RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXV - N. 13-14 - 30 luglio 1969

L'editoriale rinnova alcuni interrogativi a proposito dei voli lunari.

Il **fondo** e le due **riflessioni**, a pag. 2 e 3 sono dedicati all'imminente congresso nazionale, di cui si danno anche informazioni organizzative.

Per la serie della **secolarizzazione**, don **Barbaglio** affronta, a pag. 5, il tema dell'interpretazione della Bibbia.

A pag. 7 uno scritto di Roger **Schutz** sul tema della **povertà.**

A pag. 14 Lorenzo **Chiarinelli** inizia una serie di articoli sul tema vivissimo delle **« formule sintetiche della fede ».**

A proposito del **« servizio civile »** scrive a pag. 15 **Pierluigi Villa.**
Raffaello Morese firma a pag. 19 una nota sull'**unificazione sindacale.**

All'intervista di **Suenens** è dedicato l'articolo di **Lillo Fedele** a pag. 13 e, in documentazione (pag. II), uno di **Karl Rahner.**

Sarà pure utile leggere, in preparazione al **Congresso,** l'articolo scritto da **Mario Cuminetti** (pag. 9) sulla Chiesa, e quello a pag. 17 di **Peppino Orlando.**

La luna e la nostra responsabilità

E' proprio vero: il tempo della profanità e della dissacrazione anche, è quello stesso, nostro, disponibile all'adorazione dei nuovi idoli grotteschi e disumani.

I mezzi di persuasione di massa collaborano attivamente a costruire gerarchie rovesciate di valori, a sanzionare effimere glorie e immeritati successi. E oggi, come ieri e più di ieri, dietro ad ogni manomissione delle coscienze, dietro ad ogni carnevalata, dietro ad ogni artificiosa mobilitazione della pubblica opinione c'è lo spettro del potere, degli onnipotenti manovratori dell'economia, privata o di stato, la collusione dei privilegiati.

La stessa coscienza cristiana — presa nel gioco dei condizionamenti strutturali e mentali, paralizzata dalla novità e dalla complessità dei problemi, tentata dall'evasione o dal semplicismo — appare talora come fiancheggiatrice o estranea piuttosto che come giudizio tagliante e operativo; incapace di toccare o addirittura di capire i punti nodali, le decisioni determinanti, le problematiche reali in cui si gioca dell'uomo e della comunità politica.

L'entusiasmo o la riprovazione acritica di fronte ai fatti della storia umana sono infatti egualmente inutili ed integristi ,se non sono preceduti e accompagnati da un approfondimento inteso a trovare il cuore dei problemi e la loro dinamica reale, dove e come è legittimo e doveroso giudicare e operare.

Ricerca ha già espresso ed esprime nuovamente qui la posizione più interrogativa e critica che ci sia stato dato di leggere in Italia sul tema dei voli spaziali. Recentemente e con molto piacere abbiamo visto ripresi gli stessi argomenti sul settimanale degli evangelisti italiani (**Nuovi Tempi,** n. 29 del 20 luglio 1969).

Di fronte ai viaggi spaziali è moralistico dire soltanto che prima della luna ci sono i bisogni della terra. Assai più è equivoco dire che tutto quel che cresce, che nasce, che si conquista è bello, santo e doveroso. Questo nuovo trionfalismo dei cristiani che vogliono cavalcare la tigre di qualunque progresso umano è molto pericoloso. Si dimentica la radicale ambivalenza dei fatti temporali (era il tema del Congresso FUCI, a Messina, nel 1967!), si è disposti a benedire un po' troppe cose pur di non « restare indietro ». Si sceglie la crosta della luna piuttosto che il cuore della terra.

Com'è possibile gloriarsi di conquiste che nascono da uno stato di quotidiane ingiustizie, sofferenze, violenze; che sono magari strumenti raffinati per perpetuare privilegio e disumanità?

In verità di fronte ai viaggi spaziali — che pur sono affascinanti — un « sì » è acquiescienza e corresponsabilità; un « no » è troppo poco.

Un no dev'essere motivato (almeno accompagnato da una seria ricerca di motivazione) e dev'essere seguito da un impegno alternativo reale. Cercare ipotesi alternative che siano credibili e operabili a partire da se stessi, dalle proprie giornate, dalle proprie competenze e dal proprio ruolo, da tutte le possibilità che si hanno e che si debbono inventare.

Già accennavamo (su **Ricerca** n. 4 1969 - Credibilità della scienza) agli interrogativi e alle ombre che si profilano dietro ai viaggi spaziali: il loro significato scientifico relativamente scarso e il loro costo altissimo, l'interessata e faziosa pubblicità che vi si fa intorno, il potere dei militari, la arroganza crescente del capitale, la volontà di prestigio di ristretti gruppi politici, l'orientamento intrinseco della tecno-

(continua a pag. 20)

Alla ricerca di uno stile ecclesiale

Pareva che a Messina, due anni fa, dovesse chiudersi per la Fuci, pur fra pareri discordi, l'epoca dei congressi e delle grandi sintesi. E' necessario chiedersi perciò la ragione di un nuovo congresso, dell'adunarsi ancora una volta di un così gran numero di persone intorno ad un tema vasto come quello della Chiesa italiana nel dopoconcilio.

La disgregazione dell'ambiente universitario è andata problematizzando il tipo di presenza in esso della Fuci, spostando la finalità dell'impegno di ciascun gruppo secondo un piano non più soltanto misurato sui tempi lunghi della maturazione intellettuale, civile e religiosa, ma già impaziente del confronto diretto, della sperimentazione vitale. L'impegno pastorale dei gruppi Fuci è andato in conseguenza assumendo dimensioni diverse, è andato cercando in questi anni una ragione rinnovata della propria settorialità, secondo il mutato contesto sociale ed ecclesiale del dopoconcilio italiano.

La revisione della funzione formativa della Fuci in ordine ad una spiritualità professionale e « categoriale » è una ripercussione, o se vogliamo un segno, in un più limitato ambito, di quanto su vasta scala andava verificandosi all'interno della coscienza sociale e religiosa italiana.

Si è andata ricercando la ragione autentica del proprio radunarsi in quanto cattolici, e ripensando nell'ambito del proprio impegno oggetti e strumenti di un servizio più genuinamente religioso. Nella riflessione sui documenti conciliari, la Fuci ha maturato la coscienza della funzione del laicato, ma insieme quella totale di popolo: si è andati via via riconoscendo come non si possa sperimentare l'autonomia e la specificità del primo, senza un corrispettivo senso di appartenenza ad una gente convocata dall'unica Parola.

Per la Fuci la componente universitaria non giustifica soltanto la scelta di un interlocutore della pastorale, ma anche quella di un metodo, di una esigenza critica, di una qualificazione culturale e teologica, da verificare su se stessi, e da usare ed offrire per la crescita di tutta la comunità ecclesiale.

Per molti gruppi Fuci tutto questo ha significato approfondire il senso concreto della Chiesa locale e ritrovare in essa la collocazione del proprio essere comunità ambientale, rivolta non soltanto al servizio dei compagni universitari, ma anche aperta — e non perciò vanificata — nel servizio immediato all'ambiente composito della propria città, della propria diocesi.

Interrogarsi sugli oggetti e i modi del proprio contributo alla crescita della comunità diocesana ha richiesto a molti gruppi un tentativo di analisi della comunità stessa, una presa di coscienza dei problemi aperti alla collaborazione e alla maturazione ecclesiale. E' qui la ragione dei tanti convegni regionali di quest'ultimo anno, in cui, dal Veneto alla Puglia, gli universitari cattolici si sono radunati per approfondire il senso della Chiesa locale e verificarne la vitalità in un contesto ambientale ben determinato.

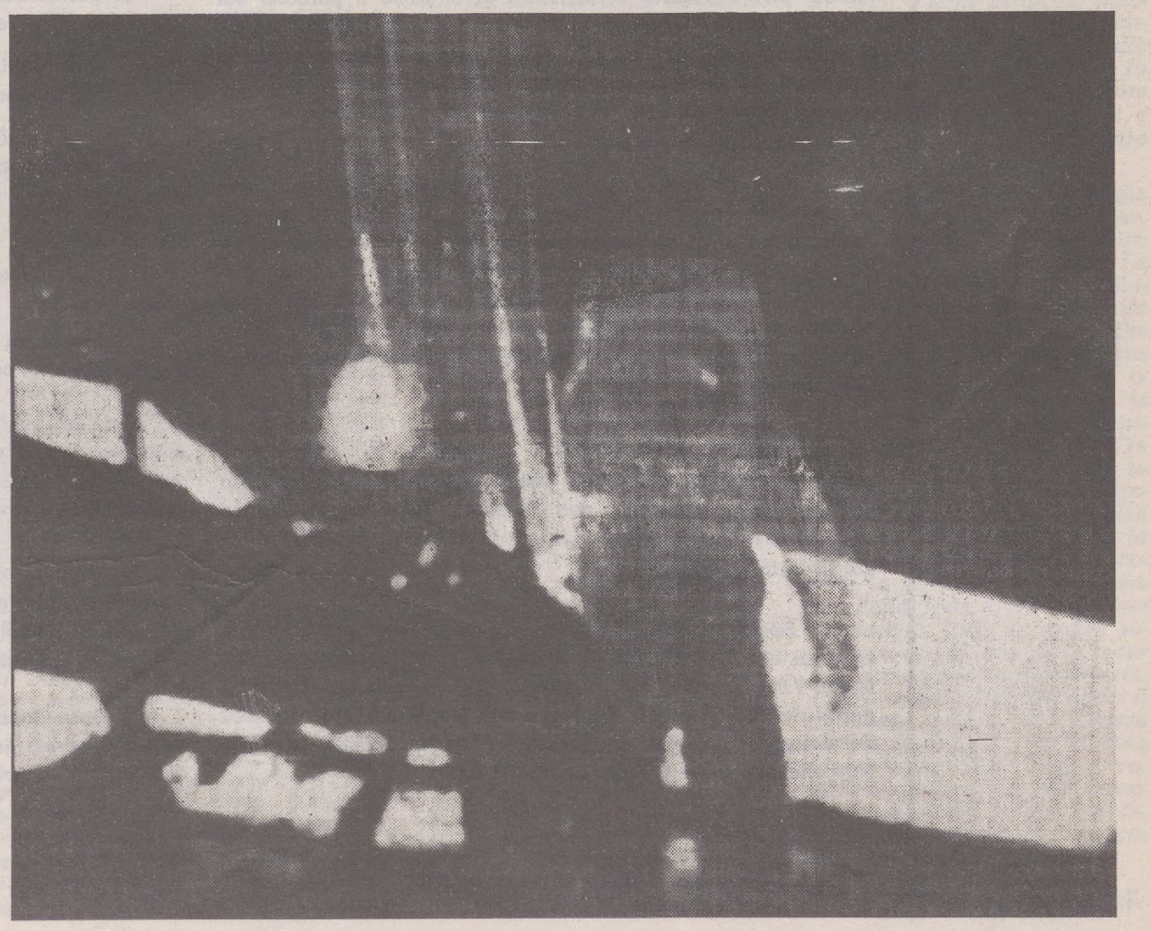
Le numerose esperienze della contestazione rivolta episodicamente alla chiesa o a certi suoi settori in questi ultimi tempi, pur facendo riflettere ed aspirare a più larghi spazi all'interno della Chiesa, ha reso urgente l'invenzione di un servizio vicendevole, offerto come occasione costante per una maturazione comune di uno stesso volto di Chiesa. Ha sollecitato una attenzione non più particolaristica, ma globale, alla realtà di tutta la Chiesa italiana, per chiarirsi le ragioni di certe incongruenze, incomprensioni, e tradimenti di una stagione così ricca di promesse quale era stata quella contemporanea o immediatamente successiva al Concilio.

I convegni regionali hanno richiesto un più ampio respi-

(*continua a pag.* 20)

Marisa Nunzella

L'uomo è stato sulla luna. Al di là della commozione e della gioia per questa impresa ci è richiesta un'effettiva valutazione in cui tutta l'umanità entra in gioco: una gerarchia di valori nella scelta delle spese, delle ricerche scientifiche... Abernathy con suoi « poveri » manifestando presso Cape Kennedy contro le scelte sbagliate che oggi il mondo compie, ci ricordava questo. Si può parlare di scienza e di conquiste se l'obbiettivo non è l'« uomo », ma in un certo senso è « contro l'uomo »?



"Non disertiamo la nostra adunanza„

« Vigiliamo a vicenda per stimolarci alla carità ed alle opere buone » (*Ebr.* 10, 24).

La nostra unione viva di cristiani nella Chiesa è segno del Signore nel mondo. La nostra solidarietà, concreta, visibile; lo sforzo di reciproca e paziente comprensione; il mutuo amore, quello di ogni giorno, del nostro essere insieme, rende visibile il Signore nella vicenda umana. E' nella misura in cui i cristiani, noi cristiani, sappiamo volerci bene, rispettarci, perdonarci anche, nella Chiesa, che Gesù è visibile al mondo.

La cattiveria dell'uomo, il suo egoismo, il suo peccato, lo spingono alla discordia, alla divisione, mentre l'ascolto reciproco, il perdono, la carità fanno crescere la Chiesa, la manifestano per quello che è, segno dell'amore del Signore per gli uomini. Dio ci ha donato l'amore e ci ha indicato come in concreto questo dono, che è ancora un dovere, impegni. E' il Gesù con la sua totale disponibilità ad accogliere, a servire, il modello dell'amore e della vita del cristiano.

« Ciascuno di voi metta a servizio degli altri il dono ricevuto, come buoni dispensatori delle diverse grazie ricevute da Dio » (1 *Petr.* 4, 10).

Essere uniti nella testimonianza all'amore non vuol dire appiattimento, non vuole certamente dire avete tutti le stesse soluzioni o riconoscere come valide un tipo soltanto di esperienze. Tutti siamo portatori dello stesso amore che nella libertà dei figli di Dio, si sviluppa con diversità di doni e di attitudini. E nello stesso amore si fa tra i credenti « un cuore solo ed una anima sola » (*Att*, 4, 32).

Avere il senso della Chiesa vuole dire avere compreso Cristo nella sua totale disponibilità a servire. E seguirlo, imitarlo. « Intendete quello che vi ho fatto?... Io infatti vi ho dato l'esempio, affinché come vi ho fatto io, facciate anche voi » (*Gv.* 13, 12, 15). *Servizio, aiuto reciproco, nella stima, nel confronto, sulla capacità ad aprirsi, ad accogliere, con i fatti e non solo con le parole.*

Noi viviamo nella nostra esperienza quotidiana la scoperta del valore ecclesiale delle comunità cristiane. I nostri gruppi hanno vivamente accolto il significato ed il valore di essere chiesa nella comunione della Eucarestia e della carità fraterna.

« La Chiesa tende, nel corso dei secoli, incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio » (*D.V.* 8). *Con l'assistenza dello Spirito Santo, la Chiesa cresce nella comprensione di tutto ciò che essa è, di tutto ciò che essa crede* (*ib.*). *Ogni epoca ha le sue caratteristiche, le sue scoperte e le sue esperienze. E le sue responsabilità, perché « ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente nella accresciuta fedeltà alla sua vocazione »* (U.R. 6).

Ma anche le sue tentazioni, « come già Israele secondo la carne, peregrinante nel deserto » (*L.G.* 9). *Pur volendo vivere ciò che lo Spirito, in tanti modi, ci aiuta a comprendere, siamo di continuo sottoposti alla tentazione della superbia e dell'egoismo. La scoperta del profondo valore delle nostre piccole comunità, la gioia che ne deriva, rischia di diventare incapacità di comunicazione e di servizio nel confronto e nel dialogo.*

La propria esperienza di gruppo vissuta e sofferta, sembra talvolta farci perdere il gusto dell'incontrarci. E' la tentazione della ricchezza. Essere poveri vuol dire anche questo: superare la pretesa di avere trovato nella propria esperienza, tutto.

Essere poveri, vuol dire mettere a disposizione degli altri i doni ricevuti dal Signore; vuol dire essere liberi, accogliere con umiltà ciò che altri ci può dare. Essere capaci di criticarsi. Essere disposti ad imparare. Con pazienza, con perseveranza, con gioia.

« La parola di Cristo, con tutti i suoi tesori, abiti in voi, istruendovi ed esortandovi a vicenda, con tutta saggezza » (*Col.* 3, 16). *L'incontro dei nostri gruppi deve ridarci la gioia consapevole della reciproca edificazione.*

La Chiesa è comunione che si edifica e si esprime nella fraternità, nell' amore. Incontrarsi per parlare insieme, per ascoltare, per creare insieme, per trovare la capacità di servire il Signore ed i nostri fratelli.

« Vigiliamoci a vicenda per stimolarci alla carità ed alle opere buone; non disertiamo la nostra adunanza (come fanno taluni) ma incoraggiamoci scambievolmente ». (*Ebr.* 10, 24-25). *La « nostra adunanza » è nella comunione col corpo ed il sangue di Cristo, è sullo Spirito Santo. Un Congresso può esserne, un segno perché, se lo vogliamo, può diventare occasione di incontro nel nome del Signore.*

Camillo Pezzuoli

Note organizzative per il Congresso

Comunichiamo i dati organizzativi del prossimo Congresso Nazionale che si svolgerà a Verona nei giorni 25 (arrivi), 26, 27, 28, 29 e 30 agosto.

Su « Ricerca » abbiamo pubblicato un primo schema delle Commissioni; notizie più dettagliate sull'iter del Congresso (relazione introduttiva, etc.) saranno inviate con i prossimi numeri di « Fucinformazioni ».

1) Prenotazioni: vanno effettuate entro e non oltre il 5 agosto p.v., mediante versamento di L. 2.000 a persona sul c.c.p. n. 28/2587 intestato a: 40° Congresso Nazionale F.U.C.I. - Via Seminario, 12 - C.A.P. 37100 Verona. Utilizzare per le iscrizioni un modulo specificando chiaramente sul retro: il gruppo di provenienza, quanti sono gli universitari, le universitarie e gli Assistenti.

E' necessario inviare, sempre al gruppo di Verona, appena possibile l'elenco dei nomi dei sicuri partecipanti. Al versante, a titolo di conferma per l'avvenuta prenotazione, verranno inviati tanti tagliandi numerati quante sono le prenotazioni. La Segreteria del Congresso si riserva di accettare o meno le iscrizioni che giungeranno oltre il termine previsto del 5 agosto inviando tempestivamente comunicazione agli interessati.

2) Quota di partecipazione: L. 8.000 + L. 2.000 di prenotazione (dal pernottamento del 25 agosto al pernottamento del 29 agosto compresi, con la busta del congressista ed escluse la prima colazione e la gita). La sistemazione è prevista in Istituti Religiosi.

3) Segreteria del Congresso: funzionerà presso la stazione di Verona dalle ore 12.00 alle 24.00 del 25 agosto e dalle ore 7.00 alle 12.00 del 26 agosto. Dopo tale ora e per tutti i giorni del Congresso la Segreteria sarà aperta presso la sede del Gruppo di Verona, Via Seminario 12 - tel. 38365 - dalle ore 9.00 alle ore 13.00 e dalle 15.00 alle 20.00.

All'arrivo a Verona dovrà presentarsi solo un rappresentante per ogni gruppo per il pagamento delle quote e per la sistemazione.

4) Viaggio: è importantissimo, per usufruire delle forti riduzioni ferroviarie per comitive, che vi accordiate in tempo per la formazione dei gruppi confluendo in un unico luogo di partenza e rendendo una persona responsabile dell'organizzazione del viaggio.

Ci permettiamo di segnalarvi le agevolazioni per gruppi concesse dalle Ferrovie dello Stato:

— la tariffa n. 4 'riduzione del 30%) per comitive di almeno 10 persone;

— la tariffa n. 5 (riduzione del 40%) per comitive di almeno 25 persone.

Per i viaggi in comitiva è accordata la gratuità del trasporto:

— ad un accompagnatore per i gruppi da 15 a 50 persone paganti;

— ad un accompagnatore per ogni 50 persone paganti o frazioni di 50, con un massimo di 5.

Data la lunghezza del viaggio sarà anche bene che pensiate per tempo alla prenotazione di compartimenti o di vetture riservate. La richiesta va fatta almeno 20 giorni prima ai rispettivi compartimenti delle stazioni di partenza.

5) Gita: si effettuerà il 30 agosto, probabilmente sul Lago di Garda. La quota per la gita, comprensiva del viaggio e del cestino per il pranzo al sacco, sarà comunicata in tempo utile dalla Segreteria del Congresso.

6) Nota importante: la cifra di L. 2.000 versata a titolo di prenotazione non sarà restituita per nessun motivo in caso di mancata partecipazione al Congresso.

XL Congresso Nazionale

Verona, 26-30 agosto 1969

programma

25 AGOSTO
pomeriggio: **arrivi**

26 AGOSTO
mattina: **S. Messa**
Relazione introduttiva
e discussione
pomeriggio: **commissioni**

27 AGOSTO
mattina: **S. Messa**
commissioni
pomeriggio: **commissioni**

28 AGOSTO
mattina: **S. Messa**
commissioni
pomeriggio: **commissioni**

29 AGOSTO
assemblea generale - presentazione fogli di lavoro. Discussione e sottoscrizione tesi conclusive.

30 AGOSTO
gita

Cercare il volto concreto della Chiesa

Il congresso che andiamo preparando pone al centro dell'attenzione il dopo-concilio: sarà utile analizzare i caratteri di questa stagione ecclesiale, per individuare con esattezza le difficoltà che incontrano i giovani ad assumere le proprie responsabilità nella Chiesa.

