascendente; il fatto che egli sta al di sopra degli altri, allude alla sua immutabilità, in quanto presso il padre dei luminari celesti non vi è cambiamento, né ombra di variazione (Giac. 1:17). Il « cie-

trascendenza, non separata dall'immanenza.

E' chiaro che tali modi di parlare si incontrano nel linguaggio religioso di quasi tutti i popoli. La categoria del luogo sacro è uno dei modi di esprimere la persuasione

certo strettamente teologico, secondo cui Dio esiste ed opera nel mondo in un modo però del tutto differente dalla esistenza ed operazione creaturale. La formula « Padre nostro che sei nei cieli » (Mt. 6:9) contiene una sintesi popolare ma valida della trascendenza ed immanenza del creatore.

Nella Scrittura vi è anche un filone che contesta la « collocazione » di Dio, sia nel tempio, sia nei cieli, riaffermando la sua immensità. I cieli ed i cieli dei cieli non ba-

non resta soddisfatto dell'affermazione generica che Dio in un certo senso è presente ed in un certo senso non è presente nel mondo. Esso cerca inevitabilmente di determinare, cosa significa esattamente la presenza divina e i suoi vari gradi nell'universo,

ciprocità delle coscienze. Simile difficoltà incontrano coloro che intendono il termine « presenza » con il sottinteso della « presenza totale » di Lavelle, che implica una presa di coscienza della partecipazione all'essere (di tipo ontologista), estranea alla concezione teologica della presenza divina.

Si riesce forse in modo più autentico ad approfondire la idea teologica della presenza, adoperando le analisi dell'esistenzialismo cristiano sull'incontro, e la comunicazione (cf. p. es. R. Troisfontaines, De l'existence à l'être 2: Namur 1953: 14-28). Ci troviamo di fronte a un caso di « transconcettualizzazione », che è una delle forme più importanti e più frequenti dello sviluppo dogmatico (cf. Alszegey-Flick, Lo sviluppo del dogma cattolico: Brescia 1967: 45-58).

La teologia infatti non può esprimere le proprie intuizioni, espresse nella Bibbia spesso in schemi simbolici o metaforici, senza « concettualizzarle » per mezzo di categorie, prese dall'ambiente culturale, in cui il pensiero concretamente si evolve. Così S. Paolo e S. Giovanni adottavano termini della gnosi e della diatriba stoica, pur non abbracciando gli asseriti, originariamente con essi espressi. Il filosofo rimane spesso urtato, vedendo che i suoi termini e concetti vengono « forzati » a dire qualche cosa di diverso dal loro significato originale, e sospetta che non ci si renda conto del passaggio dal significato primitivo a quello cristiano. Il teologo fino ad un certo punto può soddisfare a questa istanza, sottolineando il cambiamento operato nei concetti da lui adoperati. Però, il pieno significato non si può avere di questi concetti attraverso l'esame diacronico della storia delle singole categorie, ma solamente nella comprensione sincronica di tutti gli enunciati riferentisi ad un determinato asserito di fede. Una tale cognizione sincronica probabilmente è possibile solamente in virtù di un'esperienza religiosa, che è quasi il crogiolo in cui si fondano in un'unità concetti di varia provenienza (cf. K.V. Truhlar, Cristo nostra esperienza: Brescia 1968).

Perciò, la risposta alla domanda, « dov'è Dio », certo non può contentarsi con il ripetere le parole del Sal. 139:7-9: « Dove mi sottrarrò dal tuo pensiero? o dove sfuggirò la tua presenza? Se anche io salgo al cielo, là tu sei; se io vado al fondo degli abissi, eccoti là. Pur se io m'appiglio alle ali dell'aurora, o mi rifugi anche al di là del mare, mi guiderà ancora la tua mano, e la tua destra mi raggiungerà... ». Ma le varie risposte potranno avere un senso pieno soltanto se vengono di nuovo sempre ricondotte all'intuizione, piena d'affetto, espressa dal Salmista.

Zoltán Alszegey, S.J.

DOVE ABITA DIO



nel cielo, nel santuario, nell'uomo, e nel giusto, descritto nel Nuovo Testamento come il vero tempio in cui Dio abita. Una tale analisi è stata eseguita dalla speculazione patristica e scolastica (cf. p. es. Agostino, Ep. 187, Adardanum de praesentia Dei, PL. 33:832-854; F. Cayré, Les sources de l'amour divin, La divine présence d'après Saint Augustin: Bruges 1933; S. Tommaso, Summa Theologica 1, q. 8; R. Busa, La terminologia tomistica dell'interiorità: Milano 1949). Queste analisi adoperano categorie ellenistiche (come quella della « parousia » platonica, e della « kathexis » stoica), trasformandole profondamente per adattarle alla fede cristiana. L'interpretazione esatta del senso cristiano dei singoli concetti si fa per lo più per mezzo di divisioni, così importanti nel metodo scolastico. Per questa via diviene classica la formula della S. Th. 1, q. 8 a. 3 per cui Dio è presente in ogni luogo « per essentiam, praesentiam et potentiam ». La prima significa che Dio è in tutte le cose come causa del loro essere ed operare; la seconda presenza si riferisce alla cognizione che Dio ha di tutte le cose e a quella che le creature intellettuali hanno di lui; la terza esprime l'idea che Dio conduce tutte le cose, in modo proporzionato alla natura di ciascuna, verso l'attuazione del suo piano creativo.

Una tale descrizione non esaurisce la problematica della domanda « dov'è Dio ». La sensibilità moderna si concentra soprattutto sul secondo modo in cui secondo S. Tommaso Dio è nell'universo. Il pensatore contemporaneo è portato spontaneamente ad esprimere l'intuizione contenuta nell'« adesse per praesentiam », con le categorie a lui familiari. Per molti, la parola « presenza », sarebbe una traduzione falsa, poiché per essi il termine « presenza » dice un modo di essere inferiore all'esistenza umana (il « Vorhandensein » heideggeriano), mentre la « presenza » tomistica è possibile solamente da parte di una persona, ed ha la sua perfezione soltanto quando si riferisce a persone, involve cioè una re-

che certe situazioni sono privilegiate in ordine all'esperienza religiosa. Anche l'universo penetrato e contenuto da Dio, l'idea del signore dei cieli, e la manifestazione di Dio nell'interiorità dell'uomo sono temi conosciuti della fenomenologia religiosa (F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion: Stuttgart 1961: 128-149; 62; 94-96). L'importante è che la Scrittura adoperi questi schemi insieme, completando l'uno con l'altro. L'uso parallelo di asseriti opposti richiama l'attenzione sul fatto che essi devono essere compresi in un modo differente da quello conosciuto dall'esperienza immediata. Così si apre la via verso l'applicazione dell'« analogia », che sola ci dà la possibilità di parlare in modo corretto dell'assoluto, applicando ad esso i concetti che sono desunti dagli esseri finiti, e soltanto secondo una certa somiglianza possono essere attribuiti all'essere infinito.

Naturalmente, l'intelletto

Il viaggio del Papa a Ginevra acquista un significato saliente in ordine al suo ministero di comunione che si effonde dinamicamente in una duplice direzione: ecumenica e sociale. Questo ministero è l'espressione unitaria della natura della comunione per la quale tutti i cristiani sono uniti dal medesimo battesimo e tutti gli uomini sono uniti dal medesimo vincolo di fratellanza perché figli dello stesso padre. E segno di questa fratellanza potrà e dovrà essere il lavoro, inteso come opera prima dell'uomo chiamato a partecipare al compimento della creazione di Dio.

lo » esprime dunque una condizione di perfezione illimitata e immutabile, che tuttavia influisce sull'essere mutevole dell'uomo; l'affermazione implica in questo senso un as-

stano a contenere Dio (1 Re 8:27), egli si trova dovunque (Sal. 139:7-8), poiché è quasi l'elemento vitale che contiene tutto: in lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo ((Atti 17:28). Anche questo modo di parlare esprime una

Gli Atti degli Apostoli

(continua da pagina 2)

sé occupano i cosiddetti «sommari» che descrivono la prima comunità, 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16: presentazione di una perfezione possibile, ma in che misura di fatto realizzata?

I Discorsi degli Atti

I discorsi passano per il migliore espediente letterario che permette all'autore di esprimere la sua concezione teologica e lo scopo del suo narrare. Un terzo del Libro è occupato dai discorsi. Spiccano in particolare le prediche missionarie di Pietro: cc. 2; 3; 4; 5; 10; — e di Paolo davanti ai giudei, c. 13; come pure i discorsi di Paolo davanti ai pagani: 14, 15-17; 17, 22ss. nell'aeropago; poi i discorsi nei quali Paolo si difende 22, 1ss; 24, 10ss; 26, ai giudici romani 28, 25ss; una menzione particolare meritano il discorso di Stefano col suo schizzo di storia della salvezza, 7, 2ss; e il discorso con cui Paolo dice addio ai cristiani «presbyteri» di Efeso, 20, 18ss.

L'importanza di questi discorsi è ancor più messa in risalto dalla loro collocazione nei tornanti più decisivi della narrazione.

La storiografia antica era già ricorsa ad un procedimento letterario del genere; ma il precedente più rispondente alla situazione di Luca è quello di Tucidide nella Guerra del Peloponneso. Tucidide così spiega il suo modo di procedere: «per quanto riguarda i discorsi pronunciati dall'uno o dall'altro, sia immediatamente prima, sia durante la guerra, è stato molto difficile riprodurre con esattezza il tenore, sia per me, quando li avevo ascoltati personalmente, sia per chiunque me li riferisse da altra fonte: io ho espresso: a) ciò che a mio avviso essi avrebbero potuto dire e che rispondesse meglio alla situazione; b) tenendomi quanto più possibile aderente al pensiero fondamentale delle cose effettivamente dette» I, 22, 1. Tucidide, cioè, nel riportare i discorsi s'è attenuto alla verisimiglianza storica e alla fedeltà al quadro

generale conosciuto.

Per quanto riguarda Luca si fa notare che «i discorsi missionari di Pietro e Paolo, nel loro contenuto essenziale offrono una immagine fedele della prima predicazione cristiana. Più che un resoconto di ciò che fu detto dal predicatore in una determinata situazione concreta, essi riferiscono i pensieri che regolavano o dovevano esporre davanti ad ascoltatori giudei» (A. Wikenhauser: *Gli Atti degli Apostoli* — tradotti e commentati — Brescia 1958, pagine 68). E in genere che «se i discorsi del libro degli Atti degli Apostoli hanno ricevuto da Luca la loro forma, costui li ha composti abilmente secondo la tradizione arrivata fino a lui, o secondo racconti di testimoni auricolari, o seguendo i propri ricordi» (K. H. Schelkle, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1967, pg. 108; a giudizio della critica, questa è la più agile e la più aperta introduzione al N.T. in campo cattolico).

Se si confrontano tra loro questi discorsi si vede che vengono articolati secondo uno stesso schema: si predica Cristo, crocifisso dagli uomini e risuscitato da Dio, Egli adesso opera grandi imprese mediante i suoi Apostoli e un giorno verrà come giudice dei vivi e dei morti; gli ascoltatori vengono invitati a riconoscere questo Gesù come loro Signore. Cioè, all'inizio della predica viene presentato il «Kerygma» di Cristo secondo la professione di fede della Chiesa di Luca; si dimostra che Gesù è il Signore e Messia legittimato e autenticato da Dio; a questo scopo si cita e si interpreta la Scrittura dell'Antico Testamento; scopo della predica è che gli ascoltatori divengano credenti, perciò la conclusione ha sempre l'invito alla conversione e al battesimo.

Storia della Salvezza

Come è avvenuto il passaggio da Israele, popolo eletto, alla Chiesa e ai pagani?

E' opinione corrente che gli Apostoli si siano rivolti ai Pagani in seguito al rifiuto che Israele ha opposto all'E-

vangelo; solo dopo e perché Israele ha rifiutato la predicazione Apostolica, gli Apostoli passano alla Missione lasciando Israele! Occasione possibile di tale opinione si può trovare in questi testi: 13, 46; 18, 6; 28, 28.

Tuttavia già il Vangelo di Luca 24, 46-47 non si può inquadrare in questa opinione! «E disse loro: così sta scritto, che il Cristo avrebbe sofferto e sarebbe risuscitato... e che in suo Nome sarebbe predicata la penitenza e la remissione dei peccati a tutte le nazioni, cominciando da Gerusalemme». Inoltre gli Atti non presentano Israele che rifiuta in blocco il Vangelo; ma ci presentano la divisione che opera in Israele la Parola degli Apostoli: un gruppo si pente e si converte e un gruppo rifiuta la Parola.

Vengono registrate conversioni massicce a Gerusalemme e altrove cfr. 4, 4; 13, 43; anche nelle sinagoghe della Diaspora e di Giudei zelanti della Legge, cfr. 21, 20. A questa risposta positiva s'accompagna anche la resistenza e la persecuzione, e la conclusione finale è che alcuni credettero, altri, invece no, cfr. 28, 24-25.

La Chiesa, poi, non è nominata come un «tertium genus», e col nome «Israele» si indica sempre il Popolo Eletto. Per mostrare la continuità della storia sacra gli Atti accentuano il fatto che le Promesse si sono realizzate anzitutto in Israele e quindi anche nei Pagani. Il racconto della conversione del Centurione Cornelio non è imperniato sulla teologia della Missione ai Pagani, ma sul problema della circoncisione.

Soltanto «chi non ascolterà questo profeta sarà espulso dal popolo» (3, 23). Secondo le Scritture e il comando di Gesù (Luc. 24, 45-47) i pagani sono partecipi della salvezza fin dall'inizio della predicazione (cfr. 2, 39; 3, 25-26) e questa salvezza implica partecipazione alle promesse realizzate in Israele. E questo è anche l'insegnamento di Paolo in Rom. 15, 7-13: è il compimento in Israele della Promessa fatta ad Israele: il fondamento della liberazione dei

pagani. Sempre per Paolo nel suo discorso tenuto ai Giudei d'Antiochia di Pisidia, la Missione ai Pagani si fonda sulla Scrittura, 13, 47; e non sul rifiuto del Vangelo da parte di un'ala del popolo eletto, 13, 46; altri membri del popolo, invece lo accolgono. Questa divisione tra credenti e rifiutanti si ripete di sinagoga in sinagoga. (Si ricorderà come anche in Giovanni la Parola provochi una divisione tra gli ascoltatori, cfr. 7, 43; 9, 16; 10, 19-21).

Luca viene ritenuto il teologo della storia della Salvezza. Tra i vari problemi che una tale qualifica implica ne accenniamo uno. Alcuni ritengono che egli divida la storia in tre fasi: Antico testamento, il tempo di Cristo cui segue il tempo della Chiesa. Una tale costruzione viene rifiutata anche perché in contrasto col Vangelo di Luca 16, 16: «la Legge e i Profeti vanno fino a Giovanni; d'allora in poi viene annunciato il regno di Dio e ognuno usa violenza per entrarci». Due, quindi, sarebbero le fasi della storia. La seconda fase è caratterizzata dall'annuncio del regno di Dio e comprende l'attività di Gesù e l'attività della Chiesa, anche gli Apostoli, infatti sono incaricati dell'annuncio del Regno, cfr. Luc. 9, 2; Atti 8, 12; 20, 26; 28, 23, 31. La chiesa non rappresenta il surrogato della tensione escatologica o una deviazione del Messaggio di Gesù o di Paolo, o di Giovanni.

Il primato del verticale, del «kairòs», non può essere affermato a danno dell'orizzontale e della sua tensione teologica; l'affermazione eccessiva del principio della «contemporaneità», — ognuno deve diventare contemporaneo di Cristo senza preoccuparsi della storia che intanto è intervenuta — nega il valore che questa storia ha per l'essenza del Cristianesimo. E poi, senza connessione col contesto storico si può parlare di storia nella quale il cristiano dev'essere contemporaneo di Cristo?

Gesù Cristo è la svolta decisiva della storia; Gesù Cristo e lo Spirito sono il senso e la norma della storia della

Chiesa e del mondo. Nell'ubbidienza allo Spirito promesso e inviato sta la pienezza della storia: non è lecito accaparrarsi la volontà del Padre e il suo giudizio ultimo.

Questo modo di vedere la storia deriva dai modelli letterari veterotestamentari che Luca può aver tenuto presenti, come per es. l'opera storica della scuola detta «deuteronomistica» — dal Deuteronomio al secondo libro dei Re —, o i Salmi storici, e in particolare il «formulario dell'Alleanza» col suo prologo storico.

Opera incompiuta?

Così può apparire il Libro degli Atti, e vari sono i tentativi di spiegarne il motivo. Di fatto il libro si chiude con un resoconto sommario dei due anni di predicazione di Paolo in Roma, dove è tenuto dalle autorità romane in libertà vigilata o domicilio coatto. Dopo quei due anni non venne la liberazione, ma il martirio! ma Luca non va oltre nella sua narrazione.

Così termina il lavoro letterario di uno scrittore la cui identità personale ci rimane ancora ignota e che nella tradizione ha sempre avuto il nome di Luca.

Notevole come chiusa una nota di speranza: «i pagani verranno alla fede», 28, 28, godranno anch'essi della benedizione dei figli d'Abramo, 3, 25-26. Al presente il dono della «parresia», della franchezza e della coscienza del pieno diritto nell'annunziare la Parola, il Regno di Dio e quanto riguarda il Signore Gesù Cristo, 28, 31, fonda la speranza: è ancora lo Spirito a rendere possibile la storia della Chiesa.

Dinanzi al carattere fortemente aneddotico del narrare di Luca, anche questo reperibile e tipico nei libri storici dell'Antico Testamento, e davanti all'impressione d'incompletezza che il libro può suscitare, ci si può porre l'interrogativo sulla validità della categoria del «progresso» e dell'evoluzione nella storia della Chiesa, del dogma e della teologia?

S.D.G.

Oltre alla letteratura citata cfr.
G. RICCIOTTI,
Gli Atti degli Apostoli
tradotti e commentati
Roma 1951 - Ed. Coletti
Gli Atti degli Apostoli
(testo e note a cura di

C. Martini e N. Venturini)
Tipografia poliglotta vaticana 1967

J. KURZINGER,
Atti degli Apostoli
(commenti spirituali del N.T.)

Roma 1968 - Ed. Città Nuova

Les Actes des Apôtres
(introduction: L. Cerfaux
traduction et notes: J. Dupont)
Paris 1964.