A mio parere — ma è una sensazione diffusa — il tempo conciliare è definitivamente cessato. Resta la grossa eredità di attuazione e sviluppo, restano mille ragioni di rifarsi al tempo del concilio: il clima in qualche modo pentecostale, ricco di preghiera e di segni, ha lasciato il posto allo sforzo quotidiano e prosastico del rinnovamento, allo scontro con una realtà più dura di quello che si pensava, spesso a una serie ininterrotta di delusioni, di remore, di compromessi.

Faccio un esempio: a proposito della liturgia. La costituzione Sacrosanctum concilium, *ma anche le celebrazioni nell'aula di San Pietro, e le liturgie con i vescovi che partivano e tornavano dalle sessioni, le conferenze, le settimane e le pubblicazioni, la prima messa in italiano, costituirono veramente un* lieto annuncio, *una riscoperta di cui tutti parlavamo. Questo il clima conciliare: oggi invece domina la preoccupazione di un popolo non educato alla liturgia, di una partecipazione che rimane formale, e di cui i testi nella lingua parlata sottolineano drammaticamente la insufficienza. Una liturgia veramente vissuta presuppone una abitudine alla lettura della Bibbia e la esistenza di una comunità che partecipi unita alla celebrazione dei misteri della salvezza: al lieto annuncio è subentrato il* peso *di una educazione a lungo termine, che non ha nulla o poco di esaltante. A queste difficoltà obiettive del 'dopo-concilio', vanno aggiunte difficoltà particolari dovute al nostro modo inadeguato di porci di fronte alla Chiesa nel suo complesso, e anche al nostro modo di collocarci all'interno della Chiesa.*

Non mi riferisco alle insufficienze dei singoli, ma a un clima, a un insieme di cause che generano sfiducia specialmente nei giovani, e che vanno combattute, sia perchè scoraggiano un impegno pieno, sia perchè impediscono 'di servire Dio nella gioia'.

Si tratta di deformazioni ottiche *che danno un risalto spropositato alle rughe che sono sul volto della Chiesa, e quello che è peggio ne nascondono il mistero profondo e la santità.*

Di ciascuna di queste deformazioni si potrebbe ricostruire la genesi storica e ideologica, e troveremmo forse che il più delle volte si tratta della nostra incapacità o estrema difficoltà a credere, ad accettare il mistero, e della tendenza opposta a interpretare ideologicamente le 'realtà sacre' con cui veniamo a contatto.

Infatti la prima delle deformazioni della realtà della Chiesa, in questa fase avanzata di dopo-concilio, è dovuta alla ingigantita importanza della Chiesa ufficiale, *così come la si coglie sui grandi organi di informazione. Su questi non si parla che di papa e vescovi, di nunzi, finanze del Vaticano e cardinali: come se non ci fosse altro. E questo martellamento continuo finisce col creare un'ossessione nelle coscienze, col far pensare alla Chiesa come a un apparato costoso e forse dannoso, e col rendere sempre più improbabile il discorso sull'aspetto sacramentale della Chiesa, sulla liturgia, sulla contemplazione.*

*Una seconda deformazione è dovuta all'*invadenza del problema delle strutture *dovuta al particolare clima ideologico che pone in crisi tutto l'assetto tradizionale della società, e perciò sviluppa quasi esclusivamente la critica agli aspetti visibili della Chiesa, generando la facile convinzione che non sia possibile essere cristiani in questa società (così come all'università si dice che non è possibile una cultura autentica in una società falsa). Si è portati di conseguenza a pensare come largamente inutile il discorso sulla conversione, dimenticando che è il peccato che si oppone al messaggio della salvezza, e che la grazia vince ogni peccato, anche quello delle strutture.*

Legata a questa invadenza del problema delle strutture è l'altra deformazione dovuta alla riduzione della teologia alla ecclesiologia. *Da qualche anno si va diffondendo, tramite i canali dell'industria culturale, una teologia facile, che difficilmente incentra l'attenzione del 'consumatore' sui misteri fondamentali della fede, ma che disquisisce quasi esclusivamente di diocesi e vescovi, di autorità e di carismi. La Trinità e lo Spirito Santo, la escatologia e la incarnazione sono messi da parte. Se si parla del sacerdozio è per denunciare la legge del celibato, se si parla della verginità è per scagliarsi contro le deformazioni e non tanto per riscoprirne il senso genuino. Inoltre troppo spesso si tratta di una teologia definita più per opposizione alla teologia tradizionale che in se stessa. Tutto ciò rischia di privare la riflessione e la preghiera dei temi più profondi e consolanti, richiamando ancora una volta l'attenzione sugli aspetti esteriori della vita della Chiesa, e di preferenza sui lati oscuri della sua storia.*

Un'ultima deformazione dovuta al metodo del pamphlet e della denuncia, *dove i teologi si fanno giornalisti e i giornalisti teologi, dove si crede di espletare gran parte del proprio compito ecclesiale firmando lettere aperte e scrivendo 'cose di fuoco' ai giornali. Intendiamoci, si tratta di una realtà a suo modo positiva: la polemica è una forma di dialogo e anche la carità a volte ha bisogno della maniera forte. Ma il lettore, a lungo andare, se non conosce altro cibo, quale impressione ne ritrarrà, se non che nella Chiesa è tutto un errore, e forse non conviene immischiarcisi troppo?*

Se questa analisi 'tiene', sarà facile spiegarsi come l'abbandono e la via della contestazione acquistino sempre maggiore autorità presso i giovani. Anche la contestazione è a suo modo una necessità e una grazia, ma se diviene il modo continuato dell'impegno nella Chiesa manifesta subito la sua insufficienza essenziale. Dato che la comunione è anche croce, cioè rinuncia, comprensione, capacità di scorgere lo Spirito che opera negli altri. E soprattutto, come scelta di fondo e continuata, la contestazione ecclesiale è la via della tristezza, *che qui non si rifiuta per ragioni estetiche, ma perchè coarta una dimensione essenziale della vita cristiana che è anche lode, azione di grazia, e perciò necessariamente esultanza e gioia.*

Il nostro congresso richiamando l'attenzione su alcuni aspetti nodali della Chiesa locale, può costituire un'occasione, per i singoli e per i gruppi, che se adeguatamente sfruttata potrebbe contribuire a superare le deformazioni di questo momento storico.

Siamo invitati a documentarci e a riflettere, a calcolare il nostro inserimento nelle realtà spesso più umili e trascurate della Chiesa. Ciò potrebbe aiutarci a superare quella visione ideologica dell'esterno che denunciavamo sopra, e di cui certamente siamo affetti, almeno in parte o almeno inconsciamente. Se ci educhiamo a scoprire il volto concreto della Chiesa, e se invece di limitarci al problema delle strutture, impareremo a conoscere da vicino e a valutare e a tentare di correggere le strutture in cui operano tanti fratelli, forse renderemo un servizio più utile. Inoltre venendo a contatto con tante persone che nel nascondimento e con coraggio, oggi come sempre, costituiscono il grosso e forse la parte più meritevole del popolo di Dio, forse potremo trarne quell'incoraggiamento e invito alla speranza di cui abbiamo più bisogno.

La preparazione al congresso dovrà essere fatta, perciò, cercando di prendere visione delle realtà di base della Chiesa, e cercando di incontrare, in esse, le persone. Questo per evitare di vedere la Chiesa secondo uno schema semplificato, e in definitiva secondo il giudizio del mondo.

Ma il congresso vorrebbe porsi come ricerca di uno spazio per l'ingresso consapevole nella vita della Chiesa locale. Perchè questo 'studio operativo' sia adeguato allo scopo che si prefigge, occorre accompagnare l'analisi con una riflessione teologica che non si contenti delle formule e degli slogans di facile divulgazione. Non lo chiamerò un invito alla teologia, ma un'occasione per rendersi conto della portata teologica dei vari problemi ecclesiali. *La liturgia, la predicazione, la povertà e un po' tutti i temi proposti troppo spesso sono affrontati empiricamente; ai gruppi e alle commissioni si richiede lo sforzo di vederli nell'insieme delle motivazioni specifiche e in tutto il contesto della vita della Chiesa.*

Questa via della teologia *non è ancora la* via della sapienza, *ma ne costituisce un presupposto indispensabile. La sapienza infatti è un dono dello Spirito che ci guida alla comprensione del mistero che si rivela: ed è dono che va continuamente invocato in ogni tentativo di accostare le cose di Dio. La Chiesa è mistero e perciò nel cercarne le fattezze, anche quelle più umane e visibili, ci è indispensabile la riflessione teologica e la preghiera: perchè solo lo Spirito ci può portare a scoprire la santità nascosta, i valori della fede e del martirio quotidiano, tutta la realtà sacramentale di cui la Chiesa 'peccatrice' è fatta depositaria.*

Sarà ugualmente un dono il rinnovato amore alla Chiesa e la 'lieta fiducia' che in essa opera lo Spirito: dono e vocazione insieme su cui intendiamo riflettere e per cui intendiamo pregare in questa occasione del congresso.

Luigi Accattoli

block notes

Le anime socialiste

Mai i socialisti in Italia hanno avuto una sola anima. E' ormai un luogo comune della storiografia interpretare le tormentate vicende del socalismo italiano in termini di dialettica tra le due anime: quella riformista e quella massimalista. Le spaccature radicali dei pochi momenti unitari — politico - operativi — del movimento socialista si sono puntualmente verificate nei momenti di maggiore e più profonda trasformazione, per lo più di degenerazione, della società italiana.

Queste suggestioni storiche certamente si affacciano alla mente quando ci si mette a considerare che cosa è capitato con la nuova scissione « unitaria » di un gruppo di « socialisti ». Tuttavia sembrano essere categorie inadeguate ad esprimere, dando loro concretezza storica, i fatti, la cronaca di questi giorni. Giorni di un dramma che lascia intatto il torpore, la spensieratezza « estiva » di tutto il paese. Dramma la cui realtà sembra lontana e affatto saldata alle forze reali che stanno trasformando l'Italia; dramma che è però segno di chiarificazione e per nulla sostanziale sconfitta di un ruolo autonomo e unitario dei socialisti.

Avanzo una ipotesi che mi pare significativa per chi voglia superare le parole e andare a verificare la concreta realtà, che tocca tutti noi e non solo i socialisti. Bisogna partire dal processo che portà alla unificazione del 1966 tra PSI e PSDI. Alla luce degli odierni avvenimenti ci si può chiedere: perché l'unificazione? A me sembra che più che unificazione su una comune strategia, nata da un processo di chiarificazione ideologica, inverata da politica sociale e politica comune, essa sia stata un'unificazione fatta in base ad una *ipotesi* di strategia, che aveva molte facce e troppi interpreti, per poter rappresentare il fondamento di un partito unitario. L'ipotesi era il *centro sinistra.*

Se questo è vero, il partito socialista era strettamente legato ai destini del centro sinistra e viceversa si può dire che la scissione socialdemocratica non sancisce che la fine di un certo tipo di centro sinistra. I socialisti facendo la scelta del centro sinistra, fecero con gli altri partiri (DC e PRI) una scelta storica per lo sviluppo della società italiana e si impegnarono a rispondere ad una triplice vocazione, che doveva segnare l'inizio dell'apporto autonomo, popolare, innovatore dei socialisti al progetto dell'Italia degli anni 60-70. Vocazione autonoma nella capacità di realizzare una politica organica ed unitaria, che raccogliesse e portasse a nuova sintesi tutte le indicazioni più suggestve attuate da due partiti socialisti. Ma soprattutto evidentemente dal PSI durante gli ultimi venti anni (si pensi al neutralismo attivo in politica estera). E la posta dell'autonomia, nel senso di una prospettiva originaria, propria, era ed è assai grande: perché qualifica nei rapporti con le altre forze, in primo luogo con il PCI. Apporto in secondo luogo popolare, come partecipazione per la prima volta in Italia delle masse di ispirazione socialista alla gestione del potere: il famoso ingresso nella stanza dei bottoni! terza vocazione infine quella a realizzare uno stato e una società nuova, non solo in termini di rispondenza alle esigenze più essenziali ancora insoddisfatte quanto soprattutto in termini di dominio e di progetto, di costruzione di una nuova società. Mai come nella euforia della unificazione si parlò di rinnovato umanesimo socialista.

Autonomia, presenza delle masse popolari, progetto trasformatore non sono che le tre facce di una stessa strategia che ha fatto del centro sinistra il proprio banco di prova, senza possibilità di appello. Il disegno si completava solo nelle scelte. Le scelte delle grandi riforme strutturali e dei servizi — con cui il centro sinistra si presentò ottimisticamente al paese ottimismo e fiducia del resto largamente maggioritario e fondatamente realistico che ebbe ragione delle numerose critiche che non mancavano, né tra gli ecclesiastici né soprattutto con bene diverso potere di contrattazione tra i padroni del vapore, oltre che — ben si intende — in gran parte della nostra stampa di informazione. Fu per questo che la sfida al PCI lanciata da tutto il centro sinistra, doveva realizzarsi in un aumento della dialettica democratica, delle libertà istituzionali e soprattutto nella sostanziale rivoluzione dei rapporti sociali all'interno della società italiana, la conseguenza di tale sfida doveva essere la lenta ma continua *corrosione* della fiducia nel PCI di un quarto di italiani.

Qualunque sia il giudizio sul centro sinistra, mi pare che tutti ne avvertano la lentezza, l'estrema difficoltà nel garantire le promesse fatte. Le grandi scelte sempre più necessarie, sono sempre meno credibili, perché non si sono visti climi coraggiosi di cambiamento, cosicché non si crede più alla formula del centro sinistra, e si chiede *qualcosa* al di là del gioco della formula. Ed è una richiesta che indica esattamente la dilacerazione presente su tutto l'arco della nostra società: basta iniziare ad enumerare la serie delle crisi perché la realtà balzi evidente: crisi dei rapporti sociali e richiesta di un nuovo « Patto sociale », crisi dello Stato, dei canali di partecipazione, dei partiti ecc...: l'elenco però non è fatto con l'intento di fare di ogni erba un fascio, serve solo a collocare il perché della chiarificatrice scissione socialdemocratica.

I socialisti hanno subito le maggiori conseguenze delle lunghe battute d'arresto del centro sinistra ed è legittimo che sia così, viste le premesse del discorso che portò all'unificazione del 66. Le gravi perdite elettorali del 68, hanno poi fatto il resto: è venuta meno per i socialisti un altro motivo di fiducia. Se si pensa poi che i rapporti clientelari e di sotto governo, che i socialisti volevano moralizzare, e che invece li hanno trovati così sensibili come pochi altri democristiani, siano stato uno dei punti meno decorosi (ma di maggior successo elettorale), si ha un quadro preciso della fragilità del partito nato nel 66.

Ma vi è un ultimo punto che va sottolineato e tenuto presente, perché immanente a quanto sostenuto sin qua. Ed è l'evoluzione del PCI, la scoperta della « vocazione » alla cogestione del potere in nome se non altro delle masse popolari controllate ed espesse. Non a caso contemporaneamente alla scelta e alla precisione dei contorni, pur tuttavia ancora lasciati spesso indefiniti, come incerto ma interessante approfondimento della via italiana al socialismo, nasce nel PCI e fuori del PCI una operazione di sinistra. Per cui il PCI presenta — secondo costoro — le corte migliori per la pepetuazione tatticamente innovatrice, ma in fondo di conservazione dell'attuale gestione del potere. Non c'è da lanciarsi a ipotizzare un futuro non so quanto prossimo, ma è ragionevole pensare che se questa è la linea di tendenza un governo duraturo con una formula per lo meno della stessa consistenza del centro sinistra sarebbe garantito per parecchio tempo. Quanto alla garanzia che i problemi vengano risolti, questo è assai meno ragionevole non dubitarne.

In queste condizioni la scissione che cosa significa? Mi pare che dal tipo di impostazione qui sostenuta le risposte discendano abbastanza facilmente. Ne enucleo le principali: sono quattro. In primo luogo i socialisti hanno dato prova di non saper reggere con coerenza alla difficoltà assai complessa della attuale situazione. Ed è per questo che almeno, secondo punto, la scissione è se non altro una precisazione delle parti all'interno del movimento socialista. Se è certo — terzo punto — che la scissione socialdemocratica è un segno netto di chiusura, di scelta statica, di incapacità di leggere la evoluzione della società italiana (scissione che forse avrà un successo elettorale, ma che niente di nuovo ha da dire per il futuro), *non* altrettanto chiaro è il ruolo che potrà assumere il PSI. Anche se ha ritrovato parte dell'antica baldanza, che cosa resterà di questa come coerente e autonomo progetto politico che conti più di una stagione politica? Il problema di fondo è sempre lo stesso, comune in varia misura a tutte le democrazie dell'europa occidentale: esiste, c'è spazio per una linea di sinistra che non sia socialdemocratica ma neppure condizionata in modo determinante dal PC?

Se queste domande sono interrogativi reali, si deve convenire — quarto punto — che i prossimi anni, presumibilmente vedranno l'aprirsi e l'approfondirsi di una nuova linea politica, laddove non è affatto escluso che un PCI « socialdemocratizzato » sia uno dei termini più significativi del nuovo assetto democratico e che il PSI abbia ancora meno una ragione logico-politica di esistere: vivrà come vivono tanti partiti solo in virtù della sua tradizione, ma non certo come punto coagulante di una grossa fetta del paese. Ritorna, rivista e corretta, sempre più credibile l'ipotesi di un bipartitismo perfetto, DC - PCI) con una serie di raggruppamenti politici più ristretti, con una insostituibile funzione di fiancheggiatori e di omogeneizzatori atti a creare rapporti più articolati.

G. B.

interpretazione della Bibbia: problema dell'esistenza cristiana

Nella Chiesa è sempre esistito il *confronto con la Parola di Dio testimoniata dalla parola ispirata della Bibbia.* Essendo comunità di fede, non può ignorare il suo rapporto con il Messaggio rivelato. Nell'accoglienza, nella costanza, nella fedeltà al Vangelo è misurata la sua vitalità. La Chiesa vive dell'avvenimento di grazia della Buona Novella. La grazia di Dio (in senso attivo) è appello all'uomo: lo interroga, lo sollecita, lo spinge a prendere posizione. La comunità cristiana è sempre sotto la chiamata della Parola divina. Alla grazia del Padre deve rispondere nella fede e nell'amore. E' affermazione scontata se si dice che in questo vivo e impegnativo dialogo, non fatto di parole, bensì intessuto di scelte divine d'iniziativa e di controscelte umane di risposta, consiste la vita cristiana.

Il confronto dei credenti con la Parola di Dio passa, però, attraverso una mediazione, che è del testo scritto. Non c'è percezione intuitiva ed immediata. E' esclusa ogni visione. La Parola è testimoniata in un libro, che per questo è diventato « Il Libro » (La Bibbia). La Parola è proclamata da uomini, fatti portavoce del Vangelo, e poi fissata per iscritto. Il Messaggio di Dio passa attraverso il filtro di percezioni umane, di comprensioni umane, di una espressione che porta il sigillo del tempo e della storia. Così arriva a noi, uomini di altri tempi e di diversa storia. La parola umana (naturalmente garantita dal carisma ispirativo) è mediatrice della Parola divina: proclama, interpretando, che il Regno di Dio è giunto in mezzo agli uomini. A nostra volta, questa parola umana dobbiamo interpretare: esattamente come mezzo espressivo storico del Vangelo, perchè sia verificabile un incontro vivo e vivificante con la grazia di Dio. Il problema centrale è chiuso nel seguente interrogativo: di che cosa, in realtà, parla la testimonianza umana? Ci offre una visione del cosmo, nel suo inizio e nel suo ultimo termine? Oppure esprime una realtà che impegna Dio e l'uomo come persone, nelle loro scelte? Perchè, è indubbio, nella Bibbia vi sono descrizioni cosmologiche, fantasie apocalittiche, interpretazioni abbastanza ingenue dei fenomeni naturali.

La Chiesa è perennemente alla scoperta della Parola di Dio, genuina, incarnata nella parola umana. Non può essere il compito di un periodo, missione da adempiere una volta per tutte. Perchè è l'uomo che incessantemente deve incontrare il Vangelo di Dio: e l'uomo di ieri non è quello di oggi e non sarà lo stesso di domani. Ogni generazione cristiana deve operare la sua 'interpretazione', fare la sua 'ermeneutica'. Ad ogni generazione umana la Chiesa deve predicare la sua testimonianza del Vangelo di Dio.

Radicalizzazione moderna per iniziativa di Bultmann

Ma il problema ermeneutico ha raggiunto livelli di attualità acuta, di vasto interesse, di discussioni specializzate in tempi recentissimi. Sotto la violenta impressione provocata dalle idee di R. Bultmann, a partire dal famoso programma sulla smitizzazione del Nuovo Testamento, datato 1941.

Bultmann intende perseguire una *finalità pastorale:* presentare il Messaggio di Cristo all'uomo di oggi in modo che possa essere accettato.

Come fare? Perchè l'uomo moderno ha una visione 'scientifica' del mondo, i cui fenomeni sono spiegati da cause immanenti, senza alcuna necessità di ricorrere a forze estraterrestri. In caso di malattia fa chiamare il medico e prende una medicina adatta. Al contrario il Nuovo Testamento (e tutta la Bibbia) ha una conoscenza 'mitica': il mondo è costruito da tre piani: il cielo abitato da Dio, la terra su cui vivono gli uomini, il sotterraneo regno dei morti; spiriti buoni e malvagi invadono lo spazio vitale umano e influiscono in bene o in male; la morte è pena di un peccato; la malattia è castigo di colpe proprie o di antenati.