Potere e democrazia

in ROMANO GUARDINI

Ci pare opportuno riproporre all'attenzione il pensiero e la figura di Romano Guardini. Il testo di questa relazione tenuta al circolo FUCI di Venezia da P. SOMMAVILLA comprende alcuni passi ripresi da «La Rocca» e «Aggiornamenti sociali».

Credo di potere, anzi di dovere interpretare il tema richiestomi nel senso che «potere» significhi «autorità in genere e politica in particolare»; e nel senso che democrazia significhi regime politico di libertà ed anche libertà in genere in rapporto all'autorità. Mi pare cioè dover intendere il tema come sinonimo di «**autorità e libertà in genere e politica in particolare**».

Ora io trovo negli scritti di Romano Guardini interventi particolari (che, dato il suo personale tipo e stile di pensare, sono anche prese di posizione esistenziali dell'uomo Guardini) su ciascuno di questi termini.

— Una opera-opuscolo *Die Macht*, ma si tratta del potere tecnico-scientifico e non c'entra.

— Capitoli e saggi su *Il potere, La libertà*, che vedremo.

— Interventi anche sul rapporto «Autorità e libertà» e «Necessità e libertà» utilissimi al nostro tema. Inoltre un articolo: «**La possibilità dell'autorità e l'ateismo**» in *Sorge um den Menschen*.

Ma trovo soprattutto in Romano Guardini una filosofia di fondo, una metafisica quanto mai idonea ad illuminare dalle radici (per *ultimas causas*) il nostro binomio e i problemi e soluzioni relative. Una filosofia esistenziale, tutta personalmente inventata, elaborata e sistematizzata da lui, per illuminare a se stesso, interpretarsi e risolversi radicalmente anzitutto problemi del tutto personali, un autoesistenzialismo condotto alla sua espressione filosofica ma che è diventata, a me sembra, (e non perché di Guardini ma perché nascente dai postulati vitali del nostro tempo) la filosofia religiosa più vitale del nostro tempo, la filosofia del Vaticano II (dell'unità nella diversità), la filosofia della società plurimorfistica o pluralistica, dell'ecumenismo contemporaneo, la filosofia dell'apertura (dell'alterità). Già sostanzialmente conquistata nel 1912 venne esposta nel *Gegensatz* (1925), libro fino a ieri sconosciuto di Guardini. Tutto il suo pensiero (e vita) è innervato là, dirama di là; tutte le sue determinanti prese di posizioni ideologiche efficaci: in campo liturgico, educativo, esegetico-scritturalistico, esegetico (interpretativo) letterario, dogmatico, ecclesiologico, ecc. E' una filosofia dei *Gegensätze*, dei contrasti, delle polarità, dei binomi appunto costituiti da termini insieme legati e opposti, complementari e in tensione, esistenti solo nel binomio dove però si oppongono, ma appunto perché l'uomo, il mondo dell'uomo è colto in questa filosofia come una realtà **duale** e **dialetticamente** costituita nel tessuto radicale del suo essere, nelle stesse radici ontologiche, cioè nella sua essenza più profonda. L'uomo e il suo mondo è, in questa filosofia, dunque, costituito da binomi i cui termini sono insieme legati e opposti. E la sua legge fondamentale è che l'uomo e il suo mondo sono tanto più autentici, ricchi, vitali, costruttivi (positivi) quanto più quei termini sono tra loro insieme e legati ed opposti, intensamente ma saldamente oscillanti. L'uomo degenera ogni volta che il legame viene meno e insieme ogni volta che la tensione si attenua e scompare. La vita, è tanto più viva, **autenticamente** viva, quanto più i detti termini (cioè gli aspetti da essi indicati) nei binomi si tendono senza spezzarsi, e quanto più essi insieme si legano nella tensione ma senza risolversi, cancellarsi l'uno nell'altro, perché allora, in entrambi i casi, avremo

la morte o i germi della morte: la grigia uniformità o la rottura. (Vedremo però che in questa filosofia certe rotture esistono e devono esistere anche le rotture, certe rotture sacrosante, ma non fra *Gegensätze*, bensì fra *Widersprüche*).

Dio è definito dal Guardini «Vita in tensione purissima»: dove gli opposti infinitamente si contrappongono e si identificano: tensione, diversificazione, contrapposizione, contrapposizione infinita nella infinita unità: è la situazione perfetta della Trinità. Personalismo infinito delle tre Persone e Unità infinita... Grande mistero! Ma un piccolo mistero (paradosso) è anche quello che avviene relativamente nell'uomo e nel suo mondo, se è vitale. Per es. l'Amore autenticamente vitale al massimo è ideale quando due diversità si uniscono in unità, quanto più la donna è donna e l'uomo è uomo, e l'uno ha le qualità che l'altra non ha, ma riescono a realizzare la fusione-tensione complementare. Ecco perché il matrimonio fra troppo simili (biologicamente simili, caratteriologicamente simili) sarà un povero matrimonio; purché siano, quelle qualità, *Gegensätze* non *Widersprüche*. Altro esempio. Un tema scolastico, un libro, un prodotto d'arte è tanto più valido, tra il resto, quanto più è organico e unitario nel complesso e insieme questo più è ricco e diversificato, imprevedibile, inventivo nei particolari; polivalente però in un ordine di fondo. La musica migliore è quella delle più audaci, imprevedibili variazioni ma su un unico leitmotiv. L'energia atomica sarà tanto più feconda, costruttiva, benefica, vitale quanto più insieme **scatenata e dominata**. All'uomo riesce solo fino a un certo punto, all'infinito riesce solo all'essere infinito, a Dio.

Questa filosofia ha origini remote, in Platone, in Aristotele, nel platonismo, in Nicolò Cusano. (*Deus coincidentia oppositorum*). Più vicino in Hegel, in Kierkegaard. Imperversa in certi settori della letteratura moderna: in Goethe, nei Romantici, nel Neoromantici, in Thomas Mann in Robert Musil.

C'è in Guardini una distinzione fondamentale fra *Gegensätze* e *Widersprüche*. Difetto di Hegel: riduzione di tutti i *Widersprüche* a *Gegensätze*. Monismo assoluto: bene e male, essere e non-essere. Difetto o quantomeno tendenza di Kierkegaard: riduzione di tutti i *Gegensätze* a *Widersprüche*. Dualismo assoluto: **aut** tra valore etico ed estetico, naturale e soprannaturale, uomo e Dio. Kierkegaard chiama continuamente a scegliere e rifiutare, alla decisione. Hegel invece chiama continuamente a non scegliere, ma a prendere tutto. O, nell'illusione che i *Widersprüche* siano *Gegensätze*, chiama alla contraddizione nell'illusione che sia incremento vitale. Anche Marcuse in questo senso è hegeliano: Negatività come causa dell'affermazione. Sono le tentazioni del Monismo, le tentazioni delle cosiddette *Endlösungen*: delle soluzioni finali, totali, definitive, una volta per sempre, estremiste, unilaterali: tutte catastrofiche, perché fondate su un falso concetto dell'uomo e del suo mondo, il quale non è semplice, non divinamente semplice, monistico; nulla finché si vive è mai nell'uomo totale, definitivo, dato o deciso una volta per sempre, perché l'uomo, ripeto, è dualisticamente o dialetticamente costituito; che vuol dire problematico, diviso, teso alla perpetua ricerca di sé e della sua unità, verità, della sua pace; mai finito, mai risolto: investito da una problematica che è in fondo in fondo umanamente insolubile.

Perciò dicevo che la filosofia del Guardini è realistica ma anche **religiosa**. Gli atei (quelli veri) non l'accettano: per essi la soluzione finale e totale c'è, ci dev'essere, se non c'è subito ci sarà certamente, inevitabilmente nelle istanze storiche. Questi sono gli ottimisti a oltranza: Hegel e i marxisti. O la soluzione finale non ci sarà mai: sono i pessimisti a oltranza: Kierkegaard condotto al limite dagli esistenzialisti atei.

Invece esistono i *Widersprüche* e i *Gegensätze*. Quanto ai primi siamo chiamati a decidere, a scegliere e rifiutare: tra bene e male, vero e falso, affermazione e negazione, guasto e sano, con tutte le specificazioni. Quanto ai secondi siamo chiamati a conciliarli, a realizzarli, a incentivarli, affermarli insieme; o anche l'uno oppure l'altro ma in modo che l'uno non nuoccia all'altro, non elimini o deprima l'altro, giacché l'uno vive soltanto in simbiosi con l'altro e separati entrambi degenerano. Certo non è semplice, non è comodo. Più semplice, più comodo buttarsi del tutto da una parte o dall'altra, o adagiarsi in un passivo equilibrio, che mantenersi in oscillazione continua, sempre in tensione, portando questo oscuro mistero dualistico, questa insolubile questa mai umanamente del tutto solubile problematica. Solo i credenti (i veri) lo possono. Gli atei (i veri) sono tutti estremisti in un senso o nell'altro, o immobili e pigri al centro (vedi lo schieramento politico e letterario).

Ma quello della tensione oscillatoria e indefinita è l'unico modo: 1) di adeguarsi realisticamente alla verità dell'uomo terrestre; 2) di far davvero vivere, di vivere noi stessi davvero, di incrementare la vita, di far fiorire e crescere le cose, di realizzarne i valori relativi nel mondo del limite e di rendersi degni della vera, assoluta *Endlösung* (soluzione finale e totale trascendente).

Ora per avvicinarci al nostro tema: **Potere e democrazia, Autorità e libertà**, cosa sono? *Gegensätze*. Devono essere in tensione ma legati per la vita e per la morte. La vita e l'incremento di entrambi dipende se noi li realizzeremo come *Gegensätze*, e se non assolutizzeremo l'uno semplicemente attraverso l'odio, il rifiuto, l'estermio dell'altro. Ma purché siano, purché li facciamo essere, quello che, per la verità, sono. Siamo allora chiamati a decidere, a scegliere per un vero potere, una vera democrazia, una vera autorità, una vera libertà contro un **falso potere**, democrazia, autorità, libertà. Falso anzitutto un potere che elimina la democrazia; falsa una autorità che elimina (o coarta) la libertà (la vera), ma falsa anche una democrazia e libertà che elimina o fiacca o compromette potere e autorità.

Quanto più il potere e l'autorità saranno autentici, tanto più potrà affermarsi la democrazia e la libertà. E viceversa. E **viceversa ancora**: una libertà democratica falsamente concepita e praticata chiama inevitabilmente un falso potere autoritario, la tirannia che **costringe**: attraverso l'anarchia che la falsa libertà provoca.

Riferirò prima, come simbolo, la personale vicenda di Romano Guardini nel riguardi d'una Autorità che è **politica**, sia pure sacra: in una polis sacra: la Chiesa, vicenda che è l'origine esistenziale della sua filosofia:

«Ed ora vorrei poter parlare d'una mia esperienza personale (...) Una frase del

Nuovo Testamento mi aveva sempre colpito in modo così penetrante da rappresentare una indicazione-guida vitale. Si trova in Mt. 10,39 e suona: «Chi vuol trovare (cioè salvare) la sua vita la perderà, e chi perde la sua vita per me la troverà». Il testo parla anzitutto del martirio; come però succede quando simili parole cadono nel profondo dell'anima, esse assunsero per me un significato e una importanza singolarmente forti; e dal duplice senso annesso al termine greco *psyché*, che indica sia la vita sia l'anima, essi mi dicevano: chi tiene ferma la sua anima la perderà; chi invece la lascia andare l'acquisterà. Queste parole parlavano del mistero fondamentale della vita religiosa; secondo cui l'uomo giunge al proprio autentico sé da Dio inteso, quando egli si allontana da se stesso, cioè dal suo io immediato, e conquista se stesso nell'autenticità di sé, quando si butta via. Di qui la domanda: dove avviene questo allontanarsi e buttarsi via? Chi può chiamarmi in tal modo ed esigere da me «la mia anima» al punto che mi possa davvero verificare? In modo che io non resti segretamente presso me stesso e mi tenga fermo?».

La risposta che questo «Chi» debba essere «Dio» o «Cristo» viene bocciata. Dio e Cristo sono troppo lontani dal mio «io» individuo. Nel pensarli l'uomo resta sempre prigioniero delle sue strutture soggettive, del suo io. Ognuno è condannato a pensarseli a modo suo. La storia insegna, purtroppo. La decisione a loro riguardo esige, come anche Kierkegaard vuole, la contemporaneità a essi, la immediatezza, che è impossibile. Ora c'è nella storia una sola istanza sempre contemporanea e immediata che di continuo chiama ed esige da me la mia anima, la mia adesione e decisione alla verità: ed è la Chiesa. Essa è la sola possibilità di libertà da me stesso, di realizzazione del mio autentico io.

Così si maturò in Guardini la sua decisione per la Chiesa e addirittura la sua entrata nello stato ecclesiastico. E fu una decisione finalmente **liberatrice**. Da una simile decisione si sviluppò tutta la sua filosofia, il sistema dei contrasti o delle opposizioni polari (*Gegensätze*), una filosofia filia theologiae, spremuta dal dogma come il vino dal grappolo. Una nuova, puntuale verifica del **credo ut intelligam** agostiniano. Da una simile decisione dipende tutto ciò che Guardini in seguito fece. La sua adesione al movimento liturgico, per esempio. La Liturgia è, questo è il **leitmotiv** del suo celebre libro *LO SPIRITO DELLA LITURGIA* (ventitré edizioni, traduzioni in dieci lingue!), con la sua preghiera ecclesiale-obiettiva, la liberazione dalle oscure ipoteche della preghiera soggettivistica. E, per esempio, dipende di lì tutta la sua stupenda attività d'interprete.

Che il vero esercizio e dinamismo della libertà, la vera vita, il vero **ethos** della libertà non consista, allora, proprio nel buttarla via, nel perderla, nel suo sacrificio? E che il vero esercizio e dinamismo del Potere (autorità) a sua volta non consista nel proprio sacrificio, cioè nel servizio? Paradossale, ma vero.

La libertà è: Indifferentia attiva:

a) capacità di scegliere o di non scegliere, di volere o di non volere semplicemente.

b) capacità di scegliere questo o quello (b si risolve in a).

Si fonda sul fatto che l'uomo possiede se stesso, è signore della propria energia, volontà, amore, dinamismo; sul fatto che l'uomo è duplice: è in sé e sopra sé. Non è condizionato assolutamente da impulsi irresistibili interni o da attrattive irresistibili esterne. Meglio: esistono impulsi interni e attrattive esterne che non lo determinano incondizionatamente (giacché la sua libertà è limitata più o meno). Questa **indifferenza attiva**, autopossesso, potere di scelta (o comunque si chiami questa libertà) si fonda a sua volta sulle capacità conoscitive che si concretano nel giudizio valutativo circa le cose. Conosciamo, distinguiamo, confrontiamo, verifichiamo scale di valori tra le cose o le persone o le azioni, e ci risolviamo per il valore migliore, o anche minore o peggiore (sempre come supposto valore comunque), ma anche in questo caso allo scopo (o nell'illusione) di affermare un valore che in quel momento ci appare migliore ed è quello della nostra indipendenza o libertà perfino circa il meglio. Attenti però al caso della cattiveria, dal male voluto in quanto tale: ho paura che si tratti ogni volta di capitolazione, di non-libertà, di debolezza; non si vuole spingere la propria energia fino alla scelta del valore migliore o comunque del valore; e allora non si sceglie veramente ma ci si lascia per colpevole debolezza, scegliere: allora non *agimus sed agimur*.

Però tutto ciò, la libertà di scelta di questo o quello, questo autopossesso della nostra energia, questa forza sulla nostra forza, si fonda in ultima analisi sopra un assoluto incondizionato in noi: è la nostra incondizionata sete, spinta, volontà dell'Assoluto, fondata a sua volta sulla nostra **illimitata** indefinita apertura conoscitiva sull'essere. E', come Aristotele l'ha definita, una « *potentia fieri omnia* ». E' questo elemento indefinito in noi quello che ci consente di relativizzare ogni singola cosa, obiettivo, valore parziale, o anche congerie di cose che non siano quell'*omnia* e di essere, rispetto al relativo, liberi.

Ma scegliere è rinunciare (sacrificio); scegliere come si deve (bene) è scegliere un valore superiore a me, un migliore me stesso; e in ultima analisi questo « superiore, sempre superiore e migliore », non sarà mai scegliere in definitiva me stesso, che sono sarò sempre un essere relativo, ma sarà un Assoluto, o qualcosa che mi accosti sempre più a un'Assoluto. Quunque la libertà è servizio, olocausto per Assoluto in cui io *ascendo superius*, in cui mi butto via, mi perdo per ritrovarmi. Guardini dunque ha ragione.

Due esempi di libertà in La libertà di Romano Guardini (« Aggiornamenti Sociali », 1961, 2):

— Di convinzione

Il problema si pone dunque in questi termini: che avviene quando un uomo, un uomo adulto, una donna adulta vogliono veramente essere liberi?

1. Innanzi tutto quest'uomo esige il **diritto di avere proprie convinzioni personali**. Con ciò intendo dire la facoltà di pensare come gli sembra giusto sul senso della propria esistenza; di giudicare, secondo le esigenze di verità della propria coscienza, la vita e la morte, il lavoro e la proprietà, la famiglia e lo Stato, e così pure qualsiasi altro grande problema dell'esistenza. La facoltà di dire la propria idea e di vivere conformemente

ad essa entro i limiti che proteggono l'uguale diritto degli altri. E ancor di più: c'è libertà quando non solo il singolo può comportarsi in questo modo, ma anche la comunità stessa considera tale comportamento come giusto e bello e se lo attende da lui.

Ma per poter pretendere il rispetto della propria convinzione, per poter richiedere la facoltà di vivere conformemente ad essa, è **necessario che tale convinzione esista realmente**. Libertà non è il diritto alla mancanza di idee o alla indifferenza di fronte alle varie opinioni, essa si fonda su un preciso rapporto con la verità.

2. Si comprenda bene il mio pensiero. Non parlo di un determinato contenuto della convinzione, di una visione del mondo o di una concezione politica piuttosto di un'altra, ma della reale esistenza di quell'atteggiamento mentale che si chiama « convinzione »; e, precisando meglio, della coscienza che la verità esiste, di una volontà di trovarla e di rimanerle seriamente fedele una volta che si sia riconosciuta.