Il mito per Bultmann è caratterizzato da quella mentalità che introduce nel mondo e nella storia forze soprannaturali, facendo così di realtà non-terrestri grandezze terrestri, trasformando Dio in un essere terrestre. Conseguentemente la credenza nei miracoli fa parte di una visione 'mitica' delle cose. Sembra di potere affermare che per Bultmann è qualificabile come mitica ogni credenza in presenze oggettive del soprannaturale nella storia umana. Esemplificando dal Nuovo Testamento, egli specifica come racconti mitici i brani riguardanti il concepimento verginale di Gesù, la nascita del Figlio di Dio, gli innumerevoli miracoli, la risurrezione di Cristo e la sua parousia.

Si deve notare che per Bultmann il mito invade il nucleo centrale dei racconti neotestamentari e del messaggio evangelico: la venuta del Figlio di Dio sulla terra (riproducente il mito gnostico), la sua passione e glorificazione. Non tocca soltanto periferiche concezioni cosmologiche, ma intacca l'annuncio della salvezza, perchè mitica è la presentazione del Salvatore, essere divino e preesistente, fattosi essere terrestre. Sarebbe dunque superficiale ricondurre tutta la problematica della smitizzazione alla questione di una presentazione necessariamente antropomorfica di Dio da parte della mente umana, al problema dell'analogia delle affermazioni umane. Il racconto mitico non è tale solo per una veste letteraria ingenua, ma anche e soprattutto in forza di una concezione della realtà che vi affiora.

Tra il pensiero 'scientifico' dell'uomo moderno e la visione 'mitica' della Bibbia c'è *incompatibilità.* L'uomo di oggi rifiuta come assurdo (e non solo come ineffettuato) ogni intervento oggettivo di realtà soprannaturali nella nostra storia. I miracoli sono impossibili a priori. La concezione verginale di Gesù, l'incarnazione del Figlio di Dio, la risurrezione di Cristo, se intesi come fatti oggettivi, sono assurdità. Ora Bultmann ritiene che il pensiero 'mitico', proprio della cultura antica, è tramontato per sempre e ha lasciato il posto a quello 'scientifico' di oggi. Egli non dubita minimamente della giustezza della visione dell'uomo moderno: ogni presenza del soprannaturale, incarnato nella storia, è impossibile, è impensabile, è assurda.

Il razionalismo del secolo scorso trova in Bultmann un erede riconoscente. Nella sua teoria del mito e della smitizzazione questo presupposto filosofico gioca un ruolo di primo piano. L'esegesi biblica ne è condizionata: il testo sacro non può essere interpretato se non a partire dal presente a-priorismo. La metodologia bultmanniana è qui acritica: invece che porre alla base il testo, il dato, si costruisce tutto da una opzione pregiudiziale di tipo filosofico.

E' a questo punto che Bultmann introduce la sua teoria: bisogna smitizzare i racconti neotestamentari. *La smitizzazione* è l'unico modo di poter fare accettare all'uomo di oggi (razionalista, a ragione) il messaggio evangelico. E' solo un mezzo. Ma è necessario, pena il relegamento dell'annuncio cristiano della salvezza tra i miti della cultura greca e orientale, oggetto di studio del passato, ma non parola attuale di vita per noi.

In che consiste? E' necessario precisare accuratamente: non si tratta di una negazione pura e semplice dei racconti biblici. Ciò aveva fatto il razionalismo dei tempi passati, con la sua posizione di rifiuto totale. Ma Bultmann non è razionalista, anche se affetto da presupposti razionalistici. Smitizzare è, nello stesso tempo, negare ed affermare: il racconto mitico è negato come affermazione di una realtà oggettiva, ma è affermato come espressione di una 'comprensione' dell'esistenza umana. E' un processo dialettico. In una parola, smitizzare è interpretare. E' cogliere il 'logos' insito nel mito (= Ent-mytho-logi-sierung). E' affermare la 'ratio' manifestata dal racconto. E' ascoltare la parola che esso indirizza alla mia esistenza. Al di là e al di fuori di oggettivizzazioni, che sono da negare.

Come si vede, Bultmann non rifiuta il racconto mitologico. Lo riferisce all'esistenza umana. Serve per una *'comprensione' della mia esistenza.* E per 'comprensione' non si intende una teoria dell'esistenza. E' immediatamente indirizzata ad 'esistere' concretamente, a costruire se stessi attraverso le scelte libere e le decisioni responsabili. L'uomo è un essere 'storico'. Non è un dato offerto una volta per sempre. E' possibilità di farsi, di crearsi. Attraverso le decisioni fondamentali. Interpretare i racconti mitologici è estrarre una vera possibilità per noi di 'esistere', di vivere nell'autenticità, di essere dinamicamente protesi alla costruzione di noi stessi nella libertà delle scelte.

In questo senso Bultmann è *debitore della filosofia esistenzialista,* è discepolo di Heidegger.

Applicato al Nuovo Testamento, il metodo ermeneutico della smitizzazione arriva a queste conclusioni. Si deve negare ogni valore oggettivante al concepimento verginale di Gesù, dalla venuta del Figlio di Dio nella carne, ai suoi miracoli, alla sua risurrezione. Ma il tutto è ricuperato come messaggio per noi, in ordine ad un'esistenza autentica. Si tratta di questo: Dio in Cristo ci chiama alla decisione di fede, con cui neghiamo la nostra autosufficienza, affidandoci al Creatore, viviamo nell'apertura agli altri, facendo morire la chiusura egoistica. « Cristo è risorto! »: non nel senso che si sia verificato un suo ritorno oggettivo alla vita dopo la morte; ciò è mitico. La sua risurrezione è solo il significato della sua morte, che è così qualificata non come fatalità, bensì come sacrificio di sè per noi. Questa apertura altruistica di Gesù, tanto radicale, è la vita per lui. La risurrezione è parola per me oggi: perchè muoia al mio egoismo e viva nella carità verso gli altri. La risurrezione di Cristo mi dona tale 'comprensione' dell'esistenza umana. I racconti della concezione verginale, dell'incarnazione, dei miracoli vogliono dire solo che questa 'comprensione' dell'esistenza umana è dono di Dio. L'uomo non può acquisirla da sè. Gli è data per grazia. E' accolta nella fede.

Un ultimo elemento essenziale della costruzione di Bultmann: *l'importanza della predicazione cristiana.* E' nel risuonare della parola evangelica che Dio chiama l'uomo a decidersi ad 'esistere' per Dio, nella sottomissione alla sua volontà, e per gli altri, nella carità. L'ascolto della predicazione è il grande segno della salvezza: Dio ci incontra, ci interpella, sollecitandoci ad una risposta di fede. E' nella predicazione della morte e risurrezione di Cristo che si compie l'avvenimento 'escatologico' (= decisivo per la nostra esistenza): Dio ci salva in Cristo chiamandoci alla decisione di fede.

La tradizione luterana ha avuto un peso rilevante su Bultmann. L'accentuazione della grazia di Dio, la sottolineatura del compito della predicazione cristiana, la focalizzazione dell'atteggiamento cristiano nella fede sono derivazioni di questa matrice religiosa e confessionale. Come di sapore protestantico sono la sua concezione del Battesimo e dell'Eucaristia (= parole in atto rivolte particolarmente a me) e la sua visione ecclesiologica (= comunità di coloro che si decidono nella fede).

Valutazione critica

Limitandoci strettamente al problema ermeneutico, alcuni rilievi critici sono necessari. Il primo e il più immediato: la costatazione di una *alterità profonda tra il pensiero biblico e la mentalità moderna,* tale da rendere ardua l'accettazione del messaggio di Cristo, è degna di considerazione. La visione cosmologica della Bibbia non ha senso oggi. Le descrizioni apocalittiche sono straniere alla mentalità odierna. La presenza di angeli e demoni nella storia è problematica, a dir poco, per la sensibilità moderna. Le presentazioni neotestamentarie dell'opera salvifica di Dio in Cristo risentono di culture lontane e tramontate: siamo stati riscattati, Satana è stato annientato, Cristo ha sottomesso i Principati, le Potestà ecc., Dio ci ha giustificato, il sangue di Cristo ha purificato le nostre coscienze.

La conseguenza logica non è una negazione totale e radicale. Perchè la mentalità moderna non è certo metro

Giuseppe Barbaglio

(continua a pag. 6)

(continua da pag. 5)

di verità. Tanto meno è criterio ermeneutico. *La costatazione, tuttavia, fa nascere il problema ermeneutico:* qual è il Messaggio divino portato da tali presentazioni umane proprie di un'epoca e di una cultura? Qual è la Parola di Dio testimoniata (= manifestata, certo, ma anche celata) dalle parole umane dell'autore sacro e del predicatore? Si è indotti ad operare una necessaria distinzione tra Vangelo divino e linguaggio umano interpretativo: il primo non è da identificarsi con il secondo, che ne è solo segno manifestativo, cifra indicativa. La fede al Vangelo non postula l'accettazione del linguaggio biblico e della mentalità culturale biblica. Essa, come dice Bultmann, non è tanto sacrificium intellectus (almeno nel senso qui considerato), quanto sacrificium voluntatis.

E qual è l'autentico Vangelo di Dio? Bultmann afferma che è unicamente l'avvenimento 'escatologico' di Dio in Cristo, cioè la chiamata divina alla fede, rivoltaci nella predicazione cristiana. Con l'esclusione di ogni contenuto oggettivo del messaggio apostolico, quale la preesistenza di Gesù, la venuta del Figlio di Dio nella carne, la sua risurrezione e glorificazione (nella loro verità oggettiva). Ciò che conta è il « dass » della rivelazione divina, e non il « was » rivelato, secondo un gioco lessicale presente nell'autore.

Ma questa posizione è gratuitamente aprioristica. Lo si può cogliere chiaramente nella forzata esegesi bultmanniana di 1 Cor 15,3-8. Qui Paolo si fa trasmettitore della 'paradosis' apostolica, cioè che Gesù è morto per i nostri peccati, che è risuscitato secondo le Scritture, che è apparso a Cefa, ai Dodici, a 500 fratelli, a Giacomo, allo stesso Paolo. La tradizione apostolica conteneva la testimonianza di Gesù vivo dopo la morte tragica: la risurrezione di Gesù è vista dalla tradizione apostolica anche come realtà oggettiva, testimoniata da testi oculari, e non solo come 'chance' per la mia esistenza.

Il Nuovo Testamento non s'interessa soltanto all'avvenimento della rivelazione, ma presenta pure contenuti oggettivi rivelati, quali l'incarnazione del Figlio di Dio, i suoi miracoli come segni reali della presenza del Regno dei cieli, la sua risurrezione come oggettiva vivificazione del suo corpo mortale, di cui gli apostoli si costituiscono testimoni.

Il testo biblico è, in generale, testimonianza dei gesti di Dio compiuti nella storia umana, narrazione delle gesta divine operate nel nostro tempo, professione dei fatti mirabili di Dio incarnati nella 'carne' delle vicende d'Israele, della comunità cristiana, dell'umanità. Gli interventi divini nel nostro mondo sono databili: l'anno quindicesimo di Tiberio Cesare la parola di Dio fu indirizzata a Giovanni nel deserto ed ebbe inizio la proclamazione del messaggio divino da parte di Gesù. Il processo di smitizzazione è radicale 'distoricizzazione' e 'disincarnazione' della narrazione biblica. Da questo punto di vista Bultmann ha illustri predecessori molto antichi, a partire dall'allegorismo origeniano. La reazione decisa di O. Cullmann (cf. 'Cristo e il tempo' e 'Il mistero della redenzione nella storia') alla tesi bultmanniana è salutare.

Distorcere l'intenzione chiara del testo biblico in forza di presupposti filosofici non è sottomissione umile al dato, né ascolto rispettoso della voce del Libro: esigenze queste indispensabili di un metodo storico d'investigazione e d'interpretazione dei sacri testi.

Però — e qui Bultmann ha perfettamente ragione e opportunamente corregge un certo 'storicismo' biblico di Cullmann — i gesti di Dio non sono riducibili a puri e semplici fatti storici, da catalogare nel museo del passato. Sono avvenimenti per noi. Il messaggio cristiano non proclama: 'Gesù è morto ed è risorto', bensì: 'Cristo è stato consegnato alla morte *per i nostri peccati* ed è risorto *per la nostra giustificazione*' (cf. Rm 4,25). La verità dei gesti di Dio compiuti nella storia implica la nostra esistenza. Essi non sono del passato come passato. Sono attuali. Di una attualità non effettuale ma esistenziale. Sono parole decisive per l'oggi del nostro esistere. Ci coinvolgono. Determinano l'orientamento della nostra vita. Ci chiamano alla decisione di fede di aprirci a vivere non più per noi stessi, bensì per Dio e per gli altri. Ci spingono a scegliere di morire alla nostra autosufficienza e al nostro egoismo e di vivere autenticamente, nella sottomissione al Creatore e nella carità verso i fratelli.

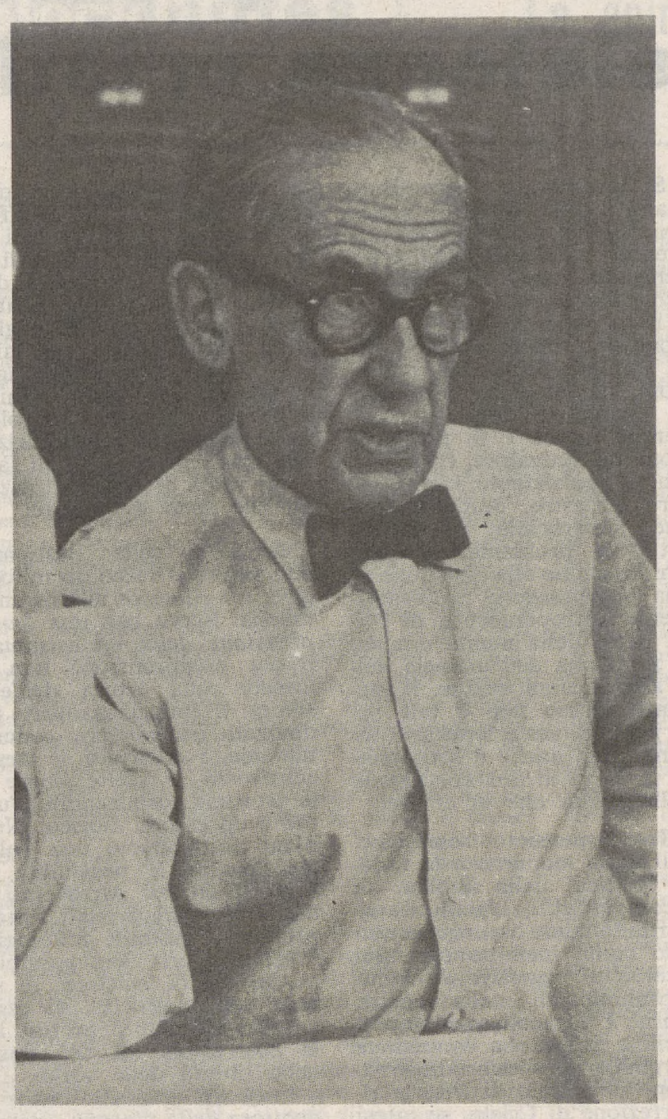
I gesti di Dio sono avvenimenti 'escatologici', per usare la terminologia di Bultmann. Hanno senso (attuale) per la nostra esistenza umana.

La fede è accoglienza dei gesti, o meglio delle gesta di Dio, non solo nella loro dimensione 'storica' di avvenimenti capitati nel nostro tempo, ma anche nella loro dimensione 'escatologica' di avvenimenti decisivi oggi per noi. La fede cristiana non è un'affermazione puramente storica della morte e risurrezione di Gesù, ma accettazione di mente e di cuore e di vita che il Figlio di Dio è morto per me, è risorto per la mia salvezza. La fede cristiana coglie il gesto di Dio in Cristo e, insieme, implica una 'comprensione' della mia esitenza come morte all'egoismo e vita nell'amore. La fede viva è accoglienza dello intervento di Dio che in Cristo penetra in me e cambia l'orientamento fondamentale delle mie decisioni e scelte.

Diventa chiaro ora che la negazione della verità oggettiva dell'incarnazione e della risurrezione di Cristo non è postulata necessariamente dalla loro dimensione di avvenimenti 'escatologici'. Sostenere che si tratta di 'parole' decisive dette sulla nostra esistenza non comporta perciostesso la negazione della loro verità di avvenimenti capitati nella storia. La negazione proviene soltanto dal postulato razionalistico di Bultmann, secondo cui è assurdo il soprannaturale incarnato nel tempo.

In realtà, i gesti di Dio sono avvenimenti compiuti nella storia e, insieme, avvenimenti 'escatologici', cioè decisivi ora per noi. La prima dimensione non annulla la seconda. E questa non postula la negazione di quella. L'interpretazione della Bibbia corre su due binari, necessariamente: oggettivo ed esistenziale. E' necessario determinare la realtà oggettiva testimoniata dal testo sacro e significarne la portata essenziale per l'esistenza umana.

G. B.



ricordo di Gropius

E' morto Walter Gropius. Vorremmo ricordarlo non tanto attraverso la biografia, già apparsa nei quotidiani, quanto brevemente di vedere il suo significato nella cultura contemporanea.

Nella situazione di caos e di brutture in cui si trovano oggi le nostre città e le nostre case, di speculazioni e di sovraffollamento, di caro fitti e di traffico intasato, di leggi urbanistiche inapplicate o inapplicabili, è giusto, e triste ricordare colui che più di ogni altro architetto del Movimento Moderno fu maestro, cioè lucido teorizzatore di quel programma architettonico che va sotto il nome di Razionalismo, e insegnante eccezionale (si pensi al Bauhaus). Fu lui che pose le basi per la comprensione dell'industrializzazione come fatto caratterizzante della nostra epoca, da cui l'architettura non può prescindere, ma anzi deve comprendere e finalizzare alla vita dell'uomo. L'industrial design, il lavoro in équipe nascono proprio al Bauhaus, e così un certo tipo di metodologia applicata non solo all'oggetto, ma alla scala e alla città, visti come elementi successivi di una costruzione che procede attraverso le varie scale, sempre con la stessa finalizzazione razionale e scientifica.

Può far sorridere molti questo atteggiamento, sia per le critiche che oggi vengono alla società industriale, sia per un ridimensionamento delle sicurezze della scienza, ma se valutiamo serenamente la sostanza dell'insegnamento di Gropius, ci rendiamo conto che l'unica possibilità di sviluppo per l'architettura, la città e, in ultima istanza, l'uomo che ci vive e la usa, è proprio la fede nella ragione e nella sua possibilità di elaborazione scientifica, demitizzata fino in fondo, con la coscienza di tutti i suoi limiti intrinseci, con la coscienza che l'uomo, per quanto esaminato da varie parti, è sempre una persona unitaria e un valore in sé.

Ma allora la città dovrà essere dell'uomo e per l'uomo, con la possibilità effettiva da parte di ciascuno di contribuire alle scelte che lo riguardano, e la necessità quindi di una dimensione culturale, che per noi significa, metodologicamente, scienza.

Oggi il campo delle scienze si va allargando e ciascuna potrebbe portare un contributo alla costruzione della città. Scienze come la linguistica, l'antropologia culturale, l'ecologia, la psicologia estendono l'area tradizionale della conoscenza sistematica, applicabile all'architettura, e il fatto di non credere nella loro assolutezza, aiuta la ricerca di nuovi modelli di comportamento per cui lo spazio in cui vive l'uomo risulti veramente una costruzione cosciente di tutti e non il risultato di una pianificazione lontana e burocratica, slegata cioè dalle situazioni concrete e possibili.

Questo credo possa essere oggi, estrapolandolo storicamente, il significato dell'insegnamento di Gropius e dovremmo essergliene grati.

E. E.

indicazioni bibliografie:

Una raccolta manuale dei principali articoli di Bultmann sul problema ermeneutico è stata pubblicata dall'editore Aubier, BULTMANN, L'interprétation du Nouveau Testament, *introduction et traduction par O. Laffoucrière, Paris 1955.*

Tra i molti studi facciamo riferimento ai seguenti:

A. MALET, Mythos et logos: La pensée de Rudolph Bultmann, *Genève 1962 (grande studio sul pensiero di Bultmann, che esplicitamente ha approvato l'opera come fedele esposizione delle sue idee);* Il problema della demitizzazione, *dir. E. Castelli, Padova 1961 (raccolta di studi presentati al Simposio di Roma); CL. J. GEFFRE, Kérygme et histoire chez* Rudolph Bultmann, *in Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 49 (1965); G. MIEGGE,* L'évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann, *Neuchatel 1958 (con indicazione di altra bibliografia); R. MARLE',* Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, *Paris 1956 (di questo studio esiste una tradizione italiana presso la Morcelliana).*

La de-storicizzazione della chiesa come condizione per la libertà del cristiano

Raggiungere il mondo dei poveri

Povertà senza carità: ombra senza chiarezza

Avevamo chiesto a Padre Schutz un articolo sul « Senso della povertà per il cristiano di oggi » come contributo alla 13ª commissione del congresso. *Non potendolo scrivere a causa degli impegni per la Comunità di Taizé, Padre Schutz ci ha invitato a pubblicare un capitolo di un suo libro già apparso in Italia e che tratta esattamente questo tema.*

Dinamica del provvisorio - ed Morcelliana, Brescia 1965.

Povertà è una parola che scortica le labbra. Scrivendo la Regola di Taizé osavo appena servirmene, sonava male sotto la penna. Pensando che lo spirito di povertà consisteva prima di tutto nella parità semplice e cordiale, ho preferito parlare di impegno alla comunione dei beni che va fino « alla possibile povertà ».

Spesso prevale l'attitudine puritana, che consiste nell'apparenza della povertà, mentre dietro questa facciata scialba si nascondono delle risorse. Se lo spirito di povertà diventa sinonimo di tristezza e di austerità, corrisponde veramente alla prima Beatitudine? Lo spirito di povertà si trova nella gioia dell'uomo la cui sicurezza è in Dio. Ecco perché si distingue con segni esterni di gioia.

Come non essere attenti alla reazione di lavoratori che mal tollerano questo linguaggio del Vangelo? Pensano che, idealizzando la povertà, i cristiani vogliono conservare le classi lavoratrici in uno stato di inferiorità, per renderle soggette alle classi abbienti. Spetta a noi capire la volontà di promozione umana e sociale, che anima questi uomini.

L'espressione « Chiesa dei poveri » s'impone a parecchi in questi tempi. Vuol far colpo e suscitare una coscienza nuova di fronte alle esigenze del Vangelo. Rallegriamoci che in questo modo siano bollati dei gravi compromessi temporali, che affliggono il nostro mondo cristiano. Tuttavia questa espressione non ha che un valore pedagogico e del tutto provvisorio: la Chiesa è quella di tutti, anche se i poveri vi hanno un posto privilegiato.

Appare sempre di più tra i cristiani un vigoroso richiamo alla povertà. Le giovani generazioni sono severe verso tutti i segni di comodità. La forte critica di tanti giovani laici procede da un'intenzione pura, ma se si impone un abbandono sappiamo che non riguarda solo i beni materiali. Il fatto di aver pochi mezzi potrebbe farci cercare un'altra sicurezza, altrove e a nostra insaputa, per esempio nel dominare lo spirito altrui, che vorremmo forzare ad entrare nelle nostre categorie.

Lo spirito di povertà afferra la totalità dell'essere. Non bastano i segni esterni della povertà; essi non impediscono di conservare in sé un'ambizione umana, un bisogno di potenza, un desiderio di dominare il prossimo, appena mascherati dalle apparenze.

Presentare un ideale, che sia irraggiungibile in una società ricca pone coloro, che richiedono di vivere la povertà secondo il Vangelo in una situazione di conflitto permanente: desiderano raggiungere l'irraggiungibile. Il Vangelo non distrugge la personalità, vuole solo destare delle sane inquietudini. Domandare l'impossibile conduce a situazioni critiche. Vi sono delle richieste, che chiudono in conflitti interiori.

Non assistiamo forse in certi ambienti alla instaurazione di un nuovo giansenismo?

Lo stesso impegno alla povertà, se accompagnato da uno spirito di rivendicazione, non solo non edifica nessuno, ma distrugge per l'amarezza che ha in sé. L'uomo o la donna che hanno fatto voto di povertà non dimentichino il padre e la madre di famiglia carichi di bambini. Le nostre esigenze non possono essere le loro. Rischiano di essere un peso per loro e di chiudere la loro intelligenza ai nostri voti. Degli esseri terribilmente poveri fanno paura.

Possa lo spirito di povertà non diventare mai duro, che da esso non venga mai emesso alcun giudizio. Non si potrebbe esaltare una Beatitudine a scapito delle altre. Il povero è mite. Resta il povero di Jahvè, che dipende da Dio solo nel suo oggi.

E' indispensabile in questi campi conservare un grande equilibrio. La povertà non è niente senza la carità, è una ombra senza chiarezza. Colui che, in nome della povertà, giudica con presunzione il prossimo può essere sicuro di sbagliare.

Attuare la prima beatitudine

Lo spirito di povertà richiede una continua attuazione dinamica. Nell'emisfero nord la ascesa economica e la promozione umana sono un fenomeno costante. Perciò vi sono forme di presenza nel mondo dei poveri che presto saranno sorpassate e anacronistiche.

Invece l'esistenza del mondo di poveri dell'emisfero sud può diventare, per i cristiani di occidente, l'avvento di Dio che li aiuterà a non chiudersi nella loro società opulenta, ma a sottrarsi invece al processo di ripiegamento su se stessi, che è proprio di tutte le società vecchie.

Ecco perché è importante raggiungere con un gesto ecumenico il mondo dei poveri e legarci ad esso. Altrimenti, a causa dell'aumento demografico che, nell'emisfero sud, si accentua di giorno in giorno, l'incontro dei due mondi potrebbe cambiarsi in un urto apocalittico.

In questo periodo di grandi tensioni, l'aggiornamento è indispensabile. Più che un aggiornamento superficiale è un atteggiamento spirituale che esige le riforme più profonde al livello del pensiero e dell'impegno umano. Per realizzarlo, i poveri di Cristo vengono in nostro aiuto. La loro esistenza ci invita ad una trasformazione della nostra mentalità.

Il contatto con loro ci permette di tornare indietro in rapporto a noi stessi; insieme con loro avverrà la nostra seconda conversione, altrimenti rischieremmo di promuovere in Occidente una famiglia cristiana superattiva e chiusa nel circolo vizioso della sufficienza umana.

Per compiere tutti insieme, cristiani delle varie confessioni, il nostro aggiornamento insieme con i poveri, è possibile mettere in pratica la prima beatitudine in due modi:

Ritrovare al contatto con loro *lo spirito di povertà*. Ricevere prima di dare, sia che restiamo dove siamo o andiamo dove sono loro. Scoprire di nuovo il senso della Provvidenza di Dio.

Ricercare *una dottrina sociale dell'ecumenismo:* trovare un denominatore comune per andare tutti insieme incontro al mondo dei poveri.

Perciò non è troppo audace dire che una delle linee di forza dell'ecumenismo passerà attraverso il mondo dei poveri.

Vivere lo spirito di povertà

Nell'Israele di Dio esisteva una comunità di poveri di Jahvè. Stavano davanti a Dio sprovvisti di tutto, nell'attesa della venuta del Messia. Tutto il loro essere era teso verso il compimento imminente della promessa. Accumulare dei beni sarebbe stato smentire la loro speranza. La Vergine Maria faceva parte di questa comunità; sempre disponibile, nell'attesa del suo Signore, ha potuto pronunciare il sì di un cuore fedele.

Fra tanti diseredati, che oggi soffrono nel mondo, molti appartengono alla comunità dei poveri del Cristo. Vivono più o meno intensamente la attesa del suo ritorno. A chi vuole essere solidale con loro è concesso di trovare presso di loro dei grandi tesori evangelici: il senso della Provvidenza di Dio che i cristiani occidentali, snervati dalla rapidità delle evoluzioni, vanno perdendo. A contatto con i poveri noi riscopriamo certo il senso dell'urgenza, ma nello stesso tempo la dinamica dell'attesa, e diventiamo capaci di capire, attraverso di loro, quello che i nostri spiriti ottusi non afferravano più.

Avere un'anima di povero, sentirsi povero di tutto, significa essere debole con chi è debole e mettersi nelle disposizioni di essere rialzati noi stessi nei giorni delle cadute. Chi è debole — vicino o lontano, lontanissimo nel mondo — che io non sia debole? Chi cade nella mia famiglia ecclesiale o in quella di un'altra confessione — che io non sia disposto ad andargli incontro? Per troppo tempo non si è forse creduto che la solidarietà doveva realizzarsi solo nel proprio ambiente confessionale al punto da restare indifferenti se l'uno o l'altro, in una altra confessione, vacillava?

Lo spirito di povertà esige la semplicità nell'uso dei beni temporali. La nostra relazione con Dio diventa più libera. Accettare con semplicità quello che ci viene dato oggi, senza tuttavia cedere alla tentazione di accumulare riserve.

Nel deserto, il popolo di Israele cercava di conservare per il giorno dopo la manna caduta dal cielo, ma essa già imputridiva.

Animato dallo spirito di povertà, l'uomo dipende da Dio solo. Poveri di capacità, poveri di mezzi: ma è là Colui che ci colma. Moltiplicare le assicurazioni di ogni genere significa rinnegare la nostra fiducia. Abbandonarle significa cercare Iddio e non riporre una sicurezza incrollabile che in Lui.

Per la maggior parte, nel nostro ambiente di abbondanza, è possibile attuare la prima Beatitudine in altro modo che attraverso il semplice uso dei beni materiali, restando alla ricerca di Dio?

E' vero che per molti uomini e donne, che hanno fatto voto di povertà, risuona un appello più radicale. Siccome la loro povertà è vissuta senza giudicare gli altri, i laici ne penetrano il senso: è attesa gioiosa del ritorno del Cristo e solidarietà autentica con tutti coloro che, nel mondo in-

R. Schutz

(continua a pag. 8)

Le gravi inquietudini del mondo agricolo, particolarmente nel mezzogiorno, ci ricordano drammaticamente la situazione costante e penosa di questo fondamentale nodo sociale. La complessità del problema, la difficoltà della sua risoluzione, la varietà dei fatti in gioco (si pensi alla speculazione, allo spopolamento, alle difficoltà di una programmazione, al sistema doganale, la situazione « sindacale » del settore) non esimono, anzi impegnano ad uno sforzo organico e decisivo, a partire da una maggiore sensibilità e pressione della pubblica opinione.

(continua da pag. 7)

tero, non hanno il pane quotidiano. E' anche opposizione della coscienza di fronte a tutti quelli che abusano dei beni della terra. La terra è data all'uomo perché se ne serva; è per lui un mezzo di libertà e non di offesa della libertà degli altri.

Per una dottrina sociale dell'ecumenismo

L'ecumenismo rischia di insabbiarsi nella nostra situazione di cristianità occidentale. A chi conosce quante lotte di supremazia si sono combattute un tempo e quanti combattimenti continuano anche oggi malgrado certe bonacce, si pone la questione: non scopriremo forse molto lontano da noi il campo di azione, che ci permetterà di uscire dalla nostra mentalità per trovare il cammino della riconciliazione?

Attualmente i due terzi dell'umanità soffrono la fame. Noi altri che rischiamo di essere resi indifferenti dall'abbondanza e dalla sovrabbondanza o anche scettici ed atoni spiritualmente, ci prepariamo a dividere i beni materiali e spirituali che si riversano su di noi? Lo sappiamo che nell'America Latina, donne e bambini sono talvolta ridotti a condizione umane, che non accetteremmo per gli animali domestici? Partecipiamo ai grandi sforzi che si impongono, come conseguenza, alla cristianità?

Di fronte a noi ci sono poveri del Cristo, ai quali le nostre coscienze troppo ottuse sono rimaste indifferenti. Tocca a noi andare loro incontro, e perciò ricercare tutti insieme una dottrina sociale dell'ecumenismo, i titoli dei capitoli del quale saranno: dividere, cooperare, associarsi, partecipare alla promozione dell'uomo.

Oggi si esige da noi qualche cosa di più della generosità e del distacco. La comunione con le miserie del mondo è anche partecipazione alla lotta del mondo contro la sua miseria.

Partire per il Terzo Mondo suppone una specializzazione tecnica; la buona volontà non basta; le partenze sono brutalmente limitate.

Quello che si attende da noi è prima di tutto il partecipare alla promozione umana restando dove siamo e permettere ai giovani del Terzo Mondo di ricevere una formazione, preferibilmente nel loro Paese, perché divengano essi stessi promotori di uno sviluppo nei loro Paesi.

Se i soli cristiani fossero già capaci di tradurre in atto la parola di Pietro: « non ho né oro né argento » non ho riserve, niente di superfluo, il corso di molte evoluzioni storiche sarebbe rovesciato. Basterebbe perché si stabilisse sulla terra una maggiore giustizia. Le generazioni che salgono si allontanano da noi cristiani che parliamo volentieri di sicurezza in Dio, mentre abbiamo spesso bisogno di tante assicurazioni in oro ed argento.

Non esiste comunione fraterna che in una divisione materiale tangibile. Ecco perché una rottura intollerabile sconvolgerà un giorno tutto l'equilibrio occidentale, se la nostra preoccupazione non si volge verso quei due miliardi di uomini la cui povertà non fa che crescere, se non cerchiamo di dividere il nostro pane, attraverso gesti umili ma efficaci.

La pratica di dividere il pane è una realtà evangelica. Noi temiamo di disfarci delle nostre assicurazioni. Tuttavia coloro che sono entrati per questa via devono riconoscere che il pane viene loro dato sempre. La messa in comune di beni rende attuale ogni giorno la richiesta del pane quotidiano, ci fa entrare nel senso del provvisorio, nello spirito di infanzia delle Beatitudini.

Mettendo in pratica una tale dottrina sociale, avremo in mano una potente leva di ecumenismo. Con uno stesso gesto, i cristiani separati d'occidente saranno associati gli uni agli altri in stretta cooperazione, e saranno legati ai poveri dell'emisfero sud.

Associandoci per apportare una promozione umana a degli uomini che non potevano più sperarla, saremo restituiti alla nostra vocazione comune di battezzati attraverso il mondo. Saremo ben lontani dal nostro passato, dalle nostre sorde lotte per la supremazia, dalla nostra inconfessata sete di aver ragione contro gli altri. In cambio, coloro con cui avremo diviso il pane, ci renderanno il centuplo di quello che avremo tentato di dar loro; ci restituiranno la unità visibile, ritrovata attraverso gesti di solidarietà, compiuti in comune.

R. S.

notes block

Le visite di amicizia

Il viaggio di « amicizia » di Rockfeller governatore dello Stato di New York in America Latina ha ricordato, per le reazioni violente che ha provocato, l'analogo viaggio di Nixon del 1958, quando era vice presidente degli Stati Uniti.

Manifestazioni ostili di studenti e di operai si sono avute in tutti gli Stati toccati dall' esponente nordamericano, durante la sua permanenza dal Messico, prima tappa del viaggio, alla Repubblica Dominicana, che è stata l'ultima, nell'arco di quasi due mesi.

Haiti, il solo stato che ha offerto ospitalità cordiale all'inviato di Nixon, è retta saldamente da circa 12 anni dalla dittatura di Duvalier, probabilmente la più dura di tutta l'America centro-meridionale, e che ha soffocato nel sangue ogni azione di sia pur lieve protesta. Altri stati hanno preferito garantire l'ordine pubblico — piuttosto che con enormi spiegamenti di forze armate e di polizia, o con incontri in località isolate e tranquille (Uruguay) — evitando a Rockfeller di far tappa presso di loro; e sono Cile, Venezuela e Perù, i primi due retti da regimi costituzionali, che stanno tentando, anche se con gradualità e con qualche contraddizione, una politica di promozione delle classi più povere e (perciò) anche di indipendenza dagli Stati Uniti; il Perù, retto dal regime militare del gen. Alvaredo, sta invece conducendo una politica di nazionalizzazioni, di riforme agrarie che si è scontrata vivacemente con il capitale americano e ha determinato finora una serie di minacce e di sanzioni da parte degli Stati Uniti.

I disordini più gravi connessi alla « visita di amicizia » si sono avuti in Uruguay e soprattutto in Argentina dove, accanto alla distruzione di grandi magazzini e di industrie (il cui capitale era peraltro in gran parte dello stesso Rockefeller) ci sono stati anche dei morti, come il sindacalista Augusto Vandor, esponente già noto come « moderato » per la sua disponibilità a trattare con il governo del gen. Ongania ma che negli ultimi tempi si stava orientando per una lotta più radicale. Gli scioperi organizzati malgrado i divieti governativi in Uruguay e in Argentina, le violenze seguite ci sembrano indice di uno stato di esasperazione; peraltro comprensibile se si tiene conto della sostanziale dipendenza economica, ed anche politica, dagli Stati Uniti, che da un lato hanno sfruttato le risorse locali con esagerati profitti e che dall'altro non sono rimasti inattivi ogni volta che un governo latino americano abbia tentato una politica rispondente alle esigenze popolari e perciò necessariamente collidente con il tipo di presenza del capitale straniero.

E' il tipo di rapporti economici internazionali che è stato messo in discussione dall' enciclica « Populorum progressio » (cfr. n. 56 e segg.), per le conseguenze che provoca: un aumento degli squilibri già esistenti, con l' arricchimento dei Paesi già ricchi e industrializzati, e l' impoverimento dei Paesi poveri scarsamente industrializzati, costretti a vendere all'estero materie prime a basso costo, che spesso debbono ricomprare come prodotti finiti a prezzi enormemente superiori. E' questa una sola esemplificazione del meccanismo economico, che ha effetti vari e complessi, ma sempre a svantaggio del contraente più debole (= più povero).

Il problema che viene fuori, a nostro parere, in occasione della missione di Rockefeller è se il progresso in America Latina dovrà avvenire *contro* o *con* gli Stati Uniti (anche se questo non è il solo problema che si pone: ce ne sono altri tipici di paesi in condizioni di sottosviluppo, quali il nazionalismo, il colpo di stato « facile », il militarismo, la corsa agli armamenti, i disaccordi che sfociano in conflitti armati...).

Chiaramente una risposta richiede che si esaminino sia le posizioni degli Stati Uniti che quelle degli Stati latino americani.

Da soli questi ultimi sembrano difficilmente in grado di percorrere la strada del progresso: una certa forma di aiuto da nazioni più prospere sembra necessario; Cuba a suo tempo ha dovuto ricorrere a URSS e Cina; anche il Perù per procedere alle nazionalizzazioni di importanti settori dell'economia locale, in conflitto con gli Stati Uniti, ha cercato l'appoggio sovietico.

Lo sfruttamento non è certo una premessa favorevole ad un nuovo stile di rapporti tra Nord e Sud America, semmai a un troncamento: tuttavia il viaggio di Rockefeller può essere per Nixon un utile termometro per formulare una diagnosi e i rimedi adatti, potrebbe essere un segno di volere sostituire ad una politica di sfruttamento una linea nuova, di promozione, l'unica che può forse guadagnare agli Stati Uniti qualche simpatia tra i popoli che finora hanno conosciuto soltanto l'aspetto padronale.

Ora si può soltanto stare a guardare se verrà liquidato il neocolonialismo, o se verrà ripresentato sotto nuove forme che non potranno non determinare, prima o poi, reazioni sempre più violente e radicali. Certo sarebbe opportuno che anche gli altri stati non rimanessero passivi nei confronti dell' America Latina ma che anzi, d'accordo, intervenissero non per sostituirsi o affiancarsi ai « vecchi padroni », ma per favorire lo sviluppo di quei popoli, premessa indispensabile perché la pace intervenga tra e negli stati.

(*s. p.*)

La de-storicizzazione della chiesa come condizione per la libertà del cristiano

1. **PREMESSA**

A. **La necessità di riscoprire l'« essenza » della Chiesa.**

Una delle prime osservazioni che potrebbero essere fatte a queste pagine è quella riguardante il tema: la Chiesa. Tema che rischia di essere elusivo del problema fondamentale posto attualmente alla coscienza dell'uomo religioso: il problema di Dio. Oggi la vera questione, come del resto sempre, anche se in altri tempi meno avvertita, è la questione di Dio. Attardarsi ancora a parlare della Chiesa, quando Dio è posto in discussione, negato addirittura, è eludere il problema di fondo e rischiare di offrire all'uomo una risposta non solo insoddisfacente, ma discutibile in quanto presuppone la soluzione del problema del Dio che, secondo le affermazioni della stessa Chiesa, le dà vita, è la sua vita e in funzione del quale esiste. Difficoltà che è ancora aumentata quando pensiamo che la Chiesa afferma che è inviata da Dio per salvare l'uomo. Ma oggi uno dei motivi per cui Dio è negato, è proprio la preoccupazione di salvare, liberare l'uomo. Il rischio perciò di fare un discorso ecclesiologico che in fin dei conti diventa alienante, è grosso.

Sono però convinto che nella situazione attuale, in seguito a una certa concezione della Chiesa, a una identificazione in cui si cade troppo facilmente fra il suo volto storico e la sua natura, un discorso sulla Chiesa sia ancora oggi necessario come primo passo per liberarci da certe chiusure, idee errate che in ultima analisi non ci consentono di essere totalmente liberi nell'affrontare il problema di Dio e del mondo. Siamo cioè di fronte a una concezione della Chiesa ereditata dai secoli passati, in cui la sua parola è troppo spesso identificata con quella di Dio; in cui il suo storicizzarsi è confuso con la sua essenza; in cui la Chiesa è spesso presentata come il Regno di Dio realizzato: tutte situazioni che divinizzando in modo indebito la realtà istituzionale Chiesa, non permettono di avere libertà di fronte ad essa, libertà che in fondo è il dono che essa deve comunicare da parte di Dio all'uomo.

Per la verità qualcuno potrebbe osservare, e a ragione, che questa liberazione dalle categorie storiche, prese come assolute, attraverso cui la Chiesa si è espressa nel tempo, può avvenire partendo proprio da un discorso su Dio. Ciò è vero; preferisco però, nonostante questo, partire dalla Chiesa perché è nella Chiesa che siamo educati a sentire e ad esperimentare Dio; è nella Chiesa che cresce la nostra fede ed è la Chiesa la prima realtà religiosa con cui veniamo a contatto. Il ruolo che essa gioca nella nostra vita e i suoi condizionamenti, mi sembrano tanti e tali che le necessità di demitizzarli mi appare fondamentale.

Se infatti oggi si parla della « morte di Dio » credo che una delle cause sia proprio da ritrovarsi in una certa morte della Chiesa che spesso infedele al suo compito non sa più far apparire il volto liberante del Dio che salva. Troppo spazio ha occupato nella nostra vita a scapito di Dio; invece di sparire continuamente per far apparire Dio, ha cercato di sostituirsi a Lui; invece di servire ha voluto essere servita. Ha rischiato così di diventare, e per molti è diventata, la « tomba di Dio ».