Può certamente accadere che per qualcuno, in un momento particolare della propria evoluzione spirituale, diventi discutibile ciò che fino allora era stato considerato vero. Può essere che ad un altro sembri necessario rifiutare ciò che i suoi genitori hanno ritenuto vero. Un terzo ignora forse assolutamente dove debba riporre l'ultimo significato dell'essere e rimane perplesso davanti agli enigmi dell'esistenza. Per poter però parlare in maniera convincente della libertà, essi devono almeno sapere che cosa essa sia, sentire come assillante il problema del senso della vita. Devono preoccuparsi di questo; o non possono considerare più importante di questo qualsiasi cosa della vita privata di ogni giorno o qualsiasi cosa capace di eccitare l'opinione pubblica.

Soltanto tale serietà conferisce alla richiesta stessa di libertà un **peso personale**, che fa della richiesta stessa qualche cosa di più che una semplice pretesa di seguire il capriccio del proprio pensiero o di poter ripetere quello che fu detto dal collega d'ufficio. Se manca questa serietà la richiesta diventa vuota. Allora, al posto della convinzione, con la forza di carattere che la sostiene, subentra la casualità delle opinioni del giorno, finché la mancanza di un atteggiamento interiore assume una tale estensione che la violenza politica, la dottrina del partito e le prescrizioni dello Stato possono penetrare nel profondo e stabilire: tu devi pensare questo! Allora l'uomo è già schiavo, anche se i suoi affari vanno ancora bene e se il suo rendimento sul piano scientifico e tecnico diventa sempre più imponente.

— Libertà di scelta della professione

1) Poniamoci una ulteriore domanda, senza indugiare su concetti generali, ma attenendoci alla realtà: quando sono libero?

Quando posso scegliere la professione che corrisponde alle mie esigenze naturali. La professione è il punto di intersezione tra l'esistenza individuale e quella collettiva; è il posto in cui il singolo si trova in rapporto con il tutto sociale e il tutto sociale vive dell'opera del singolo. Questo posto devo poterlo scegliere io stesso, nessuna istanza di nessun genere può altrimenti impormelo. La stessa parola che si usa in tedesco per dire professione, cioè « *Beruf* », manifesta

di che si tratta. « *Beruf* » significa l'attività alla quale sono chiamato dalla mia natura (omettiamo la questione se tale chiamata venga ancora da più lontano). Naturalmente si danno in ciò gradazioni di diversa chiarezza e intensità. Fortunato colui che può dire: so di aver talento per questo; mi sento spinto a questo e nient'altro dev'essere il compito della mia vita. La propria chiamata può attenuarsi in un giudizio di questo genere: nell'ambito delle possibilità che mi sono date, questo corrisponde maggiormente alle mie attitudini. Fino ad essere formulata secondo il punto di vista assai prossimo ma molto reale: in questo modo posso mantenere me e la mia famiglia nella maniera più decorosa.

Libertà significa che io posso scegliere la mia attività secondo tali criteri, nella misura in cui la situazione data rende possibile una scelta. Ne consegue perciò che lo Stato deve fare tutto quanto sta in suo potere per favorire la formazione, allargare le possibilità di scelta e avvicinare quanto più possibile, con indicazioni e suggerimenti, la scelta stessa alle condizioni reali.

2) Simili richieste hanno però un senso soltanto se esiste una vera volontà di impegnarsi nella professione e non semplicemente la brama di guadagnare rapidamente del denaro, di raggiungere presto la sicurezza, di poter lavorare il meno possibile e di procurarsi quanto più tempo è possibile per i propri svaghi. In altre parole: la libertà della professione e del lavoro presuppone la serietà dell'impegno professionale; presuppone che l'uomo maturo sappia che egli occupa, in rapporto di stretta connessione col tutto sociale, un posto che non ha solo un significato per lui ma anche per tutti gli altri. Tale libertà è reale nella misura in cui chi la pretende sente la responsabilità della cosa e il gusto del buon rendimento.

Nella misura in cui questo rapporto viene meno, l'uomo si pone nelle condizioni che un regime totalitario gli toglie la libertà della scelta professionale e gli imponga un determinato lavoro. Prima muore la libertà interiore di lavoro e di professione; poi succede l'asservimento esterno.

— Libertà politica

1) Quando si parla di libertà, si pensa normalmente alla libertà politica, cioè, nella nostra situazione storica, alla sua forma democratica. Ma che cos'è la « democrazia » nella sua essenza, la democrazia genuina, non quella della propaganda?

E' la forma di ordinamento politico più esigente e per ciò stesso più esposta ai pericoli di ogni altra, cioè quella che risulta continuamente dal libero gioco di forze tra persone aventi eguali diritti. Il compito di costruirla è paurosamente grande, perché non sono molti quelli che ne comprendono veramente la natura.

Democrazia non è uno stato di cose, in cui ogni opinione può pretendere di imporsi e ogni interesse può considerarsi come affare di Stato, ma significa in primo luogo e soprattutto che ciascuno sa di essere responsabile dei destini dello Stato e di non poter rinunciare a questa responsabilità, ma di doverla costantemente esercitare: ed egli la esercita effettivamente di continuo, voglia o non voglia, col suo modo di comportarsi di fronte al bene e di fronte al male.

Detto più semplicemente: lo Stato è quello che il singolo, ogni singolo in particolare lo fa. Ciò implica una grande serietà di comportamento, perché ciascuno sa certo anche — o almeno lo dovrebbe sapere — quello che può e quello che non può. Su questa serietà si fonda la libertà democratica.

2) Abbiamo visto che la democrazia è quell'ordinamento politico che nasce dalla responsabilità dei singoli. Ora dobbiamo determinare ulteriormente questa affermazione: dei singoli che hanno tra di loro relazioni di reciproca stima.

Ancor più: ciascuno dei quali può fidarsi degli altri, perché sa che tutti vogliono il bene comune; lo vogliono effettivamente e non soltanto dicono di volerlo. La democrazia è tanto più reale quanto più questo comportamento è operante.

Parecchi uomini d'oggi sono stati formati ancora al tempo dell'individualismo. Hanno sperimentato quel sentimento profondo per cui il singolo si riteneva « metro » dell'esistenza: pensiamo solo alla violenta formula di Max Stirner, per il quale la vera realtà era « l'individuo e la sua proprietà » (1845). Perciò fu per essi una vera svolta decisiva quando riconobbero: io non sono solo in questo mondo; c'è anche l'altro. Ed egli esiste con diritto uguale al mio, cosicché la esistenza politica si fonda sul mio accordo con lui. Tale accordo non esige la uguaglianza delle opinioni, perché noi possiamo avere diversi punti di vista, ma l'uguaglianza delle istanze fondamentali: l'onore e il bene comune.

E ancora non si tratta soltanto di questo singolo che mi sta vicino, ma dei molti; si tratta degli innumerevoli gruppi, strati, tendenze; si tratta, ancor più, del tutto: popolo, paese, cultura nella sua varietà ed insieme unità. La democrazia si fonda su una coscienza che si diffonde in questo tutto, non per dominarlo o per esserne dominata (questa sarebbe la falsa forma di democrazia propria del totalitarismo), ma per penetrarlo, per sentire la sua vita, per costruire il suo ordinamento di volta in volta, di incontro in incontro, come continua risultante di molte energie individuali.

3) Si parla spesso di democrazia come se fosse una facile arte, un semplice calcolo di maggioranze. In verità la vita democratica è difficile, perché non è mai sicura. Le manca ciò che sosteneva le strutture dello Stato conservatore: il radicamento in tradizioni prima diventate sacre, in comportamenti che emergevano dalle profondità dell'inconscio. Democrazia è equilibrio, ma in continuo divenire; perciò richiede vigilanza, disinteresse e disciplina.

Da tutto questo trae incremento la libertà. Senza questo essa è disordine, che soltanto la tattica e la polizia impediscono d'irrompere nel caos o di cambiarsi in dittatura.

Tutto confluisce nel Concetto di Amore-Servizio: **Agape**.

Potere e libertà si corrompono quando i **Gegensätze** legati in un unico servizio degenerano in **Widersprüche**; quando il potere diviene pura autoaffermazione di energia, di dominio, quando la libertà diviene pura autoaffermazione di autonomia contro l'Autorità. Avremo o la tirannia o l'Anarchia e l'una si rovescia nell'altra.

P. Sommariva

Lo sviluppo tecnologico in America latina

(Segue e conclude dal numero precedente)

III - La applicazione della tecnologia: le industrie industrializzanti e la industrializzazione della agricoltura

Abbiamo insistito molto sul fatto che la tecnologia, per introdursi nel sistema economico, debba incarnarsi nelle situazioni. Senza pretendere di esaurire il problema, cercheremo di fare una doppia analisi: **in primo luogo:** quali sono le industrie strategiche per lo sviluppo dell'America Latina? e **in secondo luogo:** quali sono le relazioni tra l'industria e l'agricoltura?

A) Le industrie industrializzanti

Utilizzeremo qui, le ricerche del Prof. Gerard Destanne de Bernis, secondo le nozioni dell'industria motrice e di polo di sviluppo enunciate dal Prof. François Perroux (*L'Economie du XX siècle*, PUF, 1965).

1. Industrie e industrializzazione

Due tipi di industrie, fra altre, richiamano la nostra attenzione: le industrie moderne e le industrie totalmente nuove (1). Le industrie moderne sono quelle che si sono affermate al principio del sec. XX: l'elettricità, l'automobile, il petrolio, la meccanica fondata sull'acciaio. Queste industrie hanno esercitato effetti di « impulso » o di incremento che hanno trasformato le strutture di tutto il complesso industriale.

Le industrie totalmente nuove si sono affermate dopo la seconda guerra mondiale, come per esempio l'industria atomica, l'industria delle materie plastiche, l'industria spaziale, etc. Per installarsi, richiede una base di industria moderna, la quale è a sua volta rinnovata dalla sua azione. La funzione specifica di queste industrie è quella di incrementare il rinnovamento e la tendenza al rinnovamento nel settore moderno.

L'industria, che può definirsi come l'incanto fra una tecnica e una organizzazione (2), esercita, quando è motrice, effetti di « impulso » (entrainment) intorno a sé. Questo implica la esistenza di un « terreno » di propagazione (3).

L'industrializzazione è il motore dello sviluppo, che non si definisce come una semplice giustapposizione di una collezione di industrie senza relazione tra loro o con i suoi dintorni (4 e 5). L'industrializzazione deve intendersi come « un progresso globale di ristrutturazione della società e per questo è strettamente legata alla storia di ogni paese. Ma non è esatto dire che i paesi sottoindustrializzati debbano passare per le stesse tappe della rivoluzione industriale. La tecnologia è in questo caso l'ausiliare insostituibile per risparmiare tempo e per evitare un costo umano tanto elevato (6).

Il processo di industrializzazione ha una dinamica nuova in relazione ad altri settori dell'economia: non si potrà dire che il processo è finito. Sempre ci sarà un livello più alto da raggiungere, anche nei paesi detti « industrializzati ».

2. Le industrie industrializzanti

Secondo il prof. De Bernis, una industria industrializzante, è una industria o un gruppo di industrie la cui funzione economica fondamentale è quella di « dare impulsi » nei suoi dintorni od una concentrazione sistematica ad una modificazione delle strutture della fabbricazione del costoso prodotto e di trasformare le funzioni di produzione per poter mettere a disposizione di tutta l'economia nuovi complessi di macchine che accrescono la produttività globale.

Queste trasformazioni da parte loro, portano con sé una ristrutturazione economica e sociale e una trasformazione delle funzioni di comportamento nell'insieme di industrie considerate ».

Tre elementi caratterizzano queste industrie:

a) sono industrie di **grandi dimensioni**, e per questa ragione non possono essere impiantate in piccoli paesi isolati. Una politica di integrazione economica è, pertanto, la condizione previa in questo caso. Storicamente, alcune industrie di beni di consumo sono state industrializzanti, ma questo è dovuto alle strutture del commercio internazionale. I costi di queste industrie sono sempre più elevati.

b) Solo le industrie appartenenti al settore dei **beni di produzione possono essere veramente industrializzanti**. Esse sono le uniche che ottengono un effetto diretto di ristrutturazione delle tecniche e dell'insieme delle strutture economiche e sociali nel loro campo. Le industrie industrializzanti rendono più indipendenti i paesi in via di industrializzazione, infatti scelgono il ritmo di fabbricazione del capitale e hanno la possibilità di dominare le prime fasi del processo di produzione e di una utilizzazione più rapida del processo tecnologico.

c) Tutte queste industrie sono altamente capitalistiche e si possono distinguere all'interno del settore, cui appartengono i processi centrali e i processi ausiliari.

I primi devono essere, il più spesso possibile, molto meccanizzati per riuscire a compensare il ritardo. I secondi dipendono dal fatto che la organizzazione sociale possa permettere un rendimento soddisfacente della mano d'opera.

3. Quali sono le industrie industrializzanti?

Possiamo constatare che storicamente alcune industrie sono state causa di industrializzazione in un momento determinato, ma che adesso hanno cessato di esserlo.

Per esempio l'**industria tessile** gode di questa caratteristica perché l'aumento della domanda fu tale che fu necessario industrializzare il processo di fabbricazione dei macchinari tessili producendo una forte domanda di trasformazione alla metallurgia.

Per gli effetti che produsse l'industria tessile fu « industrializzante » almeno in Francia.

Attualmente le industrie « industrializzanti » possono essere individuate con facilità; l'industria siderurgica e quella meccanica da essa derivata, l'industria chimica in particolare i settori dei concimi e della plastica, le industrie elettroniche per la loro necessità di attrezzatura industriale, l'elaborazione e la trasmissione delle informazioni, e i **centri moderni di produzione di energia**.

Attraverso il quadro delle relazioni industriali si può vedere con molta chiarezza la loro influenza sul resto dell'economia.

Come abbiamo già detto queste industrie esercitano una certa influenza nel contesto ambientale in cui sorgono. Le condizioni dell'ambiente sono quindi importanti.

Lo sviluppo non è mai spontaneo e i responsabili della pianificazione devono prevedere gli itinerari dello sviluppo, vale a dire devono collegare le industrie con l'ambiente in cui sorgono, e armonizzare l'apporto dell'industria con l'economia nel suo insieme.

Per finire, due condizioni sono necessarie ad una industria perché sia « industrializzante » (16):

a) il prodotto deve essere fattore di progresso cioè deve permettere l'aumento dello sfruttamento delle risorse nazionali; la sostituzione dell'esportazione di prodotti meno elaborati con prodotti più elaborati; l'aumento della produttività e l'aumento della capacità di ricerca scientifica del paese;

b) il prodotto dell'industria deve essere disponibile e utilizzabile nel suo territorio.

Se il prodotto è esportato non produ-

ce nessun effetto nel paese; si deve aggiungere che il prodotto non potrà essere utilizzato nel luogo di produzione se non nella misura in cui sia adatto alla tecnologia di ogni momento. Infatti non tutti i prodotti sono « industrializzanti » nella stessa misura e nella stessa fase del processo di industrializzazione.

I paesi dell'America Latina sanno quali sono le industrie « industrializzanti », quelle che utilizzano la tecnologia negli investimenti più produttivi.

Tuttavia il 50% della popolazione vive nei campi. Bisogna perciò esaminare i rapporti esistenti fra l'industria e l'agricoltura.

B) La industrializzazione dell'agricoltura

Secondo Chombart de Lauwe (*Revue d'Economie Politique*, nov.-dec. 1961) « L'industrializzazione dell'agricoltura consiste nell'adattare all'agricoltura i processi di produzione dell'industria ». Effettivamente il settore industriale è l'origine o lo strumento della trasformazione del settore agricolo verso l'industrializzazione.

Se l'industrializzazione è un processo che libera l'uomo dai limiti naturali che lo schiavizzavano, l'agricoltura è sempre più colpita da tale processo di liberazione dei limiti imposti dalla natura e quindi dagli aspetti aleatori della produzione.

1) L'agricoltura è in relazione con gli altri settori dell'economia.

Il bilancio nazionale ci permette di constatare che il totale degli acquisti del settore agricolo da altri settori è sempre in aumento.

Gli impulsi provenienti dal settore industriale aumentano notevolmente nella misura in cui si cerca di dominare i fattori aleatori della produzione del settore.

Gli investimenti per le irrigazioni, la coltivazione per alimentare i terreni sterili sono possibili con l'aiuto dell'industria del cemento, dell'industria chimica e dell'industria meccanica.

Questo, ha avuto come conseguenza che, in Europa, nel periodo 1949-1959 il tasso di sviluppo della produttività del lavoro nel quadro generale dell'economia è stato del 3,9% e del 4,7% nell'agricoltura (Melassis, *Problèmes de la Paysannerie Française*, 1963).

Pertanto l'industria è la causa dell'aumento della produttività nel settore agricolo. Bisogna tenerne conto per l'America Latina, dove dal 1950 la produttività agricola pro capite è restata costante, malgrado l'aumento di popolazione!

La meccanizzazione, la costruzione dei canali per l'irrigazione, l'utilizzazione dei fertilizzanti sono state utilizzate male o in maniera insufficiente.

2) La ricerca nel settore agricolo.

L'aumento della produttività non è causato soltanto dal cambiamento del metodo tradizionali di produzione con metodi moderni. La ricerca nel settore agricolo è importante e deve precedere l'industrializzazione.

Le ricerche in corso permettono di dimostrare che la terra non può essere considerata l'unica fonte dei principi alimentari delle piante. Sempre di più si considera la terra come il mezzo necessario a far passare i fertilizzanti, l'acqua, etc.

L'esperimentazione e la ricerca hanno permesso di selezionare le sementi, di studiare l'idoneità del terreno alla produzione di differenti culture, e di sapere partendo dallo studio del terreno, qual è il tipo di trattore necessario.

In Messico la ricerca scientifica nel settore dell'agricoltura cominciò nel 1943. In quel periodo il paese importava la metà del suo fabbisogno di grano e il rendimento era molto scarso: 900 kgs per Ha. La situazione era simile per il mais, le patate e la coltivazione di foraggio.

Nel 1967, il rendimento medio del grano aumentò del 106% rispetto al 1943. Il rendimento delle altre colture progredì

anch'esso in maniera sostanziale. Il risultato è il seguente: nonostante l'aumento del 60% della popolazione il Messico è attualmente un esportatore di grano (OCDE, *Publ. mensuelle*, janvier 1968).