Ed ecco la necessità di riscoprire come la Chiesa è ancora vivente, nonostante la innegabile morte di parecchie sue strutture, di determinate sue istituzioni, di certe sue pretese che cadono proprio perché non le erano essenziali, ma solo risposte contingenti suggerite da determinate necessità storiche, da contesti culturali e socio-politici ormai caduti. Non si tratta quindi di « liberarsi della Chiesa », ma di cogliere ciò che essa è veramente al di là delle cangianti storicizzazioni a cui la storia ha dato luogo; si tratta di non identificare la sua natura e la sua missione con il modo con cui si è cercato di rispondere ad esse nel tempo.

B. **La funzione della teologia.**

Facendo ciò dobbiamo però stare attenti a non cadere nello stesso errore che rifiutamo. Anche il nostro modo di vedere la Chiesa e la nostra risposta sono storiche e daranno alla Chiesa una determinata fisionomia. Non esistono pure essenze sulla terra; non esiste la pura Chiesa. Essa esiste sempre storicizzata in un determinato ambiente. Non facciamo assoluto ciò che è provvisorio e non assolutizziamo neppure le nostre acquisizioni.

Rendere attenti a questo pericolo è uno dei compiti della teologia. Quando dico discorso teologico, dico discorso di Dio sulla Chiesa (e raggiungo così, almeno in parte, la preoccupazione iniziale). Mentre normalmente si vede la Chiesa come colei che parla di Dio, è necessario tenere presente e partire dal discorso che Dio fa sulla Chiesa. Ogni parola di Dio è salvezza; in quanto rivolta a un uomo o a una realtà creata che deve essere salvata, la Parola mi indica già la situazione di questa realtà che deve essere salvata. Situazione da « mutare », « convertire », « riformare ». Ecco il primo aspetto del discorso teologico sulla Chiesa: è un discorso salvifico e perciò critico; la critica che Dio compie nei riguardi di ogni creatura. Dio è sempre trascendente per sua natura ad ogni realtà creata: essa non lo esprimerà mai totalmente; sarà sempre debitrice e imperfetta rispetto alla sua volontà. Se la Chiesa non è Dio, e nessuno osa affermare simile bestemmia, essa dovrà essere continuamente pronta a lasciarsi porre in discussione da Lui, a purificarsi, a destoricizzarsi, pur con la coscienza che la sua nuova situazione non sarà ancora quella perfetta.

Ogni discorso sulla Chiesa deve iniziare da Dio; ma ogni parola di Dio è parola di vita, parola cioè salvatrice. E' il primo presupposto per ogni discorso autentico sulla Chiesa. Ogni tentativo teologico, da questo punto di vista, deve perciò porsi come sforzo per superare l'incarnazione storica che in quel momento la rende visibile agli uomini e la fa perciò segno di qualcosa che è sempre inadeguato a ciò che essa deve significare per volontà di Dio. La teologia se vuole essere fedele al suo compito ed essere innanzi tutto al servizio di Dio e non di istituzioni pur presenti per volontà divina, deve perciò essere una teologia « critica » e conseguentemente fonte di dinamismo nei confronti della realtà su cui riflette. Ogni discorso sulla Chiesa, se vuole essere autentico, cioè discorso fatto in base alla Parola, deve essere sempre volto al futuro. Ogni discorso di pura difesa delle istituzioni storiche è un discorso infedele alla Parola di Dio, che è sempre salvatrice e perciò riformatrice.

C'è nella teologia un doppio movimento: parte della Chiesa attuale in cui il teologo crede e vive per ritornare alla sorgente della Chiesa, alla Parola di Dio, e poi riparte dalla Parola per tornare alla Chiesa. Questo doppio movimento fonda da una parte il realismo della teologia, dall'altra la sua funzione critica. Con ciò non si deve dimenticare ciò che è già stato accennato: la teologia è fatta in un determinato momento, da certi uomini, con certi strumenti che le daranno un'ottica e una direzione particolare, storica.

2. **INDICAZIONI PER UNA DE-STORICIZZAZIONE STORICIZZATA.**

Ciò premesso — e mi pare che fosse necessario sia pure per giustificare un discorso sulla Chiesa, sia per mostrare la problematica sotto cui sarà svolto — non resta ora che accennare, dato che non è possibile qui rivolgere un discorso più ampio, ad alcune direzioni e risultati a cui il compito attuale di de-storicizzazione della Chiesa, può pervenire.

A. **La Chiesa nel piano di Dio.**

Una delle carenze della così detta « ecclesiologia classica », è lo scarso aggancio con la teologia della creazione; più chiaramente la insufficiente preoccupazione di situare la Chiesa in tutto il piano salvificio di Dio. Una delle conseguenze è stata quella di parlare della Chiesa come entità separata dal mondo. Si è giunti perfino, e non è detto che questa concezione sia del tutto superata, a parlare di essa come società perfetta, con una integrità istituzionale fine a se stessa. Se essa invece viene situata nel piano di Dio, tutto ciò cade.

Questo piano è descritto da Paolo nelle lettere della cattività. Si veda in particolare Col. 1, 25-28 ed Ef. 1, 3-10. Il tema di queste due lettere — svolto nella prima in senso cosmologico e nella seconda in senso ecclesiologico — è l'affermazione che Cristo « ricapitola » sotto di sé, per ricondurlo a Dio, tutto il creato. Dio ci elegge dall'eternità nel suo Figlio. Questa elezione avviene nel tempo attraverso la creazione operata per e nel Figlio. Dalla eternità quindi il Cristo è voluto dal Padre: l'atto libero del creare non è infatti che il progetto dell'universo in Gesù Cristo. Dio ha voluto nell'eternità che l'uomo sia unito a lui in alleanza nel suo Figlio incarnato. Il Cristo perciò è il primo eletto, il primogenito di tutta la creazione. La creazione è quindi la ragione esterna dell'alleanza alla quale l'uomo era stato eletto; è il campo d'azione di questo rapporto di amore voluto da Dio; è il luogo in cui si svolge l'elezione, in cui cioè il dono soprannaturale è offerto all'uomo. L'unità (pur nella distinzione) fra creazione ed elezione rotta per il peccato, è stata ricostruita nel Cristo, che porta insieme a termine il fine della creazione: riportare tutto a Dio (la « gloria » di Dio).

Fra creazione e redenzione c'è quindi, come mostra bene il prologo del vangelo di Giovanni, continuità. Colui per cui tutto è stato creato, riprende l'opera sua rovinata dal peccato per portarla a compimento. Non c'è per la Scrittura creazione senza redenzione, pur nella gratuità assoluta della redenzione. Mentre noi oggi in teologia partiamo prima dalla teodicea, conoscenza naturale di Dio, per risalire al Dio rivelatore, nell'Antico Testamento il tragitto era l'opposto. Cronologicamente Dio è conosciuto prima come Dio dell'Alleanza, poi come creatore (ricordo che il genere dei racconti della creazione nel Genesi è eziologico). Dal Dio che lo salva, che lo libera, dal Dio delle « benedizioni » ad Abramo, Isacco e Giacobbe, Israele risale al Dio creatore. Perciò la creazione sarà sempre associata alla salvezza e compresa alla luce dell'Esodo e dell'Alleanza. Essa è quindi vista come l'« initium salutis ». Ed ecco le varie tappe della storia della salvezza: la creazione, l'elezione, l'alleanza attraverso la legge, la predicazione profetica, l'incarnazione ed infine la Parusia.

La Chiesa è comprensibile solo in questa visione: essa deve essere sempre posta in relazione con l'inizio, creazione e la fine, la Parusia. Ma dire ciò, significa dire che essa è realtà cristologica: la creazione infatti, come si è detto, è stata voluta in vista del Cristo e portata a compimento da lui. In questa visione la Chiesa appare come colei che nel mondo visibilizza per tutti gli uomini ciò che il Cristo ha compiuto: sacramento del Cristo. Non si può descriverla prescindendo dalla creazione e quindi dal mondo: è l'insieme degli uomini che realizzano e testimoniano il fine della creazione: l'alleanza con Dio (da cui il posto centrale dell'Eucarestia: nuova alleanza). La Chiesa è quindi il mondo che risponde all'appello di Dio e si pone in ascolto delia Parola; mondo che per grazia entra in discussione con se stesso in base alla chiamata divina. Essa è questo mondo in cui, per il peccato, la creazione e l'elezione ad essere figli di Dio si erano scissi, che ritrova la sua unità iniziale. Significativo come la manifestazione solenne della Chiesa avvenga a Pentecoste, il cui senso intero è comprensibile solo in rapporto alla torre di Babele.

B. **La soluzione è Cristo non la Chiesa.**

Proprio perché realtà cristologica, relazione vivente al Cristo nostra pace, nostra salvezza, nostra giustificazione, la Chiesa non è la soluzione dei problemi dell'uomo, ma colei che indica nel Cristo questa soluzione e **cerca di viverla nella storia.** La Chiesa non ha soluzioni concrete da offrire per i problemi dell'uomo; essa deve cercarle con tutti gli uomini con cui vive nel mondo. Ha un messaggio che indica valori, resi presenti sacramentalmente: ma ciò che questi valori (anzi l'unico valore-realtà: il Cristo) oggi significano, gli imperativi che derivano da essi non può as-

solutizzarli, anche perché in questo campo l'unica fede lascia posto a un pluralismo di soluzioni. Le realtà che essa annuncia sono sempre escatologiche: ciò che significano oggi, sta alla coscienza di ogni uomo, nutrita ed educata nelle fede, scoprirli con i mezzi che ha a disposizione. Al limite non c'è una morale cristiana: ci sono valori che poi si storicizzano in norme e che suggeriscono i vari imperativi che il **momento** richiede.

Si capisce il rischio gravissimo, non sempre evitato, di identificare il Cristo o il Regno con la Chiesa. Se ciò avviene la Chiesa diventa realtà assoluta e cancella il Cristo e come conseguenza anche il mondo. A questo proposito si deve ricordare che la regalità del Cristo, attuata oggi attraverso lo Spirito Santo (per cui la Chiesa oltre che realtà cristologica è anche realtà pneumatologica), non deve vedersi come semplicemente ristretta alla Chiesa. Il Cristo regna su tutto il mondo; lo Spirito « ubi vult spirat ». Il Regno di Cristo è più ampio della Chiesa. Se prendiamo la nozione « testa » applicata dalle lettere della cattività al Cristo, vediamo che essa vale sia per il mondo sia per la Chiesa. Il male è ormai vinto in tutto il creato; anche se è ancora presente e agente nel mondo (e quindi nella Chiesa), non potrà più vincere definitivamente. Alla Chiesa compete il compito di annunciare e significare sacramentalmente ciò.

C. **La Chiesa realtà « funzionale ».**

E' la conclusione logica da quanto detto: la Chiesa non è fine a sé stessa, ma in funzione del piano di Dio. Ciò che è assoluto è il Regno verso cui la Chiesa tende e che deve manifestare sulla terra. Essa è il mondo in cammino verso il Regno. Cammino che avviene, e in ciò c'è distinzione dal mondo, attraverso le realtà teologali: per la fede nella Parola incarnata, che chiama all'amore in cui tutti gli uomini si ritrovano riuniti e che dà la speranza nel compimento del Regno. Si può dire che la Chiesa è una struttura intermedia del Regno e perciò definita in rapporto al **mondo** che deve divenire questo Regno e in rapporto al Cristo che è questo Regno di Dio realizzato escatologicamente. Non ha quindi una entità propria come realtà diversa da Dio e dal mondo: **non può porsi di fronte al mondo,** perché essa stessa è anche questo mondo, pur distinguendosi al piano teologale; non sta neppure totalmente dalla parte di Dio, perché Dio le è trascendente, anche se opera e vive in essa.

3. ASPETTI PRIMARI DELLA CHIESA.

Da questa visione le due realtà fondamentali e primarie attraverso cui la Chiesa **si esprime nel mondo** e diventa segno della volontà salvifica di Dio, sono la « comunione » e il « ministero ».

A. **La « comunio fidelium ».**

E' la realtà primaria, comune a tutti i membri della Chiesa; anteriore a qualsiasi distinzione in rapporto ai diversi servizi e funzioni a cui i singoli membri sono chiamati. La Chiesa esiste per manifestare questa unità di tutti gli uomini, riflesso della comunione interna al Dio trino. Tutte le sue realtà istituzionali — sacramenti, Scrittura, gerarchia — devono essere viste in rapporto alla comunione fra gli uomini. Comunione che è essenzialmente escatologica — quando Dio sarà tutto in tutti — e che si manifesta attualmente in diverse realizzazioni storiche, sempre imperfette. Si capisce come S. Paolo esprima la nozione di Chiesa soprattutto attraverso l'affermazione di una duplice unità: l'unità di tutti i cristiani con Cristo e l'unità dei cristiani fra loro (cfr. I Cor. 10, 17; Gal. 3, 27-28; Rom. 12, 5; ecc.). La Chiesa è per i Padri il « passaggio del genere umano dall'inimicizia dell'egoismo all'unità di Cristo ».

B) **Il ministero**

E' in funzione di questa comunione. E' il carisma proprio ad ogni fedele, esercitato a vantaggio della comunità. La Chiesa non è che questa pluralità dei ministeri — e come unico popolo di Dio è il ministero — a servizio del mondo. Ministero che sotto le sue diverse espressioni dovrà essere sempre preoccupato della « riconciliazione » fra gli uomini (ricordo ancora Torre di Babele-Pentecoste). « Diakonia » per la riconciliazione, che trova la sua espressione forte nel momento della confessione come domanda di perdono a Dio attraverso la comunità. E' annuncio al mondo che siamo — è — peccatori, cioè divisi, e camminiamo verso l'unità nel Cristo, che si realizza nell'Eucarestia.

Fra questi carismi c'è anche quello particolare a chi riceve l'ordine ed ha quindi una funzione propria all'interno della comunità. Deve però essere sempre svolto in unione con la comunità; se si separasse verrebbe meno alla sua funzione propria. Il servizio gerarchico trova la sua giustificazione nel carattere del regime presente del popolo di Dio, cioè la presenza ancora agente del male. Esso è sempre un servizio della e nella fede che nel Cristo mi libera e mi fa ritrovare il fratello. La libertà individuale non è perciò il polo antitetico alla gerarchia, ma correlativo della nozione del servizio sacerdotale nella Chiesa. L'ideale della Chiesa è il minimo di prescrizioni canoniche, il minimo di interventi autoritativi.

4. NEL CRISTO SUPERAMENTO DELLE STRUTTURE PRE-CRISTIANE

Tutte queste conseguenze appariranno ancor più chiare se si sviluppano — cosa qui non possibile e mi limiterò perciò ad alcune indicazioni schematiche — alcune conseguenze dell'opera del Cristo, e perciò le caratteristiche della Chiesa che deve testimoniare questa opera, confrontandole con alcuni aspetti del regime sinagogale e del regime religioso-pagano che col Cristo sono superati, ma che restano sempre una costante tentazione per la Chiesa, che non sa e non può evitarli totalmente.

A. **Superamento del regime della Sinagoga.**

La Sinagoga si opponeva a Gesù perché aveva una triplice sicurezza: 1. della verità 2. della virtù 3. dello statuto. La Chiesa tende invece verso la verità, pur essendo, nel Cristo, nella verità; cerca di vivere nell'amore e di inventare costantemente la risposta a questo amore; non ha statuti definitivi, ma è pellegrina nel mondo. Ogni volta che essa assolutizza sé stessa, essa ricade nel regime sinagogale. La Chiesa che tende a dominare il mondo; a imporgli le sue soluzioni; a chiedergli garanzie, sicurezze, è la Chiesa infedele alla situazione nuova creata dal Cristo. Come conseguenza essa dimenticherà di essere nel mondo e si pone al di sopra di esso sicura di possedere la verità, sicura della propria giustificazione, delle proprie istituzioni. Essa diventerà quindi onniscente; affermerà che la salvezza si ottiene ubbidendo a lei; pretenderà quindi di essere servita, invece di servire. Facendo ciò essa trasforma l'annuncio trascendente del Regno e la sua comprensione provvisoria, seppur vera, in ideologia, immanentizzando totalmente il messaggio e perciò mondanizzandolo.

C'è da parte di alcuni oggi una preoccupazione e una chiusura verso la cosiddetta « secolarizzazione »: si deve dire che, se è vero, che la Chiesa è caduta in queste tentazioni, la Chiesa che oggi si cerca di riformare era una chiesa « secolarizzata », in senso deteriore. Essa non poteva consacrare il mondo, ma mondanizzava continuamente se stessa. Se infatti la Chiesa cade nelle tentazioni tipiche della Sinagoga — tentazione della auto-sufficienza, del farsi riferimento finale; della salvezza attraverso il precetto; della sicurezza attraverso appoggi temporali; ecc. — essa nega la sua missione, significa solo se stessa come istituzione mondana e non relaziona quindi più alla Parola che solo può riportare l'uomo a Dio. Invece di essere lo strumento della salvezza, diventa colei che clericalizza il mondo negandogli quella autonomia che Dio creandolo gli ha donato. Ma per far ciò la Chiesa deve riscoprire — è tutto ciò che abbiamo cercato di dire in queste pagine — che la dimensione mondo è presente in lei. Ma ciò non significa che la Chiesa sarà identica al mondo. E' identica la Chiesa che si rifugia nell'orgoglio, nella paura, nella condanna, mentre la Chiesa che si dà disinteressatamente, che è pronta a porsi in discussione, che non si assolutizza, si distingue (e come!) dal mondo.

Appare a questo punto quello che è il compito del cristiano nel mondo: non è colui che si differenzia perché ha soluzioni migliori da offrire; non è colui che è nel mondo per clericalizzarlo; ma è colui che ha il compito di abbattere gli idoli che sono in esso; far vedere che ciò che l'uomo raggiunge deve essere continuamente superato; mostrare i limiti delle ideologie ed essere segno per la fede che vive del senso che Dio ha dato al mondo. Ciò che il cristiano possiede è la fede, la speranza e la carità. Lo sperare sempre contro ogni speranza; l'amare senza attendere risultati; la fedeltà donatagli dalla Parola al suo compito e la sicurezza che Dio ha vinto il mondo. Non ha altro: di fronte agli immani problemi dell'umanità non ha soluzioni proprie, me le deve cercare con gli altri. La questione fondamentale non sarà più quella di sapere se il cristiano è capace di formulare dei valori sui quali potrà intendersi con il non cristiano per costruire una base d'azione comune, ma sarà piuttosto di sapere se il cristiano è capace di cogliere certi aspetti della realtà da cui cristiani e non cristiani devono tener conto prima di prendere qualsiasi decisione.

B) **Superamento del regime religioso**

Una delle questioni dibattute dalla teologia attuale, soprattutto protestante, è quella del rapporto fede-religione. Non è possibile trattarla in queste pagine. Pur con i limiti delle soluzioni date, essa non deve essere sottovalutata ed è utile per capire la radicale novità della fede cristiana in rapporto alla religione. Il problema è sorto sia per le critiche del secolo scorso alla religione, sia per una maggior insistenza sull'aspetto escatologico del cristianesimo. Ci si è cioè accorti che il progresso dell'uomo in tutti i campi faceva progressivamente sparire una certa concezione di Dio, tipica delle religioni (il Dio, per usare l'espressione di Bonhoeffer, « tappabuchi »); ciò portò a un costante e progressivo restringersi dello spazio religioso a favore della capacità dell'uomo. E' il processo che si è chiamato di « secolarizzazione ».

Riassumendo brevemente una delle conclusioni di questo dibattito, ancora aperto, dirò che religione e fede esprimono un modo diverso di accostarsi a Dio: la religione è lo sforzo dell'uomo per arrivare a Dio, mentre la fede è Dio che si accosta all'uomo e pone in crisi i suoi stessi risultati religiosi. Una critica alla religione non colpisce perciò necessariamente la fede.

Qui sottolineerò due aspetti tipicamente religiosi e che con il cristianesimo sono stati superati, anche se vale pure per essi ciò che si è detto per il regime sinagogale (anch'esso di tipo « religioso ») non sempre evitato. Il primo aspetto è quello della « salvezza dell'anima ». La Chiesa non è primieramente in funzione della salvezza dell'anima, ma in funzione del mondo. La chiamata di Dio non deve essere intesa semplicemente in senso individualistico, ma come chiamata a diventare segno per tutto il mondo del suo piano salvifico. E' chiaro che la realizzazione nella comunione di questo segno, esigerà un impegno personale tale che realizzerà l'integrazione della persona ad ogni livello, ma la Chiesa è per il mondo. Mondo in cui Dio agisce e che la Chiesa deve far emergere nella sua complessità come opera di Dio. Deve diventare colei che esprime visibilmente nella sua vita tutta la storia del mondo e il suo senso: la ricerca di Dio, il vivere con Dio, il peccato e il perdono, la trascendenza e l'immanenza. Guardando a lei l'uomo deve riconoscere il senso della realtà voluta da Dio, attraverso la riattualizzazione sacramentale e vitale del dramma della redenzione come momento che porta in sé tutta la storia del mondo.