Disgraziatamente l'esempio del Messico non è stato generalizzato, però è stimolante.

3) Le condizioni del progresso agricolo in America Latina.

Nemmeno l'esistenza di tecniche per aumentare la produttività costituisce l'inizio del progresso dell'agricoltura. Questo è condizionato dal progresso nell'organizzazione e dal progresso negli strumenti di produzione o meglio dalla Riforma Agraria.

a) Il progresso nell'organizzazione è la conseguenza della trasformazione delle strutture mentali e sociali. La scolarizzazione della popolazione agricola è il mezzo per integrarla alla vita di un paese e al processo economico. Sapere le cause dei fenomeni vissuti costituisce uno sforzo previo a ogni sforzo di dominio e trasformazione della natura.

La lotta contro l'analfabetismo degli adulti raggiunge effetti molto rapidi per la disposizione al lavoro e al risparmio.

L'animazione secondo i metodi dell'IRAM è un metodo interessante da applicare per far prendere coscienza alla popolazione delle possibilità e delle esigenze dello sviluppo.

Le strutture sociali devono essere modificate contemporaneamente, soprattutto per quanto riguarda l'agricoltura.

Nessun progresso può essere costante quando i latifondo e i minifondo costituiscono la maggior parte delle risorse agricole.

Per facilitare l'apertura dell'agricoltura al progresso il ruolo delle cooperative è fondamentale nell'America Latina. Esse contribuiscono alla formazione del capitale, soprattutto quando le risorse economiche (esistenti) saranno investite nell'industria. Le cooperative stimolano il lavoro e la produttività e costituiscono una disciplina collettiva. Essa permette più facilmente la vulgarizzazione delle tecniche agricole con l'aiuto della pressione collettiva. Essa permette di collegare le strutture della produzione e le strutture del commercio.

Il progresso nell'organizzazione precede il progresso negli strumenti di produzione.

B) Il progresso negli strumenti di produzione

I prodotti richiesti all'industria dall'agricoltura sono facilmente enumerabili: gli « arnesi » che possono essere in certi casi il trattore e le altre macchine, però partendo da studi fatti prima sulla natura del terreno e delle colture, i fertilizzanti e gli strumenti complementari per distruggere i parassiti e gli insetticidi; le materie plastiche che possono permettere un grande progresso tecnico nel risolvere i problemi dell'acqua dato che l'utilizzarle permette di aumentare le disponibilità di acqua nella proporzione del 30% al 50%; il cemento nella misura in cui può essere utile per alcune costruzioni, quelle dei pozzi per esempio.

Queste materie devono essere prodotte sul posto e i contadini devono poterli utilizzare in quantità sufficienti e in condizioni economiche compatibili con la estrema scarsità delle entrate dei contadini. (G. Destanne de Bernis, *Comité Inter-Etat pour l'Aménagement du Bassin du Fleuve Sénégal*, Roneoté, 1967).

Come vediamo quindi i beni che l'agricoltura richiede per aumentare la produttività, sono quei beni prodotti dalle industrie che de Bernis chiama « industrializzanti ». Queste industrie collaborano direttamente alla industrializzazione dell'agricoltura.

Però, se vogliamo, possiamo andare un po' oltre.

Parleremo dei complessi industriali, e dei loro effetti sulle strutture economiche.

Federazione Universitaria Cattolica Italiana

SETTIMANE ESTIVE DI TEOLOGIA

**La comunità cristiana
negli atti
degli apostoli**

**Camaldoli
(Arezzo)
Cucullaro
(Reggio Calabria)**

**21 - 25 luglio
26 - 30 luglio
1 - 5 agosto**

La quota di partecipazione è di lire
10.000 + 1500 di iscrizione. Scrivere a
FUCI, Via Conciliazione 4D - 00193 Roma
C.C.P. 101970.

IV - I complessi industriali

Da un certo tempo si usa molto frequentemente l'espressione « complesso industriale » per indicare realtà differenti. Da noi, la tecnologia applicata alla industria, per essere efficace, deve essere inserita in un insieme di industrie. Il complesso industriale è uno di questi complessi, però molto caratteristico.

Vediamo in primo luogo che cosa è un complesso industriale e in secondo luogo qual è la sua utilità, da questo punto di vista per lo sviluppo dell'America Latina.

A) I complessi industriali: nozione e tipologia

1) La **zona industriale** non è un complesso industriale. Essa si caratterizza per la concentrazione in un determinato luogo, di un certo numero di industrie, che non hanno necessariamente rapporti di interdipendenza tecnologica ed economica.

Le concentrazioni di imprese, non danno come risultato un complesso industriale. Si formano quasi sempre all'interno di un ramo della produzione che non è necessariamente un'industria motrice.

Per noi basandoci su uno studio di alcuni complessi « Mémoire du Troisième Cycle et Programmation Régionale, ronco-tée gli elementi che caratterizzano un complesso industriale sono i seguenti:

a) **l'insieme preso come unità.** Non è semplicemente una somma di parti differenti. E' un insieme di grandi dimensioni localizzato in uno spazio geografico con elementi comuni nella infrastruttura e costituiti da industrie fra le quali:

— ci sia una specializzazione delle attività di trasformazione e esistano alcune imprese ausiliarie e sussidiarie;

— ci sia una certa interdipendenza tecnologica e economica come conseguenza dell'indivisibilità e della complementarietà;

— esistano le economie di scala;

— la produzione si faccia a prezzi competitivi che permetta un certo livello di rendita;

b) **il nucleo** o attività fondamentale è costituito da un'industria principale di tipo motrice (siderurgia petrolchimica, gas o chimica) o una serie di industrie a ciclo complesso (meccanica pesante e media per esempio). E' un nucleo altamente capitalistico e creatore di economie esterne;

c) **gli effetti:** sono simili a quelli di un polo di sviluppo (polarizzazione tecnica, polarizzazione delle entrate, polarizzazione psicologica e geografica) e possono essere considerevoli dal punto di vista dello sviluppo;

d) **lo strumento di diffusione del progresso** posto che gli effetti non saranno mai automatici. I complessi non possono esistere isolati dal resto dell'economia. E' necessario uno strumento adatto a propagare il progresso, cioè un certo grado di tecnica e di industrializzazione e un'attività pianificatrice per decidere i possibili « itinerari ».

Grazie all'individuazione di queste caratteristiche possiamo definire il complesso industriale come « un insieme di industrie strettamente vincolate fra loro per mezzo di rapporti di interdipendenza tecnica e economica, localizzate nello stesso territorio e caratterizzate dalla specializzazione produttiva, le economie esterne e le possibilità di ottenere economie di scala » (vedere il nostro lavoro già citato).

2) Ci sono tipi differenti di complessi industriali e possiamo classificarli secondo la loro origine e la loro composizione.

2a) I complessi secondo la loro origine

Un **primo gruppo** di complessi è formato a partire dallo sviluppo più o meno spontaneo dell'economia, a partire da una volontà trasformatrice. Però all'inizio dell'industrializzazione non esisteva l'intenzione di creare un complesso. E' il caso del complesso metalmeccanico di Torino nel nord Italia.

Nel secolo passato si crearono in Italia alcune linee ferroviarie con materie prime importate dalla Francia e dall'Inghilterra. Dopo l'unificazione italiana il Conte di Cavour decise di creare a Torino una officina di riparazione del materiale ferroviario che si convertì poi in una fabbrica di questi prodotti. A partire da

questo e utilizzando economie esterne create e degli investimenti possibili si installarono le diverse imprese che costituiscono il nucleo del complesso attuale (Lancia, Olivetti, Fiat).

In **secondo luogo** alcuni complessi nacquero dal puro e semplice desiderio di ottimizzare le risorse esistenti.

I casi più frequenti sono i complessi incentrati intorno alla industria di produzione di energia (un giacimento di petrolio, di gas naturale o una grande diga). E' il caso del complesso di Lacq (Dep. des Basses Pyrénées) dove la scoperta di un giacimento di gas ha permesso la installazione di un complesso gaschimico di grandi dimensioni.

In **terzo luogo** si constata che esistono anche alcuni complessi industriali creati per una decisione volontaria di politica economica. Fra gli impianti più conosciuti possiamo ricordare il complesso petrolchimico di Porto Rico, il complesso di Bari, Taranto in Italia, e il complesso del Golfo di Fos in via di installazione.

2b) I complessi secondo la loro composizione dipendono fondamentalmente dal progresso tecnico che non cessa mai di proporre nuove formule. Ad esempio: complessi incentrati sull'energia, in una delle sue diverse forme. Una fonte di una grande quantità di energia a buon prezzo permette l'installazione di industrie che consumano molte elettricità come quella dell'alluminio, etc. Quest'energia può essere idroelettrica o a gas naturale.

Altri complessi sono **incentrati sulla estrazione o le raffinerie di combustibili.** Meno frequenti per il carbone, ma più spesso per il petrolio questi complessi non sono determinati nella loro localizzazione del giacimento del prodotto di base. Il progresso in materia di trasporti del combustibile o delle materie prime, spostano la localizzazione di complessi di questo tipo verso le coste, vicino ai grandi mercati di consumo e ai porti.

Complessi incentrati sull'industria siderurgica. Alcune condizioni devono essere compresenti in questo: localizzazione, dimensione ottimale, mercato nazionale e internazionale e soprattutto un grado considerevole di applicazione del progresso tecnico.

Altri complessi sono incentrati sulla metallurgia e l'industria meccanica media e pesante e permettono la creazione di numerose fabbriche ausiliarie e sussidiarie del complesso. Poiché contribuiscono a creare beni di capitale utilizzabile direttamente, questi complessi sono strategici per lo sviluppo dei paesi semindustrializzati.

Infine si possono citare complessi di tipo misto dove si trovano due o tre delle forme citate.

Un caso noto è il complesso del Golfo di Fos — 1980 — (verso Marsiglia - Francia) dove le industrie di base del complesso sono le linee di produzione siderurgica - metallurgica e petrolchimica.

B) I complessi industriali e lo sviluppo dell'America Latina

L'applicazione dei complessi industriali a una realtà come quella dell'America Latina, prima definita, è notevole.

La tecnologia moderna, per mezzo dei complessi industriali, può riuscire a trasformare in 20 anni un paese e riuscire a cominciare il suo processo di sviluppo autosostenuto.

Vediamone ora gli effetti e la loro utilità per l'America Latina.

1) Gli effetti

a) **effetti diretti:** tenendo conto delle dimensioni dei progetti e delle caratteristiche dei prodotti gli effetti diretti del complesso industriale vanno molto più in là dello spazio regionale e si riferiscono all'intera nazione. Il valore aggiunto, il prodotto interno lordo, le importazioni e le Esportazioni, la Bilancia dei pagamenti, il livello di produttività e gli altri indici di aumento si modificano di pari passo con l'importanza del complesso e con la struttura economica del paese in questione.

b) **Effetti indiretti.** Ogni complesso ha questi dati particolari al riguardo. I due elementi che condizionano la loro dimensione sono: il grado di sviluppo industriale anteriore alla installazione e la politica economica orientata a creare un mezzo capace e propagarne gli effetti. All'inizio i

settori più influenzati sono: l'Edilizia e i Lavori Pubblici, l'Energia, i Combustibili e la Produzione delle materie prime. Alla fine l'itinerario di diffusione e le dimensioni del mercato nei limiti, nella misura del grado di trasformazione sul terreno dei prodotti del complesso industriale.

c) **Effetti indotti:** la utilizzazione nella regione o nel paese delle entrate create direttamente o indirettamente dalla esistenza del complesso dipende anche dal contesto in cui sorge. In un paese sottosviluppato le entrate di quelli che lavorano nel complesso saranno relativamente alte rispetto alla media del paese. Questo può aumentare ancora di più le distanze fra il settore moderno e quello tradizionale. Se non si prendono delle misure l'aumento del consumo di prodotti industriali può annientare considerevolmente le importazioni e squilibrare la Bilancia dei pagamenti. In un paese industrializzato tutta l'economia fruisce dell'aumento della domanda interna, che può giocare un ruolo di moltiplicatore degli investimenti.

In un paese in via di industrializzazione (per es. Argentina, Cile, Uruguay e Brasile) gli effetti indotti stimolano il processo di sostituzione delle importazioni e con questo mezzo l'integrazione dell'economia.

2. - L'utilità dei complessi

Anche per quelli che non sono economisti, questo è evidente. Una enumerazione conferma questa idea:

a) permette di ristrutturare la struttura economica, correggere le distorsioni, aumentare la produttività e le entrate con le conseguenze già analizzate;

b) modificare la struttura economica regionale al principio di un processo di decentralizzazione basato sull'impianto di complessi industriali nelle regioni in condizioni di recepire;

c) gli scambi interindustriali aumenteranno considerevolmente e permetteranno una crescita autosufficiente, anche con gli squilibri provocati dalla presenza dei complessi. Questo permetterà di:

— utilizzare tutta la capacità di produzione installata, nei settori collegati strettamente al complesso;

— valorizzare risorse naturali del paese (estrazione di minerali, combustibili, utilizzazione dell'energia potenziale);

— creare l'infrastruttura necessaria per permettere lo sviluppo del complesso;

d) ridurre le importazioni di alcuni prodotti che il paese può produrre economicamente, specialmente per quanto si riferisce alle materie prime esistenti, e utilizzabili a beni di consumo intermedi e alcuni beni di capitale. Il processo di sostituzione delle importazioni potrà svilupparsi con più autonomia;

e) aumentare le esportazioni non tradizionali, cioè dei prodotti industriali, da cui i paesi possano cioè ricevere vantaggi comparativi. In questo modo la capacità di impostare si accrescerà per permettere la continua modernizzazione dell'economia e l'assimilazione della tecnologia moderna;

f) i prodotti dei complessi industriali permettono, molto spesso, di industrializzare l'agricoltura con le conseguenze che abbiamo dedotto più sopra;

g) la domanda di mano d'opera altamente qualificata si sarà incrementata, e di là, le ricerche tecnologiche saranno promosse. Sfortunatamente tenendo conto dell'alto livello di tecnicizzazione e di capitalizzazione impiegati, non si può basare una politica di pieno impiego appoggiandosi sulle possibilità di lavoro offerte dal complesso. Senza dubbio, i fattori favoriti dalla presenza del complesso, si svilupperanno e in questo modo le possibilità di impiego saranno considerevoli.

Possiamo concludere che i complessi industriali sono un modo privilegiato di utilizzare la tecnologia moderna e di porla al servizio di tutta la nazione e del continente. Tenendo conto della dimensione dei progetti in questione, l'integrazione economica latino-americana sarà una condizione per ottenere un mercato che permetta la dimensione necessaria a un livello minimo di rendimento.

CONCLUSIONI

Spero che alla fine di questa chiacchierata, tutti siamo convinti che lo sviluppo economico e sociale è possibile nel no-

stro continente. Nello stato attuale della nostra conoscenza scientifica, gli elementi tecnologici sono a nostra portata, dobbiamo adattarli e crearli. Tuttavia — e penso ora ai nostri interlocutori europei — perché, diranno, restate immobili? Perché non applicate immediatamente queste conoscenze per porvi in cammino? A questa domanda non è tanto facile rispondere. Però due elementi di risposta possono essere citati.

In **primo luogo** l'azione delle potenze dominanti a livello mondiale non hanno molto interesse di vedere posti in dubbio l'attuale divisione internazionale del lavoro. Esse opereranno sempre, coscientemente o incoscientemente, contro la vera interdipendenza economica dei Paesi in via di sviluppo.

In **secondo luogo**, poiché è necessaria una condizione, l'esistenza di una volontà politica trasformatrice. Sappiamo al contrario, che gli impresari latino-americani non sono dinamici né innovatori nel loro insieme. La borghesia e la oligarchia dipendono da centri di decisione esterni al paese, e in molti casi alleate all'imperialismo. La borghesia nazionale che può in certi casi avere un ruolo importante nel processo di liberazione nazionale e di interdipendenza economica, è quasi inesistente in America Latina. I suoi interessi non coincidono con gli interessi del Paese.

Questo ci conduce alle nostre idee, espresse al principio di questo lavoro: lo sviluppo economico e sociale dell'America Latina richiede, per iniziare la sua crescita autonoma, una profonda trasformazione strutturale, e pertanto un accesso al potere di altri gruppi sociali i cui interessi coincidano con gli interessi del paese intero.

In questa prospettiva il nostro compito deve essere duplice: da un lato continuare nella tappa di critica del « disordine costituito » di cui parlava Emanuel Mou-nier, e d'altra parte costituire fin d'ora gruppi pluridisciplinari di ricerca, di analisi della realtà dei nostri paesi e di intervento. L'obiettivo deve essere quello di creare il modello di sviluppo in armonia con la realtà. Ed in questo la nostra generazione deve avere il coraggio sufficiente come per porre in questione il sistema capitalista nel quale viviamo, e le basi ideologiche che lo sostengono.

Nella mia opinione, lo sviluppo armonico dell'America Latina è possibile solo nel quadro di una nuova coerenza delle relazioni sociali. Se dimentichiamo questo, tutto quello che abbiamo detto precedentemente sarà solamente un'analisi teorica senza possibilità di applicazione concreta.

BIBLIOGRAFIA

- (1) De Bernis Gerard D., *Les industries industrialisantes à la base d'une politique d'intégration régionale, Rapport au colloque International d'Economie*, fatto a Cordoba, Argentina. Apparirà in *Economia applicata*.
- (2) Perroux François, *Colloque International de l'UNESCO*, in « *Les préalables de l'Industrialisation* », Paris, 1960.
- (3) De Bernis Gerard D., opera cit.
- (4) Perroux François, *L'Economie du XXème siècle*, PUF, già cit. e *Techniques Quantitatives de la Planification*, PUF, 1965.
- (5) De Bernis Gerard D., op. cit.
- (6) Perroux François, *La notion de développement, dans l'economie du XXème siècle*, PUF, 1964.
- (7) De Bernis Gerard D., *Les industries industrialisantes*, Grenoble, 1966. Anche *Les industries industrialisantes à la base d'une politique d'intégration régionale*, già cit.
- (8) De Bernis Gerard D., op. cit.
- (9) Idem, Idem.
- (10) Idem, Idem.
- (11) Vedere il nostro capitolo sul *Complesso Industriale di Torino*, in questo « Studio ».
- (12) Des Bernis Gerard D., op. cit.
- (13) Martin Jean Marie, *I centri energetici come fattore di integrazione, Colloquio Internazionale di economia*, Cordoba, Argentina, 1965. Apparirà in *Economia applicata*.
- (14) Idem, Idem.
- (15) Martin Jean-Marie, *L'efficacité des Investissement energetiques, Communication au C.N.R.S.*, Grenoble, 1964.
- (16) De Bernis Gerard D., *Les industries industrialisantes*, Grenoble 1966 e in *IEDES*, 1967.
- (17) Idem, Idem.