L'altro aspetto che con Cristo è superato è quello della divisione della realtà dualisticamente: sacro e profano; temporale e spirituale; mondo buono e cattivo; ecc. Col Cristo tutto è diventato sacro, pur restando profano. Incarnandosi ha preso su di sé tutta la realtà umana e l'ha posta in relazione al Padre. Tutto perciò è relazionato a Dio; santificato, consacrato; tutto però resta umano, profano. Non si deve più concepire il sacro come un « in sé », posto a parte. Il sacro è una relazione al trascendente. Esso lascia l'umano nella sua autonomia, quella datagli da Dio quando creò (la creazione si deve vedere come opera desacralizzante). Consacrare a Dio qualcosa non è toglierlo dal mondo e metterlo a parte, ma porlo in relazione con la Parola. La Chiesa non è contro il mondo: è per il mondo e dicendo ciò si vuol dire che deve salvare anche l'integrità propria del profano. Non ci sono due mondi: uno buono e uno cattivo. C'è un solo mondo che è da salvare, perché è stato salvato. Ciò avverrà facendogli capire — e ciò avverrà non annullando il mondo, ma donandosi totalmente — che è stato salvato. E dicendo che l'opera della Chiesa deve essere un'opera di desacralizzazione, diciamo anche che essa dovrà essere un'opera di de-ritualizzazione. E' un altro pericolo tipico delle religioni: ritualizzarsi. La fede è sempre qualcosa al di là delle formule e dei riti, anche se essi sono necessari all'uomo per esprimersi. Il regime della Chiesa sarà perciò caratterizzato dalla dialettica fra il religioso, che non può annullarsi, e la fede, che pur avendo bisogno di elementi religiosi per esprimersi, deve essere sempre attenta a non lasciarsi imprigionare da essi.

CONCLUSIONE

Mi pare che si possa riassumere tutta la problematica qui esposta, ricordando il significato che i Padri davano a Chiesa: essa era il « noi » dei cristiani. « Ecclesia Christi non est alia nisi animae credentium in Christo », scriveva S. Girolamo. Per i Padri — ed è ancora la posizione della teologia ortodossa — l'ecclesiologia era una soteriologia ed una antropologia cristiana, fondata sul battesimo e sulla fede. Ma poi avvenne una svolta decisiva, causata dalla situazione della Chiesa medioevale, in cui si trovavano in contrasto i due poteri religioso e temporale. La Chiesa per salvare la sua libertà, e abbiamo la riforma gregoriana, rivendica il suo potere sull'ordine temporale e sviluppa tutta una dottrina dell'autorità che la farà apparire sempre più come società a parte, in lotta con lo Stato. Si passa quindi dal piano dell'esistenza cristiana al piano giuridico dell'autorità. E' facile capire come l'idea di una Chiesa fatta dai fedeli scompaia sempre più, in favore di una Chiesa che fa i fedeli e che quindi a poco a poco passa ad essere considerata come realtà sopra-personale. La Chiesa diventa entità mediatrice a sé e viene ad essere identificata con la gerarchia, che a sua volta dipende totalmente dal papato.

Questa situazione portò a una giuridicizzazione della fede, alla ritualizzazione rigida del culto, alla precettistica morale basata non tanto sul Vangelo, ma su una presunta « legge naturale »; come conclusione si arrivò alla Chiesa concepita come « società perfetta ».

I limiti di questa soluzione, con tutte le note conseguenze in qualisasi campo, ormai sono abbastanza palesi a tutti. E' contro una Chiesa così concepita che oggi si deve lottare, per riacquistare quella libertà necessaria a svolgere nel mondo quella missione che Dio ha assegnato alla comunità dei credenti in Lui. Che ridiventino popolo di Dio, con la sottolineatura dei due aspetti che li fanno simili agli altri (popolo) eppur distinti (di Dio). E' un cammino iniziato fra contrasti, freni, paure e, perché no?, pericoli. Ma è un cammino da percorrere. E' ancora quello dell'Esodo: ma è l'unico cammino che porta a Dio e non fa fermare presso gli idoli, si chiamino pure « Chiese », che l'uomo tenta sempre di costruire.

don Mario Cuminetti

Solidarietà con Suenens

« Come vescovo della Chiesa di Roma, ogni Papa deve fare di questa Chiesa la madre e la guida di tutte le Chiese del mondo (mater et caput omnium ecclesiarum), *come si legge nel frontespizio della Chiesa del Laterano, che è la sua cattedrale, in quanto vescovo di Roma. E' necessario riconoscere alla Chiesa di Roma questo primato nella fede e nella carità, le quali costituiscono l'origine della "Chiesa di Dio che è in Roma", fondata da Pietro e da Paolo, vivificata dal loro sangue e da tanti martiri e santi. Lo slancio religioso e pastorale di Roma deve attirare tutti gli sguardi. Roma deve essere, dunque, luce di vita cristiana, fiaccola sul moggio ».*

Léon Card. Suenens

Sulla nota intervista, concessa dal cardinale Suenens a « Informations catholiques internationales », si discute vivacemente in tutti gli ambienti ecclesiastici fino al Papa. Tutti prendono posizione, tutti discutono. Probabilmente la discussione proseguirà al livello più alto, in autunnno, nel corso del Sinodo episcopale che avrà luogo a Roma. Se il Papa ha dichiarato che le critiche rivolte alla Santa Sede devono considerarsi con obiettività onesta e sincera, che bisogna essere in possesso di argomentazioni valide, che bisogna mutare le situazioni puramente giuridiche ora in vigore, se ciò sembra ragionevole, non si deve allora dubitare a priori che il Sinodo episcopale a Roma procederà un po' nel senso delle sollecitazioni espresse da Suenens, sebbene la reazione di Roma alle proposte del Cardinale non sia nel complesso molto favorevole.

Pubblicità come pressione necessaria

Certissimamente oggi un Sinodo episcopale in Roma non può trattare soltanto quelle questioni per le quali è richiesto espressamente un parere da Roma. Non può che tornare a vantaggio del Papa e della sua funzione stessa, se avviene che una iniziativa, che riguardi l'ordine del giorno, la tematica ed altro concernente il Sinodo, venga fuori dalla « base », specie se questa « base » è costituita dai rappresentanti dell' intero episcopato, che, in unione col Papa come capo, è esponente del supremo potere nella Chiesa e poiché un tale Sinodo non è certamente l'occasione adatta per distinguere il Papa dal resto dell'Episcopato ed accentuare in modo particolare la funzione che gli è propria. Ora, per una tale iniziativa, l'intervista del cardinale belga, presenta auspici di rilevante importanza.

E' possibile naturalmente, cosa affatto inevitabile in tutte queste faccende, avere opinione diversa su questo o su quel punto, circa questa o quella formulazione.

Tutte le aspirazioni ed esigenze di riforme nella Chiesa e della Curia romana, in particolare mirano necessariamente ad una nuova sintesi, un nuovo « dosaggio » nella concreta applicazione di antitesi che costituiscono la realtà e che non possono essere superate adeguatamente facendo ricorso ad un principio superiore. Perciò una tale sintesi (tra legge e libertà, unità della Chiesa nel Papato ed autonomia delle Chiese particolari, etc.) è sempre storicamente condizionata, esposta alla critica e modificabile. Certo si può discutere ovviamente sempre su dei particolari; è una questione mai ponderabile adeguatamente se nel caso concreto va poi messa in risalto l'esigenza di cambiamento oppure il riconoscere che in ogni cambiamento debba persistere un qualcosa di fisso. In tali cose, che non toccano affatto la sostanza della fede e le strutture fondamentali della Chiesa poste dommaticamente, è ora finalmente che nella Chiesa ci sia libertà di opinione.

Nessuno potrà dire che Suenens abbia in qualche modo errato nella concezione della fede della Chiesa nella sua essenza. Se di ciò non si tratta, allora perché tante reazioni allergiche e negative a questa intervista?

Forse perché un cristiano cattolico o un cardinale non potrebbe dire tali cose pubblicamente? A tale rimprovero c'è da rispondere semplicemente: quelli che lo fanno dovrebbero chiedersi prima se questo rimprovero non sia per loro, ne siano o meno consapevoli, una scusa per evitare la discussione e trattare onestamente queste questioni reali. Chi non ha altro da dire se non questo si occupi al più presto possibile della questione di fatto e con Suenens cerchi la risoluzione dei problemi posti da lui. Oppure egli dovrebbe provare che questi problemi non esistano. Allora torneremmo di nuovo sulla questione di fatto stessa. Perché dunque tutta questa lamentela che tali questioni non dovrebbero esser rese pubblicamente? Dove è allora l'opinione pubblica che già da Pio XII fu considerata assolutamente necessaria per la Chiesa? Bisogna dunque concedere con parsimonia e senza riserve che con ogni discussione su una questione reale si esercita, nella opinione pubblica della Chiesa, una certa « pressione » su quelli che in ultima analisi sono competenti e responsabili dei mutamenti richiesti. Ma perché una tale « pressione », non dovrebbe esserci? Le autorità ecclesiastiche non sono abbastanza saggie e coraggiose per far fronte ad una tale pressione, se, vista realmente, vada in una direzione non giusta? Non sono viceversa le autorità ecclesiastiche persone, la cui informazione, capacità di reazione e risolutezza nell' abbandonare il vecchio ben provato, in favore di ciò che ancora ha bisogno di prova, appunto limitate, non abbisognano di una certa « pressione »? Se decisioni concrete non scaturiscono mai dalla semplice riflessione del ragionamento teoretico, se anche le autorità ecclesiastiche, in quanto persone limitate, abbisognano di uno stimolo non teoretizzabile per avvertire il peso degli argomenti esistenzialmente e prendere abbastanza celermente quelle risoluzioni che vanno prese, se inoltre la comunità dei fedeli, trovandosi a scegliere tra più legittime possibilità non solo è l'oggetto passivo della sapienza dell'autorità che proviene dall'alto, ma può dire ciò che concretamente essa stessa vuol dire, se oggi inoltre non è più praticamente possibile una segreta politica di gabinetto, allora non si può più dire con tutta semplicità che la pubblicità nelle questioni che il cardinale Suenens tratta nella sua intervista, sia inopportuna. Ed anche se questa intervista fosse un « ricorso alla pubblica opinione », coloro i quali disapprovano questo metodo, dovrebbero domandarsi se questo « ricorso » non avrebbe potuto esser reso superfluo, con una accelerata soluzione delle questioni sollevate. Molto procede a Roma ancora con troppa lentezza, perché molto ancora, se non si vuole che la Chiesa e la vita ecclesiale risentano danno, deve essere fatto al ritmo del tempo presente, il che la Chiesa stessa non può decidere. Se l'apparato curiale, così come esso è ora, non è più capace di tali rapide e ben ponderate innovazioni, allora ciò dimostra ancora una volta l'esigenza di Suenens di una riforma della Curia, che, malgrado certi tentativi, ancora non si è verificata e nel senso di una grandissima decentralizzazione e in quello di una maggiore autonomia delle Chiese nazionali.

Resta quindi: non si può liquidare l'intervista del cardinale Suenens dicendo che tali problemi non vadano spiattellati al pubblico. Si può metter fine all'intervista solo portando a termine la risoluzione dei problemi realmente esistenti.

Il rischio come strada più sicura

Un piccolo articolo come questo non può naturalmente soffermarsi dettagliatamente sulle numerose ed importanti questioni specifiche, che sono poste in questa intervista molto ampia. Prima però di prendere posizione pro o contro tale intervista, si dovrebbe studiarla accuratamente. Io temo che molti sostenitori e molti oppositori di quanto viene dichiarato nell'intervista non lo facciano e scelgano arbitrariamente solo ciò che loro conviene o ciò che loro non piace e mal comprendono questo documento così ben ponderato, che fa formulazioni ed avanza richieste, nell'ambito del ragionamento pratico della Chiesa, in modo chiaro e pare già relativamente concreto, senza perciò diventare unilaterale sul piano del ragionamento teoretico della Chiesa e pertanto diventare « eretico ». Ognuno sa quanto una cosa del genere sia difficile.

Spesso si parte da una antitesi puramente saggia ed apparentemente ponderata senza dinamica sull'avvenire reale, oppure ci si fonda su esigenze della pratica in sé giuste, con posizioni teoretiche che sono erronee fino a portare al vero errore dommatico. Chi crede di pensare più ponderatamente di Suenens, ha il dovere di chiedersi se i pensieri per un avvenire migliore della Chiesa possano diventare anche efficienti o se egli utilizza la propria ponderatezza come dispensa dal fare realmente qualcosa.

Il problema fondamentale, che sta dietro la valutazione dell'intervista del cardinale belga, a me sembra sia quello di realizzare ancora molti cambiamenti nella Chiesa e ciò relativamente presto, oppure se non abbiamo già sufficiente inquietudine nella Chiesa. Naturalmente la questione così formulata è posta in modo troppo generico.

Ci saranno certamente questioni, con le quali è meglio, almeno per un certo tempo, mantenere la tregua, sempre che, sia ben chiaro di quali questioni si tratti. Ma vi sono pure numerosissimi ed urgenti problemi di notevolissima importanza, i quali possono essere risolti soltanto mediante considerevoli mutamenti nella Chiesa, nel suo diritto e nella sua vita. Questi cambiamenti dovrebbero certamente avvenire con una assennata continuità con la pratica del passato.

Il metodo però, che oggi domina largamente, di lasciarsi strappare sempre dei cambiamenti come concessioni ridotte ai minimi termini, che appaiono soltanto come piccole modificazioni di uno schema già dato e ritenuto sacrosanto, è oggi nocivo, non segue la pratica reale della Chiesa e rende questa non degna di fede. In molte cose c'è bisogno di un effettivo cambiamento, non di una tattica di acquietamento e di piccole concessioni che si lasciano strappare a fatica.

Basta pensare soltanto al diritto matrimoniale della Chiesa ed innanzitutto al diritto del matrimonio misto, se si cercano esempi di ciò che è stato detto innanzi. In nessuna parte del mondo si procede senza compromessi, ma se a priori il semplice compromesso è il principio supremo, niente procede realmente. Suenens ha ragione, quando per esempio domanda preoccupato come sarà il nuovo diritto della Chiesa. Sarà effettivamente una legge « cornice », che concede ai vescovi di una nazione realmente lo spazio per il necessario sviluppo del carattere particolare della loro Chiesa, oppure sarà il *Codex* con alcune modificazioni « conforme allo spirito dei tempi », proprio come la legge vecchia, dettagliata di uno stato praticamente molto centralizzato? Dovranno i vescovi domandare anche in avvenire a Roma se essi possono concedere oppure no ai loro fedeli la comunione sopra la mano? Deve sempre restare così che i prelati o i canonisti romani — che non possono essere affatto in grado di giudicare la situazione in Germania con 1,2 milioni di matrimoni a norma di diritto canonico — con una mentalità di giuridismo, faranno o difenderanno una legislazione riguardo i matrimoni misti?

Il problema fondamentale è effettivamente la questione se nella Chiesa non si debba ancora cambiare moltissimo, molto di importante, malgrado tutte le irrequietudini ed incertezze che seguiranno, oppure se si voglia ritornare, in ultima analisi, per il tedio che comporta tutta questa incertezza ed irrequietudine, ad un trionfalistico monolitismo del secolo precedente il Vaticano II. Al punto in cui oggi si trova, la Chiesa non può certamente rimanere statica. Andrà indietro o andrà in avanti, rischierà ancora di più oppure resterà conservatrice? Può fare la seconda cosa proprio così bene come la prima? Con tali generiche considerazioni non si possono naturalmente risolvere le questioni concrete ed ancor meno legittimare ciò che è eretico o ciò che è scismatico. Oggi però, solo il tuziorismo del rischio nel caso dubbioso è la via giusta, che propriamente non si dovrebbe più contestare. L'esperimento del Vaticano II può oggi sempre ancora naufragare. Ma naufraga allora, perché non si ha il coraggio di portare innanzi questo esperimento nello spirito di questo concilio. L'intervista di Suenens è mossa da questa persuasione che il rischio oggi è la strada più sicura, dalla persuasione che l'esperimento del Vaticano II deve essere proseguito ed esteso coraggiosamente; e perciò questa intervista potrebbe diventare un po' come documento programmatico del Sinodo episcopale, che pure ha l'incarico di concretizzare coraggiosamente il programma fondamentale del Vaticano II nel suo spirito.

La Chiesa, un sistema aperto

Anche il problema fondamentale che si cela dietro tutta la polemica intorno all' intervista del cardinale si può vedere ancora diversamente.

Taluni reputano chiaramente come illegittimi, se qualcuno, ed in verità a cielo aperto, chiede la parola su questioni che deve decidere il Papa.

Se però noi prescindiamo dal fatto che in un senso non vi è mai una parola ultima, neppure nelle definizioni cattedratiche, che possono sempre in seguito essere suscettibili di nuove interpretazioni, se inoltre prescindiamo ora dalla già discussa pubblicità, allora è del tutto ragionevole domandarsi: ha il Papa, proprio perché a lui spetta l'ultima parola, anche la penultima? Ed a questa domanda si deve rispondere propriamente «No». E chi, come cristiano corresponsabile della Chiesa, si assume la penultima parola, non agisce con irriverenza verso il Papa e verso l'istituzione del Papato. Neppure allora, quando dice cose, su cui il Papa ha una diversa opinione, e forse per questo la riserva di Suenens di parlare di cose e non contro persone, può trovare molta credibilità.

Si può essere di sentimenti molto santi e disinteressati e criticare una situazione e sbagliarsi nelle risoluzioni che ne conseguono. In tali cose un Papa, e lo sa ogni bimbo cattolico, non è infallibile. Perché allora talune persone trovano così inaudito e degno di rimprovero se qualcuno esprime una opinione che su tale o tal altro punto Roma non coglie nel giusto? Non può dunque un tale critico avere tanta fede nel primato e tan-

Karl Rahner

(continua a pag. 12)

(*continua da pag.* 11)

to rispetto per il Papa come le altre persone?

Sul contrasto tra Paolo e Pietro in Gal. 2, 14, Tommaso d'Aquino dice: « Il caso offre l'esempio prima a chi nella Chiesa ha un posto superiore del coraggio di lasciarsi riprendere dall'inferiore e sottoposto; in secondo luogo offre l'esempio al sottoposto dello zelo e del coraggio così che egli non si vergogni di riprendere il superiore specialmente se la mancanza è manifesta e rischia di danneggiare molti » (Comm. ad Gal, 2, 111).

Paolo certamente non ha prima interpellato Pietro se poteva rimproverarlo. Si può persino discutere se un tale rimprovero fosse del tutto giustificato. Ma non si può certamente mettere in discussione che pure sull'indirizzo della suprema guida della Chiesa si può fare qualche critica, senza esserne stati richiesti.

La Chiesa ha guida suprema, ma non è un sistema chiuso, a struttura totalitaria, entro cui tutto è permesso e deciso da un singolo punto immanente nel sistema. La Chiesa è un sistema aperto, proprio perché il diritto formale come insieme altri non è se non un particolare momento in questo sistema e perciò una altissima istanza amministrativa e giuridica, che non è sottoposto ad altra istanza giuridica immanente al sistema non può affatto cambiare questo sistema in uno chiuso totalitariamente. Lo Spirito Santo non si è impegnato a permettere che tutti i buoni impulsi e tendenze nella Chiesa scaturiscano solo dall'Ufficio di Pietro. Non c'è nessuno naturalmente il quale sostenga una tale teoria, ma neppure bisogna reagire nel singolo caso concreto in un modo così suscettibile, come se pure una tale teoria esistesse. Se la Chiesa è un sistema aperto, in cui possono scaturire da punti molto diversi iniziative originali, senza che esse ed il risultato del loro insieme siano state in precedenza calcolati dal singolo punto immanente al sistema allora è naturale nella vita della Chiesa la possibilità di sorprese e divergenze, più numerose che in un tempo in cui il Papato non teoricamente, ma nella pratica almeno, è stato pensato quasi come il presente immanente al sistema, da cui tutto promana, ma su cui nessuno possa influire, senza esservi espressamente autorizzato. Se però questo pluralismo di opinioni e di tendenze è rappresentato da una premura sincera per un adempimento del compito della Chiesa, il migliore possibile all'interno e fuori, allora tali situazioni di divergenza nella Chiesa sono più utili di una situazione, in cui si faccia come se in tutto si fosse d'accordo o vi fosse solo astrattamente la possibilità di divergenze di opinione. La Chiesa non sarebbe la Chiesa di Cristo, essa non potrebbe vivere con tali conflitti.

Tali divergenze sono inevitabili, esse possono essere vissute e diventare fruttuose.

Vi sono certamente nella Chiesa molti cristiani che per amore ad essa, attendono il prossimo Sinodo episcopale di Roma con ansiosa preoccupazione, perché questa nuova istituzione deve costituire man mano il suo banco di prova, perché finora non l'ha ben subìto.

Nell'intervista concessa dal cardinale Suenens sembra tracciato un buon programma per alcuni di tali Sinodi.

K. R.

Il diritto allo studio

Una delle acquisizioni più preziose forniteci dall'azione del Movimento Studentesco consiste nell'aver messo in evidenza il carattere classista della nostra scuola: essa è « di classe » in quanto l'accesso ad essa è più facile a determinati gruppi sociali che non ad altri. Di conseguenza si pone, ai cittadini più consapevoli, il problema del « diritto allo studio » ossia il garantire a tutti eguali possibilità di frequentare la scuola. Si tratta di inventare strumenti e soluzioni efficienti a tale scopo: cosa non facile questa giacché il problema scolastico è intrinsecamente legato a problemi politici e socio-economici.

In questo argomento un contributo notevole per ricchezza di dati e di sollecitazioni ci pare l'articolo di Luigi Frey, apparso su « Relazioni sociali » n. 3-4, 1969 che porta il titolo di « Diritto allo studio e università aperta a tutti ». L'articolo riferisce una serie di rilevazioni statistiche e di analisi sugli iscritti alle Università in relazione alla loro provenienza sociale, ed un certo numero di proposte per aprire l'accesso agli studi superiori alle persone che per condizione sociale o impegni extrascolastici non possono dedicarsi alla frequenza di corsi regolari.