Gli studenti e gli intellettuali in Asia

di NORBERT SOMMER

Prima durante e dopo la rivoluzione culturale

Norbert Sommer ha fatto studi di scienze politiche, di sinologia e psicologia sociale. Attualmente va preparando la tesi all'Istituto d'Asia orientale dell'Università di Bochum in Germania. In qualità di esperto per le questioni asiatiche, scrive regolarmente su numerose riviste.

Anche i critici della Repubblica popolare cinese hanno finora quasi sempre riconosciuto tutta una serie di successi comunisti; e fra questi la lotta efficace contro l'analfabetismo e l'espansione del sistema di educazione dai giardini d'infanzia e le scuole secondarie fino alle università, scuole superiori e altre istituzioni per l'educazione degli adulti, sono i più notevoli. Questo accento potrebbe facilmente dare l'impressione che questo problema è già completamente risolto e che tutto si svolge sistematicamente. In fin dei conti, la stessa rivoluzione culturale ha mostrato che in questo campo soprattutto molte cose si sono svolte in modo diverso dal previsto e che due tendenze apparentemente inconciliabili si opponevano e si oppongono ancora.

Se si segue l'evoluzione del sistema scolastico e universitario dall'esordio teorico prima del 1949, passando per il periodo seguente la fondazione della repubblica, fino al momento attuale, si può parlare di un « va e vieni », di una strada a tornanti, con delle direttive ora più rigorose, ora più deboli. Si sviluppa da ciò una posizione continuamente variabile secondo la situazione economica. In taluni momenti, si trattava di stabilire in fretta una nuova industria, di formare degli esperti in tutti i campi, di realizzare progetti esigenti; in altri, si trascuravano questi aspetti a favore di una riflessione retrospettiva sulle epoche rivoluzionarie e d'un insegnamento ideologico intenso. I periodi in cui si cercava di collegare queste due tendenze sono stati molto rari. Questi cambiamenti continui erano avvertiti fortemente soprattutto dai quadri formati, gli intellettuali a tutti i livelli e in tutti i campi. E per le masse le conseguenze erano i contraccolpi subiti dalla lotta contro l'analfabetismo.

Anche se non possediamo alcuna statistica esatta sulla situazione attuale, è un fatto certo che il modello messo sempre in parallelo con lo sviluppo dell'India non è più valido. Il numero degli esemplari cinesi del « pensiero di Mao-Tse-tung » e le numerose fotografie di Cinesi « che studiano con interesse le opere di Mao-Tse-tung » non possono farci dimenticare che molti cinesi non sanno leggere « la Bibbia rossa », e che altri devono insegnarla loro perché possano impararla a memoria.

D'altronde le difficoltà della scrittura e della lingua cinese rendono difficile indicare chi sia analfabeta e chi non lo sia. Durante una lettura in comune, per esempio, quelli che sanno leggere cominciano a spiegare ogni carattere; inoltre, secondo differenti brani, ciascuno nota i vari caratteri, li ripete e cerca di ricordarli. Si ottiene certamente con questo metodo un effetto momentaneo, ma ci si può chiedere se è possibile, con questo metodo, giungere ad un risultato solido e duraturo. E' vero che la maggior parte degli analfabeti si trovano fra gli adulti che avrebbero dovuto ricevere la

loro educazione prima dell'epoca comunista in Cina. Ma fra i milioni di giovani e di bambini (su 700-750 milioni di abitanti, più della metà sono giovani), molti non hanno frequentato la scuola. Se nel 1960 si parlava ufficialmente del 67% di « analfabeti », e il numero non ha cessato di aumentare, oggi ancora esistono delle regioni in cui il 96% degli abitanti non sa né leggere, né scrivere. Anche nelle metropoli come Pechino, non tutti i bambini frequentano la scuola.

Fino alla rivoluzione culturale, vi erano dappertutto dei sistemi educativi e scolastici differenti, ma oggi sembra che ci si sforzi di coordinare l'educazione normale e l'educazione delle masse. E' così che all'estero abbiamo sentito dire nel 1966 che Mao aveva fatto chiudere tutte le scuole perché tutti i Cinesi potessero andare alla grande scuola delle idee di Mao Tse-tung. In questo contesto, nella stessa Cina — coscientemente o incoscientemente — si conoscono molti particolari sulla situazione dell'educazione. « China New Analysis » (Hong Kong, n. 744-45, 14-2-69) cita molti di questi particolari: « Secondo un rapporto che lodava i contadini poveri di una comune della provincia di Chekiang: nel corso degli ultimi 16 anni, 200 persone hanno partecipato ai corsi serali organizzati dagli stessi contadini; 94 su 200 hanno imparato a leggere » (« People's Daily, Pechino 31, ottobre 1968 »).

Un soldato scriveva da un villaggio non identificato: « La maggior parte dei giovani non sono mai stati a scuola » (ibid., 1° novembre 1968). In un villaggio isolato nella provincia di Kiangsi, secondo un rapporto locale, la voce del presidente Mao non è stata ascoltata perché nessuno può leggere i libri ai contadini e non vi è radio (Kiangsi People's Broadcasting Station, 17 novembre 1968). Un certo numero di rapporti biasimano il sistema Lin; dicono che quando funzionava, solo una piccola frazione della gioventù ha occasione di frequentare la scuola; il che vuol dire che restano analfabeti. Sarebbe facile completare questa lista e aggiungere degli esempi più positivi (per esempio quello di Kuantsung, dove, da un articolo del « Giornale del Popolo » del 21-11-1968, il 69% dei bambini va a scuola; in alcuni luoghi più del 90% dei bambini riceve un'educazione).

Queste allusioni ai fallimenti della base non sono fatte per aumentare la gioia maligna dello straniero o per criticare negativamente la Repubblica Popolare Cinese, ma per mostrare la problematica che ne risulta per gli studenti e gli intellettuali che vivono in una società proclamata come « senza classi sociali ». In questo sfondo, tutti gli attacchi contro questa società senza classi, tutte le polemiche sull'abisso tra gli intellettuali e i contadini, tutti i tentativi per interrompere questo sviluppo e soprattutto le nuove direttive secondo cui i contadini e gli operai devono dirigere le scuole e devono avere voce nella direzione delle università appaiono in una luce tutta diversa.

E' incontestabile che si fanno degli sforzi enormi per accrescere il numero delle scuole e delle università. L'importanza di questo lavoro si mostra quando si pensa al sistema scolastico preceden-

te al 1949. Questo sistema subiva una forte influenza anglosassone; la maggior parte delle scuole erano scuole missionarie e le università per la maggior parte controllate da fondazioni, e i direttori rispettivi determinavano la direzione dell'istituzione. Dopo il 1949, mancarono non solo edifici, ma soprattutto insegnanti qualificati. I professori stranieri dovettero lasciare il paese, gli indigeni preferivano restare all'estero, dove avevano fatto i loro studi. Così fu necessario cominciare a formare degli specialisti per pianificare i nuovi obiettivi pedagogici, economici, ideologici e tecnici.

Per ricostruire e sviluppare il paese, si decise di formare personale qualificato e dargli allo stesso tempo una formazione marxista-leninista fedele all'esempio russo, la direzione cinese si concentrava sulla formazione dei quadri e di specialisti presi fra gli operai e i contadini. Il 1° ottobre 1951 una dichiarazione sulla riforma del sistema di educazione era pubblicata. Concerneva soprattutto le strutture e condusse a una più grande frequenza delle scuole primarie e secondarie. Per le università si presero semplicemente i programmi sovietici. Per garantire una migliore formazione, si riunirono i differenti collegi universitari e università.

Già nel 1953, l'adozione senza riserve del modello sovietico era vivamente criticata, ma l'influenza russa si fece ancora sentire in vaste regioni fino alla partenza dei tecnici sovietici nel 1960. Si ebbero allora numerosi scambi di studenti fra i due paesi e numerosi specialisti furono formati in Unione Sovietica.

Nel 1955, vi furono numerose lagnanze contro l'abbondanza delle materie e si propose di sostituire la quantità con la qualità. Allo stesso tempo, lo sviluppo del sistema scolastico subì un arresto, ma fra il 1955 e il 1958 questo sistema conobbe una nuova evoluzione.

Nel gennaio 1956, in una sessione del Comitato centrale del partito comunista cinese, Ciu En-lai fece un rapporto sulla questione degli intellettuali. Vi dichiarava tra l'altro, che si poteva parlare di risultati notevoli nella lotta contro i « deviazionisti borghesi di destra », ma che questo problema doveva tenere il primo posto nelle loro preoccupazioni. In questo problema bisognava appoggiarsi su « l'alleanza fraterna degli operai, contadini e intellettuali ». Egli vedeva come compiti essenziali nella mobilitazione degli intellettuali nella situazione del momento « il rafforzamento della loro coscienza politica, la formazione del cambio scientifico e lo sviluppo rapido delle loro capacità professionali ». In generale, per lui gli intellettuali formavano una forza crescente senza alcun limite per quelli che noi chiamiamo gli intellettuali di un livello elevato e quelli di un livello normale. Dalle statistiche della epoca 3.840.000 intellettuali si occupavano di ricerca scientifica, di educazione, di tecnologia, di igiene pubblica, di lavoro culturale, e d'arte. Ciu En-lai si impegnava nel miglioramento del sistema di promozione, in un miglioramento della qualità e nella formazione di « specialisti rossi ».

Già poco dopo, si cercava con la metodologia « nsia-pang » di diminuire le differenze esistenti tra la direzione burocratica e la grande massa. Questo metodo richiedeva che i funzionari e gli

intellettuali fossero obbligati a fare lavori umili.

Dopo l'acquietarsi della « campagna dei cento fiori » che fece uscire dalla loro riserva numerosi intellettuali e che allo stesso tempo dimostrò come poco questi fossero fedeli al regime e come restassero attaccati alla vecchia tradizione confucianista che favoriva la classe superiore, si cominciò ad attaccare un gran numero di intellettuali. Già poco tempo prima era stata lanciata una campagna per spingere tutte le zone di produzione a stabilire le proprie scuole in cui la mano d'opera avesse un posto importante. Nel giugno 1957 si diminuì il numero di ammissione agli studi superiori e si inviarono gli studenti a lavorare nelle fabbriche e in campagna. Sarebbero dovuti prima diventare « rossi » e poi « esperti ».

Nel 1958 infine, il legame fra il lavoro manuale e il lavoro spirituale divenne obbligatorio per tutti. La reazione a questa riforma stretta non si fece attendere e nel 1961 la tendenza opposta si manifestò: si sottolineò la necessità della formazione accademica, l'importanza della conoscenza delle lingue e la necessità assoluta della specializzazione. Dopo un breve periodo che vide la formazione simultanea di « rossi » e di « esperti », la « campagna di formazione socialista » del 1963 mirò di nuovo a stimolare la formazione ideologica.

E' evidente che con questo continuo cambiamento di concezione, che qui non è stato che brevemente dimostrato, non si poteva raggiungere lo scopo fissato a lungo termine. Nel 1956 per esempio, nel piano di 12 anni, si erano previsti due milioni di specialisti formati nei campi della scienza e della tecnologia (Hongqi, 1960, n. 3); nel 1966, il numero approssimativo di ingegneri e di scienziati era di 1,3 milioni. Lo sviluppo della formazione scolastica fu proporzionato. I programmi di educazione progressisti furono sacrificati all'economia che reclamava in quel momento tanti operai che non si poteva permettere loro di terminare la loro formazione come era stato previsto. E' evidente che così era impossibile reclutare gli effettivi previsti per le università. Poiché durante gli ultimi anni, in seguito a diverse esperienze e difficoltà, lo sviluppo industriale non avanzava come si era previsto e poiché le scuole « producevano » a sufficienza reclute, sorse una nuova classe: « il proletariato accademico ». Secondo numerosi osservatori, questo spiega il fatto che Pechino abbia potuto permettersi, tra l'agosto 1966 e l'aprile 1967, di chiudere la maggior parte delle scuole e delle università e di lasciare le « guardie rosse » spandersi in tutto il paese, e che oggi ancora molti sono lontani dal loro luogo di formazione e lavorano in campagna senza che sia tenuto conto dei loro studi precedenti. Precedentemente era già stato impiegato questo metodo (nel 1958 e 1962 per esempio), ma mai con tanta sicurezza.

Questo fu probabilmente influenzato dalle divergenze di vedute tra i due gruppi concorrenti, rappresentati da Mao Tse-tung e Lin Chao-chi, le cui idee erano molto differenti in quanto al programma di educazione e al problema degli intellettuali. In questo caso, lo sviluppo industriale fu un po' lasciato da parte. Mao almeno considera la « formazione dell'uomo nuovo » come più importante della

CASE ALPINE DELLA F.U.C.I.

RIPROPIAMO ALL'ATTENZIONE DEI GRUPPI
LE CASE ALPINE DELLA FUCI

VALTOURNANCHE (Aosta)

1600 metri

ancora disponibile dal 22 luglio al 30 agosto

Prenotazioni: L. 3.000 da inviare fino al 10 luglio alla Signora Martini c/o Fuci - via Serra 5-1 - tel. 889328 - GENOVA cas. post. 16122;
dal 10 luglio in poi a Don Giacomino Piana c/o casa alpina Fuci - Valtournanche

Le prenotazioni dovranno essere accompagnate da una lettera di presentazione dell'assistente del gruppo di provenienza.

Quota: L. 2.200 giornaliera.

ALBA DI CANAZEI (Trentino)

1500 metri

ancora disponibile dal 10 agosto in poi

Prenotazioni: L. 3.000 da inviare a Ornella Visentin c/o casa alpina Fuci - Alba di Canazei - cas. post. 38030

Quota: L. 2.200 giornaliera.

MEIDA (Trentino)

1500 metri

ancora disponibile dal 14 agosto in poi

Prenotazioni: L. 3.000 da inviare a Ornella Visentin c/o casa alpina Fuci - Alba di Canazei - cas. post. 38030.

Quota: L. 2.200 giornaliera.

Gli universitari che desiderano passare un periodo di vacanza nelle case alpine e si trovassero in difficoltà finanziarie possono fare richiesta all'Ufficio Assistenza - FUCI - Via Conciliazione 4/d 00193 ROMA, con lettera di accompagnamento dell'Assistente, per poter ottenere una quota gratuita di lire 500 giornaliere per ogni periodo fissato in una delle case alpine.

a ROMA

per coloro che vorranno passare dei periodi di permanenza a Roma, il COLLEGIO FUCI « I. RIGHETTI » offre la sua ospitalità nei mesi di (15-31) luglio agosto settembre.

Pernottamento e prima colazione	L. 1.100
Pensione completa	" 2.500
Mezza pensione	" 1.800

Per informazioni e prenotazioni indirizzare a:

NEREO BORTOT - Via Tomassetti, 12 - 00161 ROMA

produzione dell'acciaio e del carbone.

Qui è forse possibile scoprire l'ambiguità del compito di Mao che vuole costruire una Cina moderna con degli uomini che sempre più mancano di esperienza rivoluzionaria. Vorrebbe far progredire la Cina senza ch'essa perda il suo slancio rivoluzionario, senza ch'essa si distolga dal suo primo scopo, senza ch'essa ricada nella rilassatezza borghese e capitalista. Tutto ciò, egli lo vedeva ritornare, apportato dai tecnocrati e gli specialisti, i vecchi scienziati e i nuovi funzionari, e incoraggiato dagli intellettuali. Voleva superare le difficoltà della trasmissione con la terapia di choc del « grande balzo in avanti », per eliminare la critica « accademica ». Ma il colpo fallì. L'« intelligentia » entrò nuovamente in lotta contro l'autorità del Partito, soprattutto fra il 1959 e il 1962, epoca durante la quale Mao fu molto vivamente criticato da quel gruppo.

A partire dal 1962, il partito e il governo risposero. A partire dal 1964 soprattutto, le discussioni si inasprirono fino al 10 novembre 1965, giorno in cui fu lanciata una controffensiva. Ciò che intanto è divenuta la rivoluzione culturale ha la sua origine nelle lotte che risalgono al 1962, nella critica del contributo degli artisti e degli intellettuali al lavoro del partito.

Ciò che avvenne, sembrò così pericoloso a Mao, che non cercò affatto l'origine di questa critica, ma cominciò con lasciare attaccare degli individui, poi fece applicare questo trattamento alla maggior parte degli intellettuali. Bruscamente si condannò una commedia scritta nel 1961, da Wu Han come « Le conversazioni notturne sull'Yenshan » di Teng T'o, poi furono attaccati tutti gli artisti e gli intellettuali a cui si imputava il fatto che la Cina nuova conservasse ancora tante cattive cose ereditate dall'antica.

Ecco perché all'inizio la rivoluzione culturale fu diretta contro i funzionari del Ministero degli affari culturali, contro quelli del dipartimento del partito centrale, contro i rettori della università di Pechino e di Nankin, contro i redattori capo, i giornali scientifici, il sindacato degli attori e le associazioni degli scrittori e poeti, contro i drammaturghi, giornalisti, filosofi e storici. Tutti erano nella traiettoria di tiro. Si rimproverava loro di aver sostenuto tendenze revisioniste e di non aver tenuto conto delle istruzioni del partito e soprattutto di quelle di Mao. Si erano appartati dalla massa e avevano tentato di corrompere gli scolari e gli studenti che erano in contatto con loro.

Per eliminare una volta per tutte queste influenze nocive, fu lanciata una campagna contro tutte le autorità, soprattutto nel campo dell'educazione, e i giovani furono costretti, più che mai a seguire la linea del partito: i pensieri di Mao Tse-tung. Si scoprì improvvisamente che nel 1951 il presidente del partito Mao, aveva scritto un manifesto contro il direttore della scuola di Changsha, « sul muro dei gabinetti per uomini nel cortile della scuola. Questo proclama scritto a mano enumerava tutti i crimini del direttore e condannava vivamente tutto il sistema educativo feudale e quel vecchio mondo oscuro » (cfr. Die Weltwoche, Zurigo, 10-1-69). Si sentivano slogan popolari come « tutti gli esami sono attacchi in un modo o nell'altro » e si

assisteva ad un ritorno nelle città. Mao che, tutto sommato, era contro l'urbanizzazione e opposto alle differenze tra città e campagna, attirava ora i giovani verso le città. Ma, quando i giovani vi avevano svolto il loro servizio, o avevano superato lo scopo, erano nuovamente inviati in campagna.

Se in principio la gioventù era stata abituata a criticare e a mobilitare gli operai, da un po' di tempo in qua è stato stabilito il principio che gli operai e i contadini debbano decidere dell'avvenire dell'educazione della gioventù. La durata degli studi deve essere ridotta, l'erudizione e l'abilità professionale devono essere abbandonate come « reliquie borghesi », i programmi, gli esami d'ammissione devono essere fatti da « gruppi di operai », così come tutto il programma scolastico che è sotto la responsabilità delle comuni.

Questo deve essere considerato come un risultato provvisorio dopo questo lungo periodo nella storia mutevole della Rivoluzione culturale durante la quale lo slancio originale sembrava essere stato dimenticato. Allo stesso tempo, si nota così in generale un nuovo accento posto sulle idee di Mao Tse-tung, verso le scienze naturali e la tecnica.

Si è così ritornati sull'esperienza dell'intelligentia tecnocrate, ma le critiche severe del regime che riguardavano in origine il campo culturale non sono riabilitate.

Invece, si accettano gli artisti dilettanti, perché si teme probabilmente che artisti professionisti formino di nuovo fastidiosi gruppi di critici. Tutti devono avere un'attività artistica e nessuno deve sentirsi migliore dell'altro. Gli scolari e gli studenti devono essere scelti da operai e contadini, ma dopo i loro studi devono ritornare tra loro. Non possono essere meglio degli altri. Devono essere uno di loro che non è niente senza di loro. Con una riforma rigorosa del sistema educativo, si vuole infine raggiungere una uguaglianza assoluta, paragonare le classi, intellettualizzare i proletari e proletarizzare gli intellettuali.

Frattanto ci si è di nuovo concentrati ulteriormente sul progresso tecnico. In quale misura sarà stato sfavorito o favorito dalle nuove misure, non potrà essere verificato che fra qualche anno.

Resta da rispondere alla domanda se il siluramento dell'« aristocrazia intellettuale », il sistema della ricompensa del buon lavoro di produzione con studi superiori senza studi secondari preliminari, la formazione di numerosi « medici dai piedi nudi » (senza studi completi, una specie di infermieri) non provocheranno un giorno una reazione. Mao sembra convinto di aver trovato il modo definitivo di eliminare la critica e il particolarismo intellettuali.

Ma sarebbe possibile che Mao abbia creato, incosciamente, una generazione di contestatori intellettuali con le « guardie rosse », a cui sono state lasciate le mani libere, che sono state incoraggiate all'esperienza del potere e alla critica fondamentale, e che ora reagiscono spesso contro il controllo degli operai e contro il lavoro nelle fabbriche di produzione. Questa generazione non si lascerà forse piegare dai proclami di Mao, come quelli del 21 dicembre 1968 su « l'educazione nuova dai poveri contadini e dai piccoli coloni ».

Le contraddizioni del movimento studentesco

Dalla fine dell'estate scorsa il Movimento Studentesco si è accorto di essere in crisi e le sue azioni seguenti l'hanno confermato. Vorrei cercare di cogliere qui le contraddizioni o le ambiguità insite al suo interno che l'hanno portato in questa situazione.

Crisi non significa evidentemente morte o cessazione di un'azione, che, anzi, è stata ben presente anche da ottobre a oggi. Non è pensabile che un'esperienza pregnante come quella del M.S. per chi vi ha partecipato, si risolva nell'accidia; è invece comprensibile la involuzione (dirò poi di che tipo) o l'incapacità di risolvere i problemi, quando si pongono in un determinato contesto.

Dirò subito che le difficoltà sono tutte interne, non all'esterno, e infatti esiste sempre un'azione verso l'esterno, spesso macroscopica, almeno a livello di ricezione dell'opinione pubblica. All'interno invece non mi pare esista la chiarezza sufficiente per un'azione politica incisiva quale il M.S. vorrebbe. Chiarezza evidentemente non secondo categorie logiche, ma politiche: di idee incarnate in azioni.

Il motivo per cui la crisi è nata alla fine delle vacanze mi sembra abbastanza plausibile: l'estate fu la prima vera possibilità di ripensamento dopo un anno estremamente impegnativo sul piano dell'azione, che lasciava poche possibilità di riflessione, che non fosse relativa a qualcosa di immediato. Il pensare invece le cose con larghezza nella pausa estiva ha permesso di rilevare tutte le contraddizioni presenti, e, forse, ha portato anche incertezza e sfiducia nelle persone, come si è visto nell'attività immediatamente

seguente, a ottobre, impacciata e confusa.

Vediamo di analizzare alcuni elementi: Il M.S. si era posto inizialmente come una « nuova » dimensione dell'essere politico, portando idee e modelli alternativi a quelli tradizionali e ritenuti spesso naturali e immutabili (l'Assemblea può essere considerata un modello alternativo di partecipazione democratica), denunciando efficacemente, attraverso un nuovo rapporto teoria-prassi, le contraddizioni della università e via via di tutta la società.

La novità fondamentale (anche rispetto all'ideologia marxista da cui ha la prima origine) credo risieda nell'esigenza inconscia di una nuova antropologia, che permetta la liberazione delle energie e delle potenzialità di ciascuno, e che richieda quindi anche diverse strutture sociali e di conseguenza nuovi modelli politici.

Novità quindi che ha origine sul piano esistenziale, i cui precedenti potrebbero forse essere individuati nei beat e negli hippies, ma che, a differenza di questi, punta decisamente a un'azione sul piano politico, mediato dall'analisi marxista della società (spesso assunta in modo acritico e approssimato intuitivamente) con la creazione di un movimento di massa in posizione dialettica rispetto alle forze politiche e sociali tradizionali.

Ma proprio questa originaria esistenza, favorita dalla condizione giovanile di opposizione al mondo precedente, ha avuto una forte prevalenza nell'esperienza dei singoli, tra l'altro non sufficientemente preparati, data l'età e le circostanze, sul piano ideologico, né

spesso capaci di distinguere tra esigenze soggettive e situazione storica oggettiva (o per lo meno tra le loro diverse possibilità di concretizzazione), portati spesso a confondere i due livelli, come se l'azione politica in sé fosse capace di esaurire tutte le necessità dell'uomo, e la necessità di azione sulla situazione presente portasse categoricamente a determinati tipi di intervento, quasi oggettivamente.

Così l'azione non venne determinata sulla base di precise analisi politiche, ma nacque su riflessioni sommarie, sviluppandosi giorno per giorno, secondo le circostanze e lo andamento delle reazioni, senza una vera strategia politica (sostituita inconsciamente da valutazioni tattiche) e con una fortissima carica « messianica ».

In sostanza la spontaneità risultava l'arma più forte del M.S. per entusiasmo nell'azione e per capacità di raccogliere larghi strati di studenti; con l'illusione di possibilità di espressione, verbale e pratica, per tutti, cioè di effettiva libertà, attraverso nuove strutture interne elastiche e liberanti. Questa esigenza in sintesi, per quanto indubbia ed essenziale, risultava equivoca nel momento in cui, più o meno inconsciamente, la si credeva una conquista politica, il che, di fatto, non era.

Questa fu fondamentalmente la esperienza dell'assemblea e della lotta in Università.

Quando ci si accorse che l'Assemblea non era il modello di partecipazione politica che si era sperato (da Ottobre) la si abbandonò, sostituendola con le commissioni, che risultarono effettivamente la risposta ad alcune carenze assembleari

(ad es. reale partecipazione dei componenti), ma non erano il frutto di un riesame globale della situazione, e presentarono carenze a loro volta.

Quando ci si accorse che la lotta in università non portava ai risultati immediatamente sperati, perché le resistenze attive e passive erano più forti del previsto, si abbandonò l'università con vari tipi di azione all'esterno (società in genere, mondo operaio), ma soprattutto con l'attenzione rivolta esclusivamente all'esterno, attraverso un vero disimpegno dall'università, vanificandola, per motivi pseudo-ideologici (rifiuto di una struttura di classe) senza rendersi conto che questo significava perdere l'unico vero punto di appoggio politico-culturale: la rinuncia alla propria specificità disciplinare, di intellettuali, di studenti di determinate discipline, come se contestare il tipo di intellettuale tradizionale o la scuola di classe significasse automaticamente negare alla radice certi ruoli e certe funzioni, per quanto problematici possano essere.

Qui si esplicitava effettivamente una mancata riflessione teorica di base, un mancato serio tentativo di definizione ideologica di se stessi, e una mancata chiarezza della dimensione politica, non assolutizzante, come dicevo prima.

L'altro nodo venuto al pettine fu la progressiva formazione di gruppi formalizzati all'interno e poi allo esterno (contro) del M.S., che mi pare denunciino proprio la mancata chiarificazione teorica del suo ruolo politico, con l'esigenza non eliminabile di elaborazione ideologica e di linee politiche diverse, che oltre tutto a questo punto

rompono l'unità del fronte studentesco.

Ma mi pare che l'elemento fondamentale di contraddizione sia dovuto al mancato riconoscimento dei caratteri peculiari di novità dello stesso M.S., come dicevo prima.

Questa esigenza di novità nello uomo, per quanto intuitiva, avrebbe dovuto portare, a mio modo di vedere, a un effettivo salto di qualità da parte del M.S. Salto di qualità che cercasse a tutti i livelli un modo diverso di fare politica, che rifuggisse il più possibile dalle contraddizioni e dalle incoerenze della politica tradizionale, ove l'apparenza è sempre molto lontana dalla vera essenza. Invece la stessa strumentalizzazione del potere (ove l'ebbe), gli stessi personalismi, di corridoio, operazioni di vertice in cui la base veniva snobbata, la stessa necessità di una dirigenza, che era come tutte le dirigenze, cioè discriminante di per se stessa.

Occorreva invece una scelta cosciente di un modo di essere coerente e « profetico ». Non c'è stata, secondo me, non tanto per un certo tipo di opposizione ideologica, in fondo emotiva, quanto per un mancato approfondimento culturale del proprio ruolo e della direzione della storia; il che richiederebbe inoltre da parte di tutti un vero contributo « disciplinare », basato cioè sulla effettiva competenza di ciascuno.

Nessuno vieta, anzi spero proprio, che questo possa avvenire in futuro, perché la condizione del M.S., per il quale questo non rappresenta un giudizio globale, ma solo uno spunto di riflessione, possa riuscire utile e trasparente per tutta la società italiana.

Edoardo Edallo

editoriale

(continua da pagina 1)

CIA (particolarmente dure furono le prese di posizione contro i rappresentanti della Dow Chemical, che fabbrica anche napalm). La lotta investì tutta la politica dell'establishment in modo sempre più vivace e puntuale. Erano minoranze di giovani intellettuali quelle che si muovevano, ma sapevano muoversi con decisione e precisione. La « contestazione » al Presidente, ovunque egli si recasse, si fece sempre più dura e contribuì a creare quel forte senso di disagio alla Casa Bianca che non fu ultima ragione della rinuncia di Johnson a ripresentarsi candidato. Accanto ai rovesci vietnamiti, il fatto che il presidente degli Stati Uniti non fosse — di fatto — più libero di recarsi ove voleva e fosse ridotto a parlare solo a uditori fidatissimi, cominciava a fare riflettere molti americani.

La rivolta disordinata ed episodica si incanalò quasi automaticamente in precisa organizzazione quando un uomo politico, Eugene Mc Carthy assunse esplicitamente la leadership del movimento di protesta. Allora si videro gli studenti lasciare le università ed organizzare, dal nulla, una vera ed efficiente macchina elettorale. Le elezioni primarie del New Hampshire costituiscono, forse, il punto più genuinamente entusiastico della « illusione » politica dei giovani liberali americani. Quasi contemporaneamente scoppiava la rivolta della Columbia, originata da un problema di politica urbanistica e razziale (la Columbia è situata nel cuore di Harlem).

Da quel momento in poi, le cose cominciarono a cambiare. Gli assassini di M. Luther King e Robert Kennedy (cui pure gli studenti rimproveravano il troppo tatticismo, l'essere, in fondo, ancora un « uomo politico », anche se con idee avanzate) lasciarono un segno di amarezza e di rabbia che non si è ancora cancellato ma, anzi, cresce, con il crescere del senso di impotenza, con la frustrazione delle speranze troppo presto deluse. Poi venne la convenzione democratica di Chicago con l'incredibile repressione poliziesca. Da allora, credo, il mondo universitario americano non è più stato lo stesso.

Non è facile sintetizzare e, tanto meno, comprendere appieno quello che sta succedendo ora nelle università americane. Nel 1965, Courthey Craig Smith, presidente del Swarthmore College, disse, ad una riunione di vincitori di borse di studio Rhodes (le più prestigiose, per perfezionamento, tanto negli USA quanto all'estero) che l'intero programma avrebbe perso di significato se non si fossero date molte più borse a studenti neri. Nel gennaio di quest'anno, il Signor Smith morì per un attacco di cuore, nel suo ufficio, mentre gli studenti neri occupavano edifici dell'università. E' questo, mi sembra, un caso abbastanza emblematico. Smith era uno dei presidenti più avanzati e « liberali » degli Stati Uniti, egli aveva dedicato la sua opera a dare il meglio agli studenti neri e moriva di dolore vedendo che questo tipo di politica veniva globalmente respinto. Gli studenti non vo-

gliono essere « trattati bene » vogliono il « controllo nero » il potere di scegliere i professori, di avere un dipartimento o una Università tutta loro. Ogni altra soluzione è « razzista ». A Berkeley si fonda il Fronte di Liberazione del Terzo Mondo, una coalizione di studenti neri, rossi e gialli che si batte, con durezza mai vista, per ottenere un College per sole minoranze razziali. Questi non sono che episodi, fra i tanti, per indicare un nuovo clima di lotta senza quartiere.

I liberali, gli intellettuali di sinistra non se la sentono di seguire gli studenti su questo terreno: il collegamento, l'aiuto, le simpatie vengono meno. Sintomatico di questo nuovo clima è che anche la cittadella progressista di Harvard viene dissacrata. Harvard era stata il centro della resistenza progressista ai tempi del maccartismo (molti avevano pagato di persona) ed aveva sempre custodito una tradizione di ineguagliata libertà per i suoi studenti ed i suoi professori e, infatti, era passata relativamente indenne nella « rivolta » studentesca degli ultimi anni proprio garantendo un continuo dialogo a tre fra amministrazione, professori e studenti. Dal 9 al 18 aprile scorso, invece, anche Harvard è stata investita dalla violenza della rivolta. E, poi, c'è la faccenda delle armi che cominciano a sbucare fuori da tutte le parti ed a venire usate. Nessun progressista americano è capace di comprendere un rifiuto sistematico al dialogo ed il ricorso alla violenza, forse all'omicidio.

Così, alienandosi anche le simpatie degli intellettuali progressisti, gli studenti sono sempre più soli nella loro rivolta la quale va oggi più chiaramente identificandosi con la contraddizione di fondo, della società americana; la presenza di una minoranza razziale povera in un mondo di opulenza.

A questo punto, il problema studentesco costituisce un modo decisivo per la democrazia americana. Ormai è un problema di cui tutti si devono occupare. Se ne occupa Nixon, con infelici parole, e se ne occupano i candidati alla carica di sindaco di New York. Ma questa gente non ha né vitalità intellettuale né la capacità politica per fare il salto di mentalità che è necessario per affrontare il problema studentesco non come fatto a sé, seppure di estrema gravità, ma come indice di una situazione oggettivamente esplosiva nei rapporti di razza e di potere nella società. A questo punto, la tattica moderata della persuasione e dell'uso il più discreto possibile, anche se deciso, della polizia è la peggiore da ogni punto di vista. Non risolve il problema universitario, questo è ovvio, ma anzi guadagna i favori di nuove frange studentesche non impegnate alla minoranza rivoluzionaria e non accontenta l'opinione pubblica americana per cui l'intero problema, oltre che incomprensibile, costituisce motivo di scandalo ed insofferenza, a tutto vantaggio della destra politica cui vanno ancora tante simpatie dell'uomo della strada » (g. t.)

Bouyer: decomposizione del cattolicesimo?

Le speranze di un rinnovamento suscitate dal Concilio Vaticano II hanno posto in crisi, in questo delicato periodo post-conciliare, tutto un modo di pensare e di vivere dei cristiani nella Chiesa ed in rapporto alla società. Ciò porta ad un disorientamento non solo personale ma anche delle comunità ecclesiali, poiché spesso si perde di vista l'aggancio con la genuina tradizione della Chiesa.

Il problema fondamentale consiste proprio in questo, che ogni vero sviluppo, ogni vera crescita, ogni vero progresso o riforma per non essere apparenti e vani devono prendere le mosse dalla linfa vitale delle fonti di cui dovrebbe continuamente nutrirsi il Popolo di Dio: la Parola del Signore, che soprattutto nell'azione liturgica attua continuamente il disegno di salvezza dell'uomo; l'insegnamento dei padri e il magistero ecclesiastico.

La vera tradizione e il continuo riferimento ad essa fa sì che la Chiesa, nella sua vita e nel suo insegnamento, venga liberata dalle scorie e dalla incrostazione delle sue tradizioni umane, in particolare delle sue strutture, ma soprattutto delle mentalità che non sono informate allo spirito evangelico della sua missione.

La metanoia che implica una conversione totale e radicale di ciascuno e quindi della stessa comunità ecclesiale, non ammette il gioco azione-reazione, in quanto sono l'una e l'altra le due facce della stessa medaglia dell'immobilismo e della disgregazione.

Così il P. Louis Bouyer tenta di fare un'analisi della situazione post-conciliare nella Chiesa cattolica romana, riferendosi in particolare a certi atteggiamenti diffusi tra i cattolici di fronte al fatto stesso conciliare, ai problemi da questo aperti, a tante posizioni — finora ritenute fuori discussione — poste in questione o addirittura superate, cercando di cogliere i tratti comuni negativi che sono non solo nocivi o di ostacolo, ma che potrebbero compromettere il rinnovamento stesso della Chiesa.