Nell'università la caratteristica classista della nostra scuola risulta accentuata. Una recente indagine speciale dell'Istituto Centrale di Statistica ha messo in evidenza che, nonostante i lavoratori dipendenti (operai e assimilati) rappresentino nel 1965 più del 50% delle forze di lavoro in condizione professionale, solo l'11% degli studenti iscritti al primo anno dell'Università può riferirsi a tale gruppo sociale; il 41% sono figli di impiegati e dirigenti ed il 13,7% sono figli di imprenditori e liberi professionisti.

Appare evidente da questi dati come l'ingresso all'università sia condizionato in maniera determinante dalla classe sociale di provenienza dei giovani.

Ma ciò non è che una prima annotazione a riguardo. La classe sociale di appartenenza determina anche il proseguimento degli studi e il conseguimento della laurea, come risulta dalla tabella (vedi sotto).

Da questa tabella appare evidente lo squilibrio nei rapporti fra iscritti al 1° anno e laureati presente fra le tre categorie sociali presentate. Mentre nelle prime due i laureati appaiono addirittura in aumento rispetto agli iscritti, tra i figli di lavoratori dipendenti invece si denota un calo costante di laureati che raggiunge abbassamenti notevolissimi negli studenti di materie scientifiche (fisica, chimica, scienze, etc.) ed economiche.

L'articolo non si addentra a studiare le ragioni di tali contraddizioni. Respinge soltanto la possibile argomentazione moralistica sostenuta da ambienti tendenzialmente conservatori, che vede questi squilibri cagionati da una diversa e differenziata distribuzione dei dati intellettuali e di carattere nell'applicazione agli studi. Questa ipotesi viene d'altronde smentita dai risultati di inchieste e studi.

Certamente le cause della scuola di classe vanno ricercate nell'ambito politico e a questo riguardo il Movimento Studentesco offre numerose indicazioni che vanno tenute presenti in uno studio che sia conformato alla volontà effettiva di risolvere i problemi della scuola.

Il Frey, che si dimostra d'altronde ben consapevole della necessità di inquadrare il proprio discorso in una valutazione politica generale (cfr. pag. 311), continua nel delineare altre conseguenze del carattere classista della scuola.

Il provenire, ad esempio, da gruppi sociali in condizioni meno favorevoli comporta notevoli problemi economici e di altro tipo che finirà per abbassare il livello medio di formazione della persona. A sua volta il livello medio di formazione incide almeno in parte, e sullo sbocco che riesce a trovare e sulla capacità di adottare le proprie capacità alla trasformazione del proprio ambiente e della società.

Notevoli sono gli squilibri dovuti a fattori di carattere territoriale.

Diverso il servizio degli istituti, universitari e secondari, che sono localizzati in regioni sottosviluppate o in regioni industrializzate: le regioni poco aperte al progresso tecnico denotano una minore affluenza agli studi universitari che altrove.

Da queste note possono derivare alcune considerazioni. Innnazitutto va tenuto presente come, in un sistema che sempre più viene dominato dalla tecnologia, l'università può e DEVE divenire per TUTTI il luogo dove si elaborano strumenti che permettono la possibilità di accedere e di inserirsi criticamente nel tessuto sociale.

Questo vuol dire da una parte l'inventare una università con uno spazio di autonomia e di libertà, e dall'altra il saper garantire a tutti i gruppi sociali l'accesso ad essa.

E' su questo secondo punto che il Frey offre alcune rilevazioni ed alcune proposte.

In primo luogo egli esamina criticamente l'esperienza di corsi serali tenuti dalla facoltà di Economia e Commercio della Università Cattolica di Milano.

L'esperienza della Cattolica ha messo in luce i seguenti problemi:

I corsi devono essere allargati a tutto il territorio nazionale, e a tutte le facoltà, altrimenti rischiano di rimanere un privilegio e non un concreto passo avanti nell'affermazione del diritto allo studio.

Nell'istituire tali corsi va tenuto presente che i partecipanti, essendo spessissimo studenti lavoratori, hanno bisogno di numerose agevolazioni, quali diritto a ferie suppletive in periodi di esame e interrogazioni, esoneri dal viaggiare per lavoro in luoghi lontani o da cambiamenti di funzione, etc.

Soprattutto è necessario « prestare la necessaria attenzione a come l'insegnamento serale può essere seguito ». Nel corso degli studi, gli iscritti incontrano notevoli difficoltà e spesso abbandonano gli studi prima della laurea: il 40% lascia i corsi serali dopo il 1° anno.

Connessi a questi problemi ve ne sono altri che riguardano la qualità dell'insegnamento impartito rispetto ai normali corsi diurni.

Queste sono a grandi linee le deficienze di corsi serali che attendono una qualche risoluzione.

Per gli studenti che risiedono lontano dalle sedi universitarie e che sono nella impossibilità di frequentare anche i corsi serali, si sono programmati in alcune nazioni corsi per corrispondenza. Questi corsi si vanno imponendo, « sia perché la tutela del " diritto allo studio " deve essere garantita anche agli adulti che non si collocano in una certa classe di età (e che incontrano maggiori difficoltà ed ostacoli nel trarre beneficio da forme residenziali continue di istruzione universitaria), sia perché in un mondo dinamico come quello attuale l'istruzione universitaria non può essere più data una volta per tutte ».

In Gran Bretagna è stata fondata una **Open University** che concentra la sua attenzione sugli studenti adulti (con più di 21 anni) il cui nucleo è costituito da una serie di corsi per corrispondenza integrati da programmi **radio-televisivi, da discussioni di gruppo e da corsi residenziali.** « La caratteristica fondamentale dell'insegnamento che impartisce è di essere sperimentale, ossia un programma è considerato accettabile solo quando ne è provato sperimentalmente il valore ».

In tale progetto di Università si possono fare alcune osservazioni: essa colma le deficienze dei normali corsi di corrispondenza, integrandoli con mezzi audiovisivi e corsi residenziali; possiede piani di studio elastici e possiede una effettiva dignità universitaria.

Si denotano in essa tuttavia notevoli deficienze, quali la mancanza di collegamento con le strutture di istruzione esistenti, e difficoltà pratiche ed organizzative che rischiano di limitarne la portata.

Il Frey auspica l'applicazione, in Italia, delle tecniche di insegnamento più avanzate ed efficienti, per garantire una università aperta a tutti e una effettiva messa in atto del diritto allo studio.

Allo stato attuale delle cose, con le possibilità esistenti nel nostro paese, ci sembra che le proposte contenute nell'articolo debbano essere prese in seria considerazione da chi abbia a cuore, sinceramente, il futuro della nostra società e della nostra scuola.

M. I.

Composizione percentuale degli iscritti al primo anno e dei laureati secondo alcuni gruppi socio-professionali di provenienza (*)

Gruppi di Corsi di laurea	figli di imprenditori e di liberi professionisti		figli di dirigenti e di impiegati		figli di lavoratori dipendenti	
	iscritti al 1° anno	laureati	iscritti al 1° anno	laureati	iscritti al 1° anno	laureati
Gruppo scientifico	12,4	17,2	46,4	48,6	11,3	3,6
Gruppo medico	17,3	21,1	44,9	41,6	9,1	0,3
Gruppo ingegneria	16,5	19	49,6	52,6	8,7	8,7
Gruppo agrario	11,3	15,2	35,2	32,9	10,7	10
Gruppo economico	9,5	15,8	42,6	45,2	18,3	10,9
Gruppo giuridico	18,2	20,5	49,4	40	8,2	7,1
Gruppo letterario	10,9	13,5	45,6	49.1	14,5	11,2
TOTALE	13,7	17,5	44,8	45,7	11,5	8,3

(*) I laureati si riferiscono al 1964-65, mentre gli iscritti al 1° anno si riferiscono: al 1957-58 per il gruppo medico, al 1960-61 per il gruppo letterario ed al 1959-60 per gli altri gruppi. Le diverse date sono state scelte in base alla durata media degli studi valutata per ciascuna gruppo di laurea.
Fonte: ISTAT, dati presi dal rapporto del CENSIS al CNEL (Rapporto sulla situazione sociale del Paese) del 16 ottobre 1968, vol. I, p. II-39.

Ecclesiologia ed opinione pubblica

L'intervista concessa a « Les informations catholiques » dal Cardinal Suenens ha suscitato una vasta eco non solo nell'ambito ecclesiastico, ma anche nell'ambiente giornalistico.

Tralasciando i resoconti più o meno obiettivi ed interessati della stampa e le relative interpretazioni, è interessante cogliere le varie reazioni in campo ecclesiale, che a livello di atteggiamenti pubblicamente espressi sono discrete e varie, mentre sul piano ufficioso e riservato, sembra siano in gran parte di consenso ed altre di disappunto.

Anzitutto è dato constatare la pluralità degli atteggiamenti della Curia romana che, colta di sorpresa, ha reagito in modo discreto ma poco coerente. Ciò non fa questione, a causa dell'odierna sua composizione, di uomini di diversa mentalità, formazione ed esigenze, che porta logicamente ad una varietà di opinioni nella direzione stessa della Chiesa romana. A parte le sortite alla luce del sole, di cui diremo in seguito, pare che, in linea riservata, alcune eminenti personalità della curia romana abbiano contestato al Card. Suenens il fatto di aver trattato pubblicamente argomenti così importanti e delicati per la vita della Chiesa, con grave disorientamento della gran parte dei fedeli e della pubblica opinione, a ciò non preparata, mentre sarebbe opportuno discuterne in sede riservata tra Vescovi e teologi.

L'argomentazione degli Eminentissimi può sembrare, a prima vista, ineccepibile, se non nascondesse dietro il paravento della prudenza e della riservatezza una mentalità almeno non del tutto aperta riguardo alla vita della Chiesa, sostenuta da una determinata concezione ecclesiologica.

L'eccezione esperita al metodo del Card. Suenens non mira soltanto alla forma dell'intervento, ma coinvolge il contenuto delle dichiarazioni stesse, con le quali si risponde ad otto importanti e fondamentali problemi riguardanti la vita della Chiesa. E' evidente che, nelle risposte, anche quando toccano questioni di organizzazione di strutture, emerge tutta la complessa ecclesiologia del Vaticano II, che è essenzialmente l'ecclesiologia di comunione.

Premettendo che l'analisi della situazione riguarda le tendenze, le funzioni e le istituzioni in quanto tali e non le anche quando toccano questione, il Primate del Belgio, nell'affrontare il tema dei rapporti fra centro e periferia e più particolarmente tra primato e collegialità nella Chiesa, fa una esposizione dell'ecclesiologia di comunione, rifacendosi sia agli elementi e alla vita delle prime comunità cristiane esposte negli Atti degli Apostoli ed alla teologia paolina al riguardo, sia alla tradizione costante delle Chiese dell'oriente cristiano, al cui modello bisogna rivolgere l'attenzione e lo studio. In questa linea affronta i rapporti del Vescovo con il suo popolo nella Chiesa locale e così tutti gli altri problemi inerenti alla vita della Chiesa universale.

L'intervista ha nell'insieme una sua linea coerente e logica alle premesse teologiche ed ecclesiologiche, anche se taluni punti vanno più approfonditi e altri discussi in quanto pongono elementi contraddittori alla visione generale esposta e alla coerenza delle parti diverse derivanti da quelle premesse. Infatti qualche intervento ha messo in rilievo l'incoerenza in merito a un argomento sul quale di più si è soffermata la stampa, che suscita sempre la sensazionalità nell'opinione pubblica.

Ma coloro i quali contestano questo metodo di apertura ad un libero e serio dialogo che interessa tutti i membri della Chiesa, senza voler entrare nel merito della questione, vengono a trovarsi in posizione ambigua rispetto all'atteggiamento chiaro e lineare dell'interlocutore, anche se le sue tesi sono suscettibili di discussione. Poiché se essi condividono, almeno nelle linee generali tale problematica, non possono, per coerenza, non accettare un dibattito libero ed aperto in merito, essendo esso stesso conseguenzialmente richiesto dal tipo di ecclesiologia che essi stessi implicitamente condividerebbero. Altrimenti, essendo di diversa od opposta opinione potrebbero affrontare il merito delle dichiarazioni.

Il fatto è che la stessa struttura ecclesiastica ed in particolare la stessa atmosfera della curia romana non permette ancora anche ad uomini di buona volontà di poter prendere una posizione chiara e manifesta: uomini incapsulati in un organismo rigido, che per sua natura impedisce ogni piano operativo coerente alle proprie vedute che non siano quelle necessariamente derivanti dalla ideologia che lo ha generato, sviluppato e conservato. Per cui nel silenzio ufficiale e nella segreta protesta privata si lascia la difesa pubblica della tradizionale posizione teologica della curia romana a chi rappresenta l'autorità nella sua espressione giuridicistica di conservazione del potere centralizzato sulla Chiesa, salvo qualche autorevolissimo intervento lamentante al limite la non fondatezza di alcune affermazioni.

Ma ciò che veramente delude è la ripetizione pedissequa di argomentazioni afferenti il primato del papa come è esposto dalla Costituzione dogmatica « Pastor aeternus » le cui proposizioni principali sono state riportate quasi di peso nella costituzione dogmatica « Lumen gentium »: argomentazioni che, partendo da categorie giuridiche, mirano a porre i rapporti tra Papa e Vescovo, tra primato e collegialità in chiave esclusivamente giuridica, al di fuori della spinta dello stesso Vaticano I, come è stata veramente espressa dall'episcopato tedesco nella dichiarazione collettiva del 1874, e dello spirito del Vaticano II. Ciò dà la misura della povertà di una teologia aliena dalla vera tradizione dell'Oriente e dell'Occidente e della stessa scuola romana; della incapacità strutturale dell'intelligenza teologica di tali rapporti.

L'uso prevalente di una terminologia giuridica in formule teologiche dogmatiche è dovuto al contesto storico cui si è svolta, per più secoli, la lotta tra il papato e i conciliaristi. Ora, il rifiuto di stabilire sul piano della fede e della disciplina inerente alla prima qualsiasi rapporto di tipo conciliaristico, ha portato il Vaticano I per reazione forse eccesiva ad usare delle categorie giuridiche, sia in senso negativo (non ex consensu) sia positivo (potestà episcopale ordinaria e diretta) per affermare paradossalmente anche se unilateralmente che ogni rapporto essenziale nella Chiesa non può essere di natura giuridica, ma ogni elemento giuridico necessario sul piano istituzionale rimane subordinato al rapporto essenziale che è quello di comunione. Per esemplificare: il Papa, che gode della stessa infallibilità di cui gode la Chiesa, quando definisce una verità di fede può farlo « ex sese non ex consensu, sed ex sensu ecclesiae ». Cioè, con la sua definizione il Papa viene a testimoniare la medesima fede cui crede e professa tutta la Chiesa. Quindi il rapporto essenziale tra Papa e Vescovi in riferimento al primato e alla collegialità e più radicalmente tra Chiesa universale e Chiese particolari è fondato sulla comunione nella professione della stessa fede, nella proclamazione della parola di Dio, nella celebrazione della medesima eucarestia.

La difficoltà, sul piano istituzionale, di determinare i rapporti tra primato e collegialità deriva da una mancanza di maturazione teologica che il Vaticano II non è riuscito a compiere, ricependo nella « Lumen gentium » tale stato di fatto consistente nella sovrapposizione di due teologie, di due concezioni ecclesiologiche: l'una riferentesi al primato, l'altra alla collegialità, con le varie implicazioni cristologiche e pneumatologiche, mentre nella prassi le tensioni, anche per l'applicazione delle riforme richieste dal concilio, si vanno sempre più manifestamente aggravando, fino ad arrivare quasi ad un punto di rottura.

Non per nulla il Card. Marty, in una sua intervista successiva a quella del Suenens, ha affermato che il capo della Chiesa è Cristo e nessun Vescovo, neanche il primo di essi, cioè il Papa, è il capo della Chiesa. Questa dichiarazione sta a sottolineare una precisazione teologica che chiarifica la funzione della stessa gerarchia nei confronti di tutto il resto del popolo di Dio e ridimensiona nella Chiesa la stessa concezione del Papa come « capo visibile » e per conseguenza il suo esercizio primaziale. Perciò il problema dell'esercizio del primato in rapporto alla funzione singola e collegiale dei vescovi rimane e sul piano teologico e nella prassi come il banco di prova del rinnovamento istituzionale della Chiesa romana, con evidenti diretti riflessi sul piano ecumenico. Bisogna osservare che attorno a questi argomenti chiave trattati dal card. Suenens, ruotano altri argomenti, come l'opportunità di un codice di diritto canonico profondamente rinnovato, l'internazionalizzazione della curia romana, lo statuto e la missione dei nunzi apostolici, il collegio dei cardinali, nei confronti dei quali si possono avere una varietà di opinioni, tenendo presente però la visione generale in cui l'intervistato l'ha voluta collocare.

In proposito ci sembra acuta e pertinente la critica del teologo Bouyer riguardo alla tesi del Suenens sull'elezione del Papa da parte del Sinodo dei Vescovi anzichè del collegio dei Cardinali, in cui si dimostra la contradditorietà di questa tesi con l'ecclesiologia della Chiesa particolare, sostenuta dallo stesso Suenens, in cui fa emergere il legame indissolubile di ciascun Vescovo con la propria Chiesa e come questo vale maggiormente per il Vescovo di Roma. Altrimenti, sostiene il Bouyer, si distrugge tutto ciò che si vuole restaurare.

D'altra parte c'è da chiedersi se l'attuale struttura del collegio cardinalizio corrisponde al ruolo che il Bouyer gli attribuisce, cioè come mezzo di legame perpetuo tra il primato del Papa e l'esercizio della collegialità episcopale. Siamo dell'opinione che si tratti di un doppione, specie se si guarda all'origine e ai compiti del Sacro Collegio, quale quello principale dell'elezione del Vescovo di Roma, i cui membri sono componenti del clero romano per una finzione giuridica oggi, per constatare l'anacronismo e l'inutilità di un tale organismo.

Ma al fondo di tutta questa problematica sta un fatto fondamentale nella crisi odierna della Chiesa. Se tale situazione esige un rinnovamento teologico, liturgico, biblico, disciplinare, sta di fatto che tutto questo potrà essere autentico se é concomitante a un rinnovamento della vita cristiana personale e delle comunità, nell'ascolto della Parola di Dio e nell'atteggiamento di apertura all'azione dello Spirito nella sua Chiesa.

Soltanto così potrà sempre più compiersi l'assimilazione a Cristo di ogni cristiano per la testimonianza al mondo.

Questo è certamente in ultima analisi il problema posto dal card. Suenens. Per la missione nel mondo e per il mondo affinchè creda la Chiesa deve rinnovarsi anche nelle sue istituzioni.

Lillo Fedele

credere: ma che cosa?

« Ma il Figlio dell'uono, alla sua venuta, troverà forse la fede sopra la terrà? » (Lc. 18, 8).

Questa misteriosa espressione di Gesù torna alla mente, quasi per evocazione spontanea, a quanti considerino con attenta riflessione alcuni aspetti della società contemporanea. La secolarizzazione, da un lato, e l'ateismo, dall'altro, sembrano mettere in crisi non un qualche « aspetto » del cristianesimo o un qualche « tema » teologico, bensì la stessa fondamentale dimensione cristiana e la stessa possibilità radicale della fede religiosa (1).

All'interno, poi, della « comunità dei credenti » si notano ansie, tensioni, turbamenti, perfino paure: segno del vacillare di quella speranza che si nutre di fede e di preghiera. Per cui, a buon diritto, si può parlare di « incredulità repressa » (2).

* * *

Non senza ragione, perciò, la fede costituisce il tema dominante, sofferto e con insistenza proclamato, del magistero di Paolo VI (3).

Nello stesso tempo le pubblicazioni sull'argomento non si contano più (4). Ricco, complesso e faticoso si presenta il discorso propriamente « teologico » della fede, intesa sia come atto (fides qua) sia come contenuto (fides quae) (5). Assai vivo è l'interesse per il suo aspetto « psicologico e pedagogico », soprattutto in rapporto al mondo giovanile (6).

Il Vaticano II, sintetizzando in merito una lunga riflessione biblico-teologica e l'esperienza viva della Chiesa, ha formulato un concetto di fede « che potrebbe sorprendere per la sua novità » (7) ma che ha una fecondità ricchissima. « A Dio che si rivela è dovuta "l'obbedienza della fede", con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà" e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da Lui » (D.V., 5).

Da tale affermazione è facile concludere che la fede, secondo il Concilio, è accettazione di una Persona, è comunione con Dio, ma è anche accettazione di un messaggio, cioè di una affermazione proposizionale. Meglio ancora, la fede « è l'accettazione non di una dottrina, ma della realtà espressa nella dottrina, cioè la donazione di se stessi a Dio come nostro Padre in Cristo » (8).

* * *

Senza entrare nella complessità teologico-psicologica del problema, ci sta a cuore qui sottolineare proprio questo aspetto « concettuale », « proposizionale », « categoriale » della fede. E ciò per due motivi.

Il primo è che, oggi, si può correre il rischio di passare da una fede intesa esclusivamente come « patrimonio concettuale » o come « un certo patrimonio concettuale » ad una fede intesa esclusivamente come « captazione aconcettuale di una interiore comunicazione di Dio ».

E' un rischio grave: separando o contrapponendo i due aspetti si snatura la fede, perché « senza la parola interiore l'uomo non potrebbe vdere nel messaggio l'espressione della rivelazione divina, cioè non potrebbe credere a Dio, che gli si rivela in Cristo. Senza il contenuto dottrinale del messaggio l'uomo non potrebbe raggiungere in forma pienamente umana la realtà stessa di Dio, che lo salva mediante Cristo » (9).

Il secondo motivo, quello che immediatamente qui ci interessa, è di segnalare, ed eventualmente verificare, alcune formulazioni o sintesi o iniziazioni alla fede, preparate nel clima di uno sforzo di rinnovamento teologico e di evangelizzazione che coinvolge tutti i cristiani (10).

* * *

Molti sembrano infatti domandarsi: « Che cosa bisogna credere? » (11).

Certo, la domanda stessa può rivelare che la fede è in crisi o, almeno, che espressioni tradizionali di essa o un certo linguaggio di fede è messo in questione (12).

E la risposta all'interrogativo potrebbe essere anche facile: i contenuti della fede sono quelli del Credo, formula antica, essenziale, sicura. Ciò è esatto. Tuttavia va ricordato che ogni « simbolo della fede », da quello apostolico a quello del Popolo di Dio formulato da Paolo VI nel 1968, ha essenzialmente una dimensione, per così dire, « ad intra »; cioè si rivolge a chi ha una mentalità di fede e per il quale l'enunciato ha un senso ovvio, ben preciso ed univoco. L'esigenza, però, alla quale attualmente si intende rispondere è un'altra: è quella, cioè, di offrire una formula sintetica della fede adatta all'uomo d'oggi, con la sua mentalità, con la sua visione del mondo, con la sua « temporalità ».

Evidentemente non si può trattare di riduzione della fede (13). Si tratta di « concentrazione » (Rahner), di « ristrutturazione » (Congar), di « essenzializzazione » (Varillon). Ed è un compito urgente, perché sia data ancora e sempre più ai credenti di oggi la gioia della fede e perché, nel mondo di oggi, essi sappiano essere « sempre pronti a rendere ragione della speranza » che è in essi (1 Pt. 3, 15).

Vorremmo segnalare qualche tentativo.

* * *

Innanzitutto quello di K. Rahner, pubblicato in Concilium (14) e che si presenta come una semplice proposta, a mo' d'esempio.

Il teologo di Münster, quant'altri mai sensiblie alle istanze del mondo contemporaneo e ai problemi pastorali (15), presenta preliminarmente in maniera precisa e illuminate, le caratteristiche della « formula sintetica »: brevità, incisività, chiarezza, significatività. E' vivissima in Rahner l'attenzione all'uomo e le sue sintesi antropologiche sono assai lucide: per questo le « premesse » alla formula ci sembrano avere autentico valore paradigmatico.

Dopo le premesse, esemplifica immediatamente con il suo tentativo (pp. 92-97). Senza dubbio esso, nella globalità della visione, nell'ampiezza del respiro e nella luminosità delle connessioni logico-psicologiche, porta il segno della statura teologica dell'Autore.

Il punto di partenza, sempre caro alla teologia di Rahner, è l'uomo nella sua realtà esistenziale e nella concretezza della sua esperienza: dall'uomo a Dio. Estremamente felice è il taglio con cui viene presentato il mistero di Cristo, l'Uomo-Dio che realizza e manifesta in maniera totale e irrepetibile il dono del Padre. Come pure felice è la teologia della Chiesa, comunità dei credenti, che testimonia la presenza della grazia operante nel mondo e ne realizza la dimensione storico-categoriale (16).

Sono linee feconde, spunti preziosi per chiunque intenda battera queste strade.

Tuttavia ci pare che proprio il tentativo di Rahner (e perché è Rahner) riveli le difficoltà intrinseche di una simile impresa e forse anche i limiti insuperabili di ogni analogo tentativo. Difficoltà e limiti che sembrano toccare la stessa proponibilità di un discorso del genere.

Riteniamo, infatti, che potrà essere relativamente facile giungere ad una « concentrazione » del contenuto essenziale della fede (senza però dimenticarne i rischi). Ma come scegliere, dal punto di vista dogmatico, un angolo di visuale oggettivo, adeguato e attuale? E come stabilire un autentico approccio esistenziale con l'uomo così proteiforme e in una società collettivistica e pluralistica? In conclusione: è questo veramente un compito dogmatico o è riducibile all'ambito proprio di una pedagogia religiosa?

I due aspetti, invero, potrebbero sembrare inscindibili e l'Autore, in verità, in opere precedenti (soprattutto nel « Manuale di teologia pastorale ») aveva dato la sua risposta a questi quesiti; come pure precisa che potrebbero esistere anche più formule contemporanee. Ed è esatto.

Tuttavia il discorso sembra ancora aperto e una riprova può essere desunta dalle stesse « difficoltà » che il tentativo rahneriano in questione non pare risolvere. Eccone qualche esempio.

E' evidente che se vogliamo parlare all'uomo di Dio-Trascendente non possiamo prescindere dal sensorium religioso, cioè da quella « specie di a priori ultimo che non è propriamente un trascendentale come pura struttura dell'uomo, ma è esistenzialmente una realtà » (17). Però, nel tentativo di Rahner, là dove si abborda il discorso sull'uomo « sempre indirizzato ad un essere misterioso e santo, che costituisce il fondamento della sua esistenza... (e che è) ciò che chiamiamo Dio » (pp. 92-93), è sufficientemente espresso il concetto di trascendenza?

E ancora. E' fuor di dubbio che per annunziare all'uomo il libero dono soprannaturale di Dio, nella sua gratuità, non possiamo distruggere l'uomo nella sua naturalità, che è creatura avvolta dall'amore di Dio.

Quando, però, nell'articolo citato (p. 93), si parla della grazia santificante, soprattutto dove se ne affermano le manifestazioni « anonime », risulta veramente chiaro il concetto della gratuità del soprannaturale?

Ci sembrano questi punti nodali per una formula sintetica della fede e vanno pregiudizialmente chiariti con precisione.

Forse sarebbe opportuno che, per il primo rilievo, sulla scia del « metodo dell'immanenza », venisse meglio lumeggiata l'ascesa dall'esistente all'Ente, nel trascendimento di sé per incontrare l'Altro da sé, così come già aveva stupendamente sperimentato S. Agostino (18).

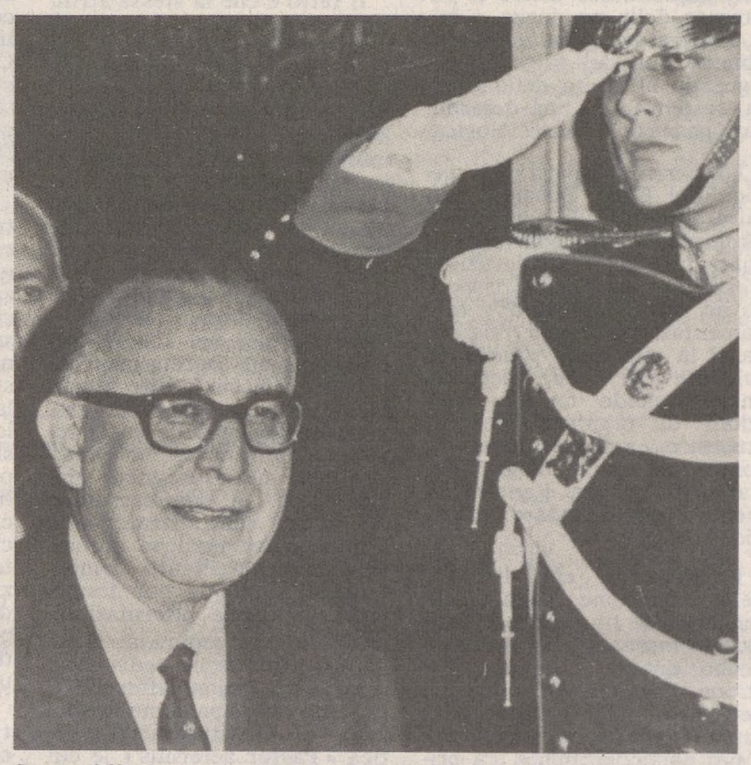
E, per il secondo rilevo, con una certa attenzione anche alle istanze teologiche di K. Barth, non sarebbe male sviluppare di più il tema della grazia che redime, che libera, che salva (cfr. Rom. 5-8) e che dà all'uomo il volto nuovo del Figlio di Dio.

* * *

In conclusione, ci pare che sia stata aperta, per la teologia, una grande strada. Il tentativo di Rahner, che egli riconosce provvisorio e limitato (p. 92), è un invito stimolante. Saprà la ulteriore riflessione teologica contemporanea, sulla scia di tali indicazioni, rispondere alle esigenze avvertite?

Esamineremo, in seguito, qualche altro notevole tentativo.

Lorenzo Chiarinelli



Resta difficile prevedere l'esito della grave crisi che si è aperta con la frattura socialista. Tuttavia pare scongiurato, o almeno superabile, il rischio dell'involuzione che pareva profilarsi. Bisogna riconoscere che il senso di responsabilità ha prevalso,... salvo smentite.
Ma, superata questa fase e garantito quello che non poteva essere perduto, resta — e non deve essere dimenticato — il problema di mettersi in marcia con maggiore speditezza ed acutezza, al passo col ritmo della società. Altrimenti permarrà il malcontento, ed anche le difficoltà e i sacrifici di questi giorni non saranno comprensibili.

---

(1) Cfr. M. THURIAN: La fede in crisi. *AVE, Roma, 1969.* L. DEWART: Il futuro della fede. *Queriniana, Brescia, 1969.*

(2) Cfr. P. MATUSSEK: La predica in relazione all'incredulità repressa del fedele, *in Concilium 3/1967 pagine 127-136.*

(3) Oltre ai molteplici « Documenti » relativi all'Anno della Fede (1967-68) sarà utile consultare una piccola ma indicativa pubblicazione: Parole di fede, *dai discorsi di Paolo VI. Ed. Paoline, 1967. (C'è da augurarsi che il p.* AIMO, *in seguito, voglia ampliare la raccolta e continuarla anche per gli anni successivi al 1967).*

(4) Qui facciamo riferimento soltanto ad alcune opere di divulgazione. Per le altre rimandiamo alle bibliografie annesse alle opere che citeremo.

(5) Ricordiamo appena i nomi di alcuni autori « classici » in merito: R. Aubert, H. Bars, Y.M. Congar, N. Dunas, E. Joly, J. Alfaro, A. Valensin, J. Mouroux, ecc.

(6) Cfr. R. BABIN: I giovani e la fede. *Ed. Paoline, 1965 (2ª ed.).* P. WESSELING: Problemi di fede nei giovani. *Gribaudi, Torino, 1967.* M. PELLEGRINO - C. FABBRO - G.B. BORTIGNON: Dimensioni della fede. *Gregoriana, Padova, 1968.* S. MAGGIOLINI: Riflessioni sulla fede. *Queriniana, Brescia, 1966.* G. NOSENGO: L'educazione della fede nell'età evolutiva. *UCIIM-AVE, Roma, 1968.* J. LECLERCQ: Il problema della fede e gli intellettuali del XX secolo. *Vita e Pensiero, Milano, 1965.*

(7) J. ALFARO: La fede come dedizione personale dell'uomo a Dio e come accettazione del messaggio cristiano, *in Concilium 1/1967, p. 67.*

(8) J. ALFARO: *ibid. p. 70.*

(9) J. ALFARO: *ibid. p. 73.*

(10) Ci limitiamo qui ad esemplificazioni di « iniziazione alla fede » e prescindiamo da pubblicazioni più ampie sia per complessità di contenuto (es. trattati teologici) sia per dimensione e peso pastorale (es. il Catechismo olandese e quello, in via di approntamento, italiano. In proposito sarebbe utile stabilire un confronto).

(11) E' questo il titolo di un volumetto del Card. M.G. GARRONE: Que faut-il croire? *Desclée, Paris, 1967.*

(12) Cfr. le opere già citate di M. THURIAN e L. DEWART.

(13) Vale la pena di ricordare che al riguardo del contenuto oggettivo della fede nessuno può dimenticare le parole di S. Paolo ai Galati (1, 6-10) e quelle di Gesù agli Apostoli (Giov. 6, 67).

(14) K. RAHNER: Esigenza di una "formula sintetica" della fede cristiana, *in Concilium 3/1967, pp. 86-97.*

(15) Cfr., tra l'altro, K. RAHNER: La fede in mezzo al mondo. *Ed. Paoline, 1963. Come pure vanno consultati i nn. di Concilium dedicati alla "Pastorale", di cui Rahner è direttore.*

(16) Cfr. quanto lo stesso RAHNER *ha scritto in* « La Chiesa provocata *dal mondo ». Ed. Queriniana, Brescia, 1969, pp. 7-34.*

(17) P. ROSSANO: L'uomo e la religione. *Ed. Esperienze, Fossano, 1968, p. 27.*

(18) Cfr. il 1° X della Confessioni.

il servizio civile

In questi ultimi anni in Europa Occidentale e negli Stati Uniti il numero di giovani volontari che partono per il terzo mondo è aumentato notevolmente: si tratta di un fenomeno per molti aspetti nuovo, e che ha circa dieci anni di vita.

Già nel 1966, secondo dati forniti dal DAG (1), tale numero ammontava a 22.700, con un aumento del 55% rispetto all'anno precedente.

Esempio tipico di decollo quasi verticale in questo settore era la Germania che, sempre nel 1966, contribuiva con 1500 volontari, mentre due anni prima ne aveva fornito solo 117.

Un fenomeno di modeste proporzioni, dunque, ma in rapido sviluppo.

Anche in Italia si sta facendo qualcosa, anche se gli inizi sono stati molto incerti: solo di recente il nostro paese ha preso qualche iniziativa nei confronti del « servizio volontario », con una legislazione frammentaria, che mira più a permettere certe forme di attività che non a favorire o potenziare il contributo delle organizzazioni operanti nel settore.

Ma chi è esattamente il volontario, questo individuo non ancora molto noto alla nostra opinione pubblica?

E' « una persona che si pone al servizio della comunità senza un immediato interesse di guadagno personale o di carriera, per un periodo di tempo limitato, ma non inferiore ad un anno, in un programma di sviluppo, o in un progetto particolare nel quale egli pone la propria capacità qualificata al servizio dei bisogni di una comunità che non potrebbero essere altrimenti soddisfatti (2).

Spesso è una persona di non elevata specializzazione.

Le stesse agenzie dell'ONU (FAO - UNESCO - ILO - OMS), benchè provviste di personale altamente qualificato, hanno più volte fatto notare che gli esperti di assistenza tecnica ad alto livello, sono del tutto insufficienti: troppo breve è infatti il tempo di permanenza dell'esperto « in loco », e il programma di sviluppo elaborato a tavolino rischia di fallire senza la collaborazione di volontari che svolgano opera di mediazione per le reali esigenze della comunità locale e i programmi degli esperti.

Scopo di questo articolo è fare il punto sulla più nota delle leggi riguardanti il servizio volontario, la 1033 dell'8 novembre 1966, conosciuta anche come « legge Pedini » dal nome del suo principale artefice. Essa prevede la possibilità di sostituire il servizio di leva obbligatorio con due anni di servizio civile in un paese del terzo mondo.

Prima ancora di essere votata era diventata una delle leggi più note e sentite nel mondo giovanile: ma era necessario attendere ancora fino al 27 novembre 1967, e sembra ormai certo, che uscisse la « Populorum progressio », perchè il Consiglio dei Ministri ne approvasse il regolamento (3) fortemente restrittivo.

Altri paesi dell'Europa occidentale, come è noto, avevano già largamente applicato da alcuni anni leggi analoghe.

Il funzionamento della nostra legge non è certamente snello per la trafila burocratica che bisogna percorrere: non è quindi tanto interessante entrare nei suoi particolari: chi è direttamente interessato al problema dovrà comunque procurarsi i testi citati della legge e del regolamento.

Ciò che bisogna chiedere è il rinvio della chiamata alle armi: soltanto a servizio volontario di 24 mesi compiuto, e in base alla documentazione che lo comprova, è definitivamente concessa l'esenzione del servizio militare. Il meccanismo dell'esenzione viene quindi ad essere il « rinvio ».

Sul primo contingente di leva 1968, formato da sessantamila giovani, erano giunte al Ministero della Difesa 227 domande, di cui solo 28 redatte secondo le norme stabilite e corredate dai documenti richiesti, e solo 5 quelle accettate per il servizio civile.

A tutt'oggi, ad un anno e mezzo dalla pubblicazione del regolamento, le domande accettate sono meno di 50.

L'ostacolo più forte è il seguente: la necessità di un previo contatto di lavoro con una ditta o con un organismo internazionale riconosciuto dallo Stato Italiano.

E' quindi necessario che la legge sia perfezionata mettendo a disposizione dei « posti di lavoro » per chi abbia difficoltà a procurarsi il contratto da solo.

Alcune difficoltà recentemente sorte, sembrano ancor più complicare la situazione: erano richieste due convalide, non previste dalla legge, del contratto già faticosamente ottenuto e precisamente una dichiarazione del Ministero degli Affari esteri del paese ospitante, ed un analogo appoggio dell'Ambasciatore italiano nello stesso paese.

Solo una netta opposizione del CCOSV, cioè del Comitato di Coordinamento delle Organizzazioni per il Servizio Volontario, operante su scala nazionale e riconosciuto dai competenti ministeri come interlocutore ufficioso, è riuscita a togliere questa ulteriore complicazione burocratica, che avrebbe significato una paralisi nell'applicazione della legge.

Non è quindi facile ottenere oggi la sostituzione del servizio militare con quello civile; ci sono, è vero, dei progetti di modifica del regolamento, e di questi accennerò più innanzi, ma sul « futuribile » l'esperienza insegna non si debba far troppo affidamento.

Chi desidera effettivamente ottenere la sostituzione, è senz'altro bene si rivolga a una delle tante organizzazioni esistenti in Italia: potrà così facilmente procurarsi un contratto di lavoro come prevede la legge.

Chi è presentato da una associazione o da un ente specializzato nella preparazione di volontari (4) ha naturalmente più probabilità di vedere accettata la propria pratica di rinvio: questo in quanto l'associazione lo aiuterà a percorrere l'iter migliore, facendogli presentare una domanda formalmente ineccepibile, ma soprattutto perchè lo appoggio dell'associazione è giustamente garanzia di serietà e impegno per il Governo.

Non essendo possibile sintetizzare il programma di questa associazione, esporrò quello di Cooperazione Internazionale, già citato, di cui mi occupo. La nostra associazione vaglia ogni candidato, valutando assieme all'interessato i motivi della sua partenza: ne risulta una scelta più meditata e quindi più valida.

E' previsto inoltre un corso di preparazione per il volontario, in modo che questi acquisisca e rifletta su quelle nozioni sociologiche psicologiche, igienico-sanitarie, storico geografiche-politiche, etnologiche la cui conoscenza è essenziale per un buon inserimento in un paese di diversa cultura.

Un periodo di vita comunitaria di alcuni mesi mette alla prova la capacità di adattamento del volontario a situazioni diverse.

Alla fine del corso l'associazione fornisce un contratto. Con varianti più o meno marcate quasi tutti gli altri organismi seguono questo iter.

Nella scelta del contratto è bene riflettere sul tipo di lavoro che si intende prestare, in modo che i due anni trascorsi all'estero siano effettivamente di servizio e non una esperienza avventurosa più dannosa che utile al paese ospitante.

Come potrà quindi un neolaureato svolgere un lavoro attinente alla propria professione, in situazione di responsabilità, senza poter consultare un amico più esperto in caso di dubbio? Sappiamo benissimo che le nostre università danno una preparazione astratta e teorica, che va corredata da un lungo tirocinio di pratica professionale. Il problema va affrontato. D'altra parte, ottenuto la laurea, non è né facile né sempre auspicabile ottenere ulteriori rinvii per il servizio di leva.

Una soluzione esiste: esaminando i dati già citati del DAG, si nota che circa il 50% dei volontari svolgono funzioni di insegnamento: forse, tutto sommato, dopo tanti anni di studio, il neolaureato, se ha imparato qualche tecnica, è proprio quella dell'apprendimento: si tratta di comunicarla agli altri. L'insegnamento, più di ogni altra professione, rende possibile la prospettiva migliore dell'assistenza tecnica: quella di rendersi inutile, di avere cioè vita solo per quel periodo necessario per istruire altri uomini sulle nozioni e sulle tecniche usate dagli « assistenti », e di contribuire così alla formazione di quadri dirigenti per il terzo mondo. Nel nostro caso la azione sarà tanto più efficace quanto più i programmi ed i metodi di insegnamento saranno adatti ai problemi e alla cultura locale (5).

L'applicazione della « legge Pedini » così come è stata realizzata e qui brevemente descritta, può far trarre conclusioni pessimistiche e scoraggianti. La procedura si è dimostrata lenta, inadatta per poter essere estesa ad un largo numero di giovani, a volte l'applicazione stessa è stata boicottata, e i risultati restano inferiori alle aspettative.

Ma è da tener presente che la legge ha avuto un carattere limitato, probabilmente a fini sperimentali.

« L'approvazione della legge 8 novembre 1966 n. 1033 rappresentò un fatto estremamente significativo nella nostra storia civile e politica. Con essa si introduceva il principio della equivalenza del servizio militare in Patria con il servizio di cooperazione tecnica prestato per due anni consecutivamente, in un paese in via di sviluppo.

« In tal modo si acquisiva alla coscienza del Paese il principio per il quale il dovere sociale in cui si traduce il servizio militare può avere, in tempo di pace, una portata e un contenuto più ampi di quelli tradizionali, scavalcando i confini nazionali » (6).

Credo che queste parole siano da condividere: l'importanza in linea di principio della legge Pedini è stata grande: essa ammette l'utilità nella stessa difesa della Patria di chi va ad intraprendere un lavoro di assistenza nel terzo mondo: si è così introdotto