In concreto di fronte al tentativo del Concilio di rinnovamento liturgico e biblico, di apertura ecumenica ed infine del nuovo modo, se pur incerto, di porre la Chiesa nei confronti del mondo di oggi, con il far proprie le sue gioie e le sue angosce, l'atteggiamento di molti cattolici rischia di vanificare in un gioco sterile tra progressismo e integrismo ogni vero sforzo costruttivo, teso a suscitare tutte le forze spirituali nel seno della Chiesa stessa, che attraverso un rinnovamento profondo e radicale, sia in grado di poter annunciare al mondo la Parola che salva.

Tale atteggiamento è caratterizzato da una mentalità, radicata nel costume ecclesiale, di servilismo. L'educazione del cattolico non è improntata ad una consapevolezza responsabile del suo essere cristiano, in una parola non è radicata nella libertà dei figli di Dio. Il suo servilismo di fronte all'autorità ecclesiastica è rimasto tale da far sì che in questo atteggiamento stesso la libertà cristiana trovi la propria tomba. In reazione il suo servilismo al mondo significa conversione al mondo stesso al seguito dei suoi idoli, delle sue mode e dei suoi costumi. Ed in questa falsa dialettica tra integrismo, indicato nelle forme mentali e strutturali sclerotiche e talvolta ridicole, e progressismo, i cui seguaci si sono lanciati all'iconoclastia di tutto ciò che può sembrare o essere tradizionale, cioè non progressista, o alla moda ed alla mentalità mondana fino a giungere, in certe forme estreme, alla incredulità, i protagonisti delle due fazioni sono divenuti i discepoli ed i sacerdoti del nuovo integrismo «cattolico». Questo è tutt'altro che il «servizio» il cui significato, valore e natura sono stati posti in grande evidenza dal Concilio secondo lo spirito del Vangelo.

Il Bouyer abbozza, mediante episodi e riferimenti a fatti passati e recenti un quadro abbastanza completo della situazione del cattolicesimo di oggi, cogliendo, con acuta sensibilità, nei fatti stessi il suo equivoco di fondo e i mali che lo travagliano fino alla sua decompo-

sizione.

Per meglio evidenziare e spiegare il fenomeno dell'integrismo odierno e della sua collusione con il progressismo, l'autore di questo breve saggio si diffonde in una analisi concernente la sorgente del male stesso cioè della posizione del Lamennais ed in generale della scuola detta «tradizionalista». Infatti, il vizio d'origine di questa scuola era proprio l'idea stessa di tradizione. Partendo dal principio che ogni verità non poteva essere conosciuta che per una rivelazione esterna alla coscienza individuale e che di qualsiasi rivelazione, sia primitiva come di quelle storiche del Vecchio e del Nuovo Testamento, era depositaria la società, cioè non una società come si veniva evolvendo storicamente, ma la società patriarcale, in quanto creazione primitiva come ogni rivelazione, i cosiddetti tradizionalisti vedevano nella autorità di tipo patriarcale non solo il presupposto essenziale del sistema di trasmissione della verità, come un puro oggetto esterno che si passa di mano in mano, ma anche come il solo elemento motore, per cui, non vi poteva essere altro atteggiamento possibile, per conservare la verità e la stessa società con la quale si identificava, che di una pura e assoluta passività.

Da queste stesse basi di partenza, il Lamennais di fronte all'irrealismo storico della società patriarcale, passava da un assolutismo realista e ultramontano, ad un «populismo» ed a un cristianesimo antiecclesiastico non meno assoluto. All'autorità di tipo patriarcale, nel caso specifico assoluta del re, sostituisce la libertà, soprattutto e solamente sul piano politico intesa però non come razionale, che sempre la identifica con il razionalismo e l'individualismo, ma come istintiva sorgente della coscienza delle masse. All'infallibilità anteriormente attribuita ai principi viene sostituito l'istinto popolare.

Perché il Lamennais, nonostante i contatti avuti con i cattolici liberali belgi, era caduto in un nuovo atteggiamento integrista analogo e contrario? La spiegazione sta nel fatto che egli aveva sempre concepito la tradizione cattolica come una semplice reviviscenza della «tradizione primitiva» e «del senso comune» suo erede, e perciò gli appariva naturale ed inevitabile che il sentimento popolare, liberato dal peso di una struttura morta, venisse ad accordarsi spontaneamente con il cristianesimo cattolico, in tal modo sarebbe suggellato l'accordo della libertà con la Chiesa. Ovviamente il «tradizionalismo» e la forma particolare oltranzista che aveva trovato nel messianismo della prima o seconda maniera, non poteva che venire espulso presto o tardi dalla Chiesa cattolica come un corpo estraneo. Infatti, nell'ultima fase del pensiero di Lamennais, un cristianesimo dell'avvenire, senza altro dogma definito che l'infallibilità ora attribuita alla coscienza delle masse, prendeva il posto del Vangelo.

Individuata, quindi, l'azione del male, consistente nella corruzione del senso stesso dell'autorità e della tradizione e correlativamente della libertà cristiana, il Bouyer attinge il vero senso della tradizione riferendosi in particolare, ai contributi apportati dal Möhler e dal Newman e, pur ravvisando, nella presunta situazione, gli aspetti negativi indica gli elementi e le forze spirituali all'interno della Chiesa — alla quale non interessa la sterile diatriba degli integralisti delle due sponde — un vero rinnovamento anche se esse debbano operare in condizioni precarie e difficili.

In quanto a ciò che si chiama «il cattolicesimo» esso può ben morire anzi forse è già morto anche se non ci siamo ancora accorti. «La Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, dove Pietro e i suoi successori «presiedono alla carità», essa, «ha le promesse della vita eterna, e la sua fede non verrà mai meno».

Lillo Fedele

L. BOUYER: La décomposition du catholicisme - Aubier-Montaigne, 1968.

Küng: la teologia del concreto

ma piuttosto vivente dialettica tra una essenza (cioè un «dover essere» preciso che Dio propone e impegna a realizzare negli uomini che sono la Chiesa), il volto storico della Chiesa e la sua «cattiva essenza», che nasce dal peccato che interviene a mistificare il progetto che Dio propone agli uomini.

Questa Chiesa ha un punto preciso a cui deve continuamente rifarsi per ritrovare e proiettare nella imprevedibilità del futuro la propria continuità essenziale, il proprio dover essere: questo punto preciso è la Chiesa apostolica, la cui testimonianza risuona attraverso gli scritti del Nuovo Testamento. Rifarsi al vangelo di Cristo e alla sua attualizzazione attraverso la testimonianza privilegiata dalla Chiesa Apostolica: ecco il modo con cui la vita della Chiesa e la teologia sulla Chiesa possono ad ogni momento ritrovare la propria autenticità.

E' in questa prospettiva che le successive parti prendono voce. La seconda («Sotto il Regno di Dio che viene») è incentrata sul rapporto fra il Regno di Dio, oggetto primario della predicazione di Gesù, e la Chiesa. La terza («La struttura fondamentale della Chiesa») individua la realtà fondamentale della Chiesa nel suo essere Popolo di Dio, Creatura dello Spirito e Corpo di Cristo. La quarta («Le dimensioni della Chiesa») articola la struttura fondamentale precedentemente delineata, prendendo in esame, in modo correlato, le quattro tradizionali «proprietà» della Chiesa (unità, santità, cattolicità, apostolicità). La quinta («I servizi nella Chiesa») mostra come sia il sacerdozio universale dei fedeli, sia il ministero ecclesiastico, inteso e vissuto come servizio, trovino all'interno della totalità del fatto ecclesiale il loro posto preciso e la loro giustificazione.

Del metodo seguito vogliamo sottolineare tre cose. Innanzitutto l'attenzione, già sottolineata, alla «Chiesa reale», per cui le concrete vicende della Chiesa nei secoli non sono materiale estraneo alla teologia della Chiesa, ma vengono di volta in volta, sotto precise angolazioni, prese in esame: se l'essenza della Chiesa si esprime solo in un volto storico, esse devono interessare non solo la storia della Chiesa, ma la stessa teologia della Chiesa. In secondo luogo la puntualità ed il rigore scientifico con cui viene condotta la ricognizione sui testi del Nuovo Testamento ed in generale sui problemi storici: il che non significa che alcune delle soluzioni esegetiche o storiche proposte non possano essere messe in discussione (come sarebbe possibile in questo campo?), ma piuttosto che esse sono impostate generalmente con uno scrupolo scientifico, con un vigore di impostazione ed anche con una apertura ecumenica che si vorrebbero più presenti nella nostra teologia. In terzo luogo, come conseguenza, la novità che l'opera assume, per metodo e contenuto.

Bastino queste scarse note. Forse i punti successivi potranno aiutare a penetrare maggiormente nello spirito dell'opera, a cui abbiamo qui solo molto sommariamente introdotto.

Veniamo ora alle tre dimensioni che vogliamo sottolineare nell'opera del prof. Küng: innanzitutto essa è una **testimonianza** che provoca ad una posizione sull'oggi e nell'oggi della Chiesa. Da più di dieci anni, da quando uscì «La Giustificazione», tesi di laurea e suo primo grande lavoro, H. Küng ha assunto con sempre maggiore precisione una chiara posizione non solo in campo teologico, ma attraverso questo in campo ecclesiale. E' la posizione di chi vuole lavorare, come teologo e uomo di Chiesa, per una Chiesa che superi le ristrettezze di un recente passato e si proietti nella fedeltà evangelica nel futuro che Dio le promette. Per una Chiesa libera di fronte ai condizionamenti umani che essa ha il costante pericolo di porre a se stessa, al servizio soltanto di Dio e del suo Regno. Per una Chiesa che non si divinizzi, riconoscendo che solo Lui è il Signore. Questo significa contare solo sui progetti e sulle forze di Dio e non sui propri; questo significa, per ogni cristiano (non atomisticamente, ma all'interno della comunità) dare voce profetica ai compiti che Dio oggi assegna alla sua Chiesa. E H. Küng, da teologo e da uomo di Chiesa, rende la sua testimonianza, che individua nell'autenticità dei rapporti tra la Chiesa e Dio, tra il servizio dell'autorità e la comunità in cui ognuno ha un compito, tra le Chiese cristiane, tra la Chiesa ed il mondo, nell'orizzonte del Regno che viene, i precisi imperativi a cui oggi ci troviamo di fronte. Tutto ciò si fa precisa proposta operativa, che è innanzitutto invito al recupero di uno stile di pensiero e di azione, quello evangelico, da cui la Chiesa non può ad ogni momento non scoprirsi lontana («Ecclesia semper reformanda»).

Ora, di fronte a questa testimonianza di pensiero e di azione, l'interlocutore di H. Küng non può non prendere posizione. Nel dialogare con lui non può anch'egli non mettere in gioco la sua visione storica della Chiesa e dei suoi compiti oggi. Il pericolo è che questa presa di posizione, psicologicamente e moralmente inevitabile, rimanga implicita, guidando però in modo sotterraneo (e quindi più esposto al pericolo della scorrettezza scientifica) le prese di posizione sui singoli punti del lavoro e delle proposte del prof. Küng. Ciò sia nel caso che la propria visione faccia apparire «azzardata» la sua posizione, e quindi colori di preconcetta sfiducia l'esame analitico, sia nel caso che il proprio «progressismo» appaia il valorizzato, e quindi colori di acritico entusiasmo ogni affermazione. Per quanto ci riguarda non abbiamo difficoltà a confessare il nostro trovarci espressi dalla posizione complessiva del prof. Küng, il che naturalmente condiziona l'ottica con cui stiamo esaminando la sua opera. Ciò non significa che alcuni punti siano al sicuro da nodi problematici e non si prestino a posizioni differenti a livello del dato esegetico o storico (ci manca qui lo spazio per documentare): significa che ci riconosciamo nell'intenzione complessiva che guida l'opera.

In che senso «La Chiesa» è una **proposta di lavoro teologico**? Non solo per la puntualità ed il rigore scientifico, che non sono naturalmente privilegio esclusivo di questo lavoro, anche se il vigore

di impostazione e soprattutto il costante dialogo con la teologia e l'esegesi protestante (e anche ortodossa) sono note precise di merito ed indicazioni di una strada che la teologia cattolica non percorre senza fatica. Quello che ci pare soprattutto decisivo è la costante attenzione alla « Chiesa reale », che è indubbiamente una proposta di metodo non per la sola ecclesiologia (anche se qui le urgenze possono essere maggiori e il ritardo da colmare più accentuato), ma per l'intera teologia. Una « teologia del concreto » non significa rinuncia ad una rigorosità di metodo scientifico per un imprecisato « richiamo all'esperienza » che sia concorrente rispetto al primo. Non significa neppure una teologia dualisticamente tesa fra « geometria dommatica » da una parte e « storicismo » dall'altra: quasi che gli unici modi possibili di una « teologia del concreto » fossero continuare a fare la solita teologia con qualche « boccata d'aria » di fenomenologia, oppure (è in fondo lo stesso) portare avanti una teologia fatta di atomismo storico con qualche « boccata d'aria » di speculazione ad alto livello. Nell'uno e nell'altro caso manca la concreta esperienza e fede della Chiesa come efficace condizione, fondazione e promozione del lavoro teologico, che deve essere gesto ecclesiale non perché genericamente al servizio della sua « lettera », ma perché appassionatamente al servizio della emersione cosciente della sua natura e vita, che trova nella Chiesa del Nuovo Testamento il preciso punto di riferimento e in ogni brano della sua storia le sue documentazioni.

Nella capacità di fondare e costruire, con rigorosità di metodo scientifico, una « teologia del concreto » si decidono, pensiamo, la qualità e la quantità del contributo che la teologia saprà portare al cammino della Chiesa nei prossimi decenni.

Alla luce di queste ultime affermazioni, risulta già chiaro perché « La Chiesa » è una proposta all'azione cristiana. Una « teologia del concreto » indica degli obiettivi e degli imperativi più che esaurientemente attingerli. Essa è all'interno della totalità dinamica della fede cristiana, che trova il suo compimento solo nel « fare la verità ». La teologia deve essere, nella Chiesa, la premessa indispensabile dell'azione, ovvero la coscienza dell'azione compiuta che avvia inesorabilmente a nuovi impegni storici che muovono la Chiesa nel servizio al mondo verso il compimento del Regno. « La Chiesa » è un invito alla operatività della fede: quello che l'Autore dice a proposito dell'apostolicità della Chiesa è a questo riguardo sintetico dell'intera opera: « Non possiamo accontentarci di considerare la storia in modo neutro, esteriore. Non possiamo semplicemente constatare e dimostrare l'apostolicità. Bisogna prendere il nostro posto nella realizzazione di questa storia, per conoscere e comprendere, per vivere e sperimentare quello che significa l'apostolicità della Chiesa. Devo mettermi alla scuola degli apostoli, rimettermi incessantemente all'ascolto della loro testimonianza, credere al loro messaggio, seguirli nella missione e nel servizio. Bisogna essere ed ininterrottamente diventare un membro della comunità apostolica che crede ed ama. Allora soltanto potrà comprendere ciò che dico confessando: Credo apostolicam Ecclesiam! » (p. 500 dell'ed. francese).

Luciano Iannaccone



In spirito e verità

La notizia della riforma del calendario liturgico, dopo la conferenza-stampa del P. Journel (9 maggio u.s.), ha preso tanto rilievo nella opinione pubblica da generare una vera psicosi, con non pochi equivoci tra molto rumore.

In merito si impongono subito due costatazioni preliminari: 1) Se l'importanza e il peso reale delle notizie dovesse essere desunto dalla risonanza o dal chiasmo che provocano, si dovrebbe certamente dire che l'aspetto rituale e devozionale nel culto cattolico prevale di molto nei confronti della stessa essenza della Liturgia (certamente, infatti, la Costituzione liturgica non ha avuto la risonanza del Motu proprio sul calendario!).

2) Se qualcuno avesse bisogno di documentarsi sull'obiettivo valore della informazione « ecclesiale » di cui gode il lettore italiano, non ha che da consultare quanto ha « elaborato » la grande stampa in questa occasione!

E veniamo al fatto

Dopo l'annuncio datone da Paolo VI nel Concistoro del 28 aprile u.s., è stato pubblicato, con la data del 14.2.1969, il Motu proprio « Paschalis mysterii » sul nuovo Calendario liturgico della Chiesa universale « nel suo sviluppo quotidiano, settimanale, annuale ». Esso rappresenta una applicazione delle indicazioni date dal Concilio (cfr. Sacrosanctum Concilium n. 5) circa la centralità del mistero pasquale, con lo scopo di « permettere ai fedeli una partecipazione più intensa nella fede, nella speranza e nella carità » alla grazia di salvezza che da esso, fatto presente sacramentalmente nel tempo, deriva (cfr. S.C. n. 102).

Da ciò due innovazioni:

a) La revisione dell'ordinamento generale dell'anno liturgico, in cui alcuni « tempi » vengono con maggior evidenza sottolineati. Per es. l'Avvento assume il tono di gioiosa attesa sia in senso escatologico che in quello propriamente temporale. E' soppressa la non facilmente comprensibile festa della « Circoncisione del Signore » ed è stata sostituita, al 1 gennaio, con la « solennità della santa Madre di Dio ». Il « tempo di Settuagesima » è abolito e fa parte del tempo « per annum ». Il tempo di Passione è incorporato in quello della Quaresima. Il tempo pasquale ritorna alla durata di 50 giorni. La festa di Cristo Re è trasferita alla ultima domenica dell'anno liturgico. Molto opportuno, poi, le indicazioni date per caratterizzare con letture bibliche adeguate e orazioni proprie i singoli « tempi ».

b) La revisione delle fe-

ste della Madonna e dei Santi. Già il Concilio aveva riaffermato che « le feste dei Santi proclamano le meraviglie di Cristo nei suoi servi e propongono ai fedeli esempi da imitare » (S.C. n. 111). Però aveva subito aggiunto: « Poiché le feste dei Santi non abbiano a prevalere sulle feste che commemorano i misteri della salvezza, molte di esse siano celebrate da ciascuna Chiesa particolare o nazionale o famiglia religiosa. Siano invece estese a tutta la Chiesa soltanto quelle che celebrano Santi di importanza veramente universale » (S.C. n. 111).

In base a tale criterio è stato ora « ritoccato » il Calendario: sono stati scelti alcuni Santi più « significativi » per la universalità della Chiesa (proprio per questo sono stati aggiunti anche Santi più recenti e Santi non solo « mediterranei »); la loro « memoria » (e non « festa ») è stata riportata per tutti al dies natalis; molte celebrazioni sono lasciate alla Chiesa particolare, secondo la varietà e vivezza delle tradizioni locali. Inoltre del culto e della vita dei singoli Santi si intende rivedere criticamente il fondamento storico, con onesta chiarezza.

Indicazioni tanto lineari e così liberanti per la stessa pietà cristiana, come mai hanno scatenato tanta polemica, fatta spesso di dispetto, di amarezza, di sentimentalismo quanto non di faziosità, di irriverenza, di banalità?

Non intendiamo qui soffermarci né su certa stampa alla quale un volgare gusto di ridicolizzare il fatto ha pregiudicato una meditazione seria e rispettosa né su quella che per difendere la devozione o, addirittura, la fede fa appello al « credo quia absurdum »! Né ci pare degna di attenzione certa stampa « ecclesiastica » che in molte diocesi ha cercato qualunque modo di « coprire » tutto, solo per l'istintivo amore del quieto vivere.

Vogliamo invece fare attenzione alla maggioranza dei fedeli che si sono turbati e smarriti. E ci chiediamo: perché?

Avanziamo qualche ipotesi di spiegazione.

Innanzitutto il modo dell'annuncio non ci è parso molto felice. E' a tutti noto che ogni « novità » nella Chiesa ha bisogno di adeguata catechesi preparatoria se non vuole essere fraintesa e risultare pastoralmente controproducente. Certe pur meravigliose riforme liturgiche, purtroppo, ce lo hanno già dimostrato abbastanza. E', allora, sulle Chiese locali, sul magistero dei Vescovi, su efficienti organismi diocesani, sui cristiani più sensibili che bisogna far leva perché la coscienza dell'intera comunità ecclesiale sia portata a maturazione con coraggio e senza debolezze, ma anche con senso pastorale e senza inutili rumori. Diversamente chi ha il compito di camminare col popolo di Dio nella quotidiana esperienza della fede potrà trovarsi anch'egli sorpreso e disarmato, come forse i Vescovi stessi in que-

sta occasione! Allora veramente le « innovazioni » non rinnovano nulla e inaspriscono gli animi.

In secondo luogo va sottolineato il dovere, per tutti e in ogni occasione, di purificare concretamente il culto dei Santi.

Purificazione che consiste, prima di tutto, nell'eliminare certi elementi folkloristici, avventizi accumulatisi via via intorno alla loro figura e alle loro azioni. L'affetto, la fantasia, l'entusiasmo hanno qualche volta creato, attorno all'essenziale nucleo storico di persone lontane nel tempo, un alone di notizie che storia non è e che va criticamente vagliato e ridimensionato. La verità è fondamento della religione: e la verità, conquistata con dialogo leale, rispettoso, paziente, è sempre liberante.

Purificazione, poi, che deve investire il modo abituale con cui si venerano i Santi: una malcontrollata devozione sfocia spesso in fanatismo; può sembrare venerazione legittima ed è invece feticismo sconvolgente; dovrebbe essere « festa » ed è « fiera ». Voci autorevoli di Pastori si sono levate in tale senso (cfr. i Vescovi di Bari, Pescara, Napoli, Potenza, Chieti, Rieti, ecc.); ma c'è ancora molta strada da fare da parte delle comunità cristiane italiane.

E nessuno può sentirsi fuori, anche se il ritmo del rinnovamento sembra eccessivamente lento e gli obiettivi individuati un po' troppo marginali.

l. c.



Quali esami?

Senza dubbio lo svuotamento degli esami è uno dei punti tattici tra i più felici che siano stati inventati dal M.S.: non solo, ma esso incontra anche larga popolarità. Il perché è presto detto: lo svuotamento degli esami si presta ad ottenere il consenso un po' di tutti, senza esigere profondità e coerenza di motivazioni. Unici ad opporsi sono quanti ancora si illudono dell'utilità degli esami, della loro serietà per valutare una preparazione, per selezionare. A nostro avviso la stragrande maggioranza di questi interrogatori-controlli potrebbe essere abolita senza che nell'Università italiana si avvertisse nulla di sensibilmente diverso: ma è ipotesi che richiede uno sforzo indicibile di intelligenza e per questo si continua a giocare una pseudo libertà nel concedere, nel riformare, una pseudo capacità rivoluzionaria, nel rivendicare, nell'ottenere. In termini più chiari ci sembra abbastanza puerile — e in una certa misura è un indice del vuoto propositivo in cui si trova il M.S. — far passare lo svuotamento degli esami come una delle grosse conquiste, uno dei momenti tipici di sviluppo

della capacità rivoluzionaria e politica del M.S. e questo anche se viene giustificato solo tatticamente. D'altro canto ci pare addirittura incosciente e la resistenza puntigliosa sull'esame da parte di numerosi docenti, come se l'esame fosse la punta di diamante del nostro sistema universitario, e altrettanto poco seria ci sembra la risposta di altri docenti — in cerca di popolarità — che riducono l'esame a mero fatto burocratico e formale senza che niente della precedente organizzazione degli studi — sigillata come è dall'esame finale — venga cambiato.

Da queste considerazioni — ben si intende — sono da escludere tutte quelle riforme del sistema degli esami che hanno alle spalle una diversa organizzazione degli studi — prevalentemente seminariale.

Tuttavia i casi di un intelligente tentativo di migliorare le condizioni degli studi universitari, non sono numerosi; troppi invece sono i casi in cui lo svuotamento degli esami è stato attuato in modo plateale, senza alcuna connessione con qualche tentativo di riforma, di rinnovamento. Né ci pare questi risultati possano essere accolti con favore, perché rispondenti al principio « del tanto peggio, tanto meglio »: non è con questi fatti che parte una carica rivoluzionaria dalla università, anzi è il segno di una prossima morte di ogni autentico spirito innovatore; perché lo svuotamento a cui non segue una diversa prospettiva culturale, un modo nuovo di gestione e di proporre una organizzazione « degli studi superiori », è solo segno di non avere niente da dire. Le responsabilità dei docenti — che sino ad ora hanno sempre sostenuto — il ruolo di « interpreti autentici » dei bisogni culturali, sono, a questo punto enormi e gravissime.

La lotta per lo svuotamento degli esami ha poi un punto forza nella richiesta di abolire gli scritti, perché più facilmente selettivi-discriminanti. Sin qui le motivazioni del M.S. reggono. Ma quando — e ciò capita soprattutto per lingue — si richiede l'abolizione degli scritti perché troppo difficili e uno per farli deve sapere bene le lingue, e siccome è noto che solo quelli che hanno possibilità economiche possono imparare bene le lingue e gli altri no, e quindi se ne esige l'abolizione in nome di un superamento delle discriminazioni sociali: quando si chiede tutto ciò con queste motivazioni, non si ragiona e si dimentica che cosa voglia dire lottare per l'attuazione del diritto allo studio. In questo caso non gli scritti andrebbero aboliti, ma la lotta dovrebbe divenire rigorosa nell'esigere per tutti condizioni reali di soggiorno all'estero, di uso di strumenti di controllo della propria conoscenza linguistica.

In questo caso ci sembra sia il M.S. a venir meno a uno dei punti forza più importanti e qualificanti. Evidentemente né per docenti né per studenti il principio dell'estate '69 è stato parco di intuizioni illuminanti

g.b.

Per essere nella crisi della comunità cristiana

(continua da pagina 1)

nacque dall'aver avvertito che « siamo una Chiesa di ieri in un mondo d'oggi » (9). Allo inizio del secolo si ebbe il punto culminante di un dibattito teso ed intenso: esso fu sigillato dalla perdita della fede da parte di molti che vi parteciparono, con contributi determinanti; dalla decisa e tagliente rigidità « imposta » a tutta la comunità: alla distanza i frutti si sono avuti soprattutto per merito di coloro che avevano sufficiente sensibilità ed onestà per avvertire i problemi, ma che hanno sofferto nella Chiesa e per la Chiesa anche nella drammatica condizione di vedere respinte le proprie fondate intuizioni e che non hanno temuto di continuare prudentemente un lavoro di chiarificazione a tutti i livelli. Durissime furono le mortificazioni delle energie morali, intellettuali, teologiche più fresche e preparate; mortificazioni distribuite senza troppo sottilizzare, molto spesso per puro spirito settario e delatorio. Riandare al periodo modernista — e al « silenzio » che lo seguì — non solo vuol dire scoprire la storia sofferta di molti fedeli, preti e laici; non solo vuol dire trovare una comunità ecclesiale profondamente scossa, turbata, ma anche cogliere in radice gli orientamenti attuali di un dibattito che oggi risulta più complesso sì, ma meno illuminante, perché più dispersivo e polverizzato. Tanto più che le polemiche di allora si sono decantate per noi e perciò è meno complesso intravedere le distorsioni latenti in molte posizioni, tra le più entusiasmanti; si può apprezzare di più la prudenza di tante posizioni apparentemente meno infuocanti, ma in realtà assai più feconde; nettissima infine si avverte la miopia culturale — destinata a divenire quasi sempre insensibilità pastorale — di chi procede per rigide contrapposizioni, con convinzioni radicate poco pronte al dialogo, con tono che va dal paradossalmente ingenuo e presuntuoso, al grettamente ricattatorio e dogmatico.

* * *

Di questo periodo, *tre*, mi sembrano le linee più significative, non solo perché effettivamente caratterizzanti il modernismo ma anche perché sono le linee entro cui anche oggi viviamo, determiniamo la nostra comprensione della Chiesa. Esse sono, una indicazione di carattere latamente culturale e filosofico, una seconda strettamente connessa con la prima di carattere biblico e una terza, infine, di carattere pastorale.

Innanzitutto il problema culturale e filosofico: è durante il pontificato di Leone XIII, e per impulso dello stesso pontefice, (11) che si attua il rinnovamento della cultura ecclesiastica con un duplice intento: la restaurazione degli studi tomisti e una più concreta comprensione e risoluzione

della questione sociale. Ma è in questa operazione di rinnovamento che le tensioni latenti scoppiano: non scoppia — salvo poi trovare i modi opportuni di rivincita — solo quanto di vanamente astratto e astorico si andava ripetendo un po' dovunque negli insegnamenti ecclesiastici, ma viene meno la stessa possibilità di trovare categorie, termini comuni, tanta, di fatto, era stata l'inconsaputa accettazione delle più disparate categorie del pensiero moderno. Ma in questo faticoso lavoro di presa di coscienza reale dei problemi, e di possesso di strumenti critici, due sono le tendenze che portano a chiarimenti, e a decantazione molti elementi spuri, come — non ultimi — le suggestioni di carattere pragmatico e scienziatista. Da un lato il rinnovamento rigoroso e fecondo degli studi tomisti, laddove — ben si intende, non divengono nuova copertura di vuote formule, e dall'altro il rinnovamento della apologetica promosso soprattutto dal vigore filosofico di Blondel e di Laberthonnière. Apologetica che acquista in senso critico; è costretta ad es. a riconsiderare il senso e il significato del miracolo (12) e a riconquistare un dato fondamentale della vita della chiesa, il significato e il posto della tradizione: non più — ben si intende — inteso in senso puramente meccanico (13).

Come alle radici del rinnovamento culturale vi è un problema critico, di accettazione e del posto da dare alla critica, così nell'affrontare la S. Scrittura questo si impone in modo determinante. Non solo perché cominciano a farsi sentire le

solo era possibile negare Cristo Figlio di Dio, ma fare del Cristo della storia qualche cosa di totalmente diverso e opposto dal Cristo della fede. E' chiaro che in questo dibattito è sì importante l'uso corretto degli strumenti esegetici, ma ancora più determinante è il « pregiudizio » filosofico che — sia pure inconsapevolmente — orienta, determina la propria forza esegetica. Le vicende di Loisy sono tipiche a questo proposito: dall'aver fatto del metodo storico critico un assoluto scientifico, senza alcuna ricerca di giustificazione, ne derivò una perdita della fede e una conseguente generica accettazione di un vago credo umanitario-progressivo. Come d'altro conto — proprio per una più rigorosa assunzione del metodo storico critico — sono tipiche le vicende non solo di von Hügel (14) che di Loisy era stato amico, consigliere, ammirato-



Per la RAI-TV, certo non bastano i criteri c.d. « tecnici », di efficienza asettica; certo la competenza e la libertà della cultura non sono l'unico valore in gioco; certo anche la dimensione politica ha una sua parte. Ma si tratta di cercare il giusto equilibrio fra queste direttrici; non la prevalenza schiacciante dell'una (partitica) sulle altre (soprattutto la libertà della cultura). Com'è accaduto recentemente con vari « allontanamenti », fra cui quello del prof. Leopoldo Elia (nella foto).

correnti esegetiche, radicali e no, della teologia protestante, ma soprattutto perché è nella aria una esigenza di rigore, di riscoperta del metodo storico che ha come fondamentale premessa l'esigenza della accettazione delle conseguenze. Date queste premesse v'è stata una duplice battaglia, l'una tendente a mettere in luce la povertà estrema della esegesi tradizionalmente insegnata nelle scuole (sempre che venisse insegnata e avesse un briciolo di senso esegetico). L'altra tendente a chiarire il posto e il senso di un metodo storico critico applicato alla S. Scrittura. Ed è soprattutto su questo secondo punto che vi è stato il dissidio fondamentale, e a ragione: perché è in relazione alle premesse metodologiche — più che a una puntuale dimostrazione esegetica — che si gioca la stessa sostanza della fede « storicamente fondata ». In nome della storia non

re, ma quelle di P. Lagrange che con la scuola di Gerusalemme riuscirà a far cambiare posizione di partenza alla esegesi cattolica, malgrado la reazione antimodernista. I risultati non tardano a farsi sentire: la teologia cercherà con più cura e costanza il fondamento biblico della propria tensione speculativa, e tutta la « cultura cattolica » diventerà sempre meno astratta e deduttiva, e sempre più biblica e positiva (15).

Questo vasto e organico tentativo di rinnovamento della cultura e degli studi ecclesiastici, in particolare biblici, non fu esente da una stroncatura radicale, non solo perché non mancarono tendenze eccessive che ipotizzavano nuove formulazioni della sostanza della fede con relativo svuotamento della stessa, ma anche perché mancavano Pastori capaci di orientare, di promuovere e guidare questa generale tensione al rinnovamento.

In queste carenze oggettive di metodo, di criterio, di contenuti della pastorale va visto e considerato tutto il rinnovamento che si cercò di attuare nel periodo modernista. E la risposta se fu rapida nella esecuzione, nella eliminazione di tutto e di tutti, con conseguente radicale mortificazione degli studi ecclesiastici, fu altrettanto deludente sul piano della assunzione dei propri compiti e delle proprie responsabilità. Soprattutto in Italia, sempre di più il Vescovo preferiva diventare funzionario (16): più esecutore di disposizioni che interprete e guida di una comunità che con lui crede, che con lui spera, che con lui vive nella carità. « L'esperienza modernista induce insomma ad approfondire molti problemi connessi, nella vita della chiesa, con i suoi metodi di governo, i procedimenti di condanna, le possibilità di difesa degli accusati » (17).

Mi sembra che questa sommaria delineazione delle tre

prospettiva. Per una lettura serena — e non per questo meno severa — della situazione della Chiesa in Italia, il periodo modernista conta, conta assai per tutte le conseguenze che sul piano pastorale ha ottenuto o provocato. Non solo ma esso, induce a considerare la pastorale come un frutto non staccato da quelli che sono gli orientamenti di fondo di un clima culturale e perciò stesso impone una attenta valutazione delle possibilità oggettive di una lettura, una comprensione della S. Scrittura e della Parola di Dio. Essere consapevoli di queste realtà — sperimentate assai da vicino dal nostro popolo pellegrino — può essere utile per capire di più il mondo, per essere chiesa nel mondo, senza alcun tipo di atteggiamento né astratto né — di fatto — negatore della sostanza della vita cristiana.

(g.b.)

(1) Titolo di un volumetto di Congar, *Au milieu des orages...* Parigi, 1969, pp. 120.

(2) Mi riferisco al volume di M. Gozzini, *La fede più difficile*, Firenze, 1968.

(3) R. La Valle, in *La fede più difficile*, in *Ricerca*, n. 14, 1968.

(4) Cfr. la premessa di Congar cit.

(5) Valga per tutti J. Maritain, *Il contadino de la Garonna*, Brescia, 1968.

(6) Così nella enciclica *Pascendi* (1907), che condannò il modernismo e diede le indicazioni pratiche per debellarlo.

(7) P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, 1968, p. 171.

(8) Idem.

(9) W. J. Hollenweger, cit. in Congar, premessa.

(10) Oltre ai testi indicati nelle note vedi: P. Coppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, 1968; M. Guasco, *Romolo Murri e il modernismo*, Roma, 1968; M. Marchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Torino, 1963.

(11) Cfr. AA.VV., *Aspetti della cultura cattolica durante il pontificato di Leone XIII*, Roma, 1962.

(12) Cfr. F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Parigi, 1965.

(13) Cfr. Y. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, 2 voll., Roma, 1965.

(14) Von Hügel è una figura poco conosciuta in Italia, mentre meriterebbe uno studio attento e accurato; fu in relazione con tutti i principali protagonisti della crisi modernista ed elaborò una prospettiva originale, autonoma, di sintesi, fondata su una eccezionale conoscenza della cultura europea (cfr. i suoi due principali lavori: *The mystical element of Religion, as studied in saint Catherine of Genoa and her friends* (1908) e *Eternal life, a study of its implications and applications* (1910)).

Cfr. Nedoncelle, *La pensée religieuse de F. Von Hügel*, Parigi, 1935 e J. Steinmann, *Freundrich von Hügel*, Parigi, 1962.

(15) Per tutta la vicenda vedere l'interessante e poderoso studio di E. Poulat, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Brescia, 1967, a p. 641 si può leggere « Nell'arco di un conquattennio la frontiera del credibile si è spostata, a misura che si modificava, nell'ambiente cattolico, la concezione del conoscibile, nelle diverse branche della storia religiosa e principalmente biblica ».

(16) Si veda per le indicazioni interessanti che se ne possono trarre L. Bedeschi, *La curia romana durante la crisi modernista*, Parma, 1968.

(17) P. Scoppola, cit. 234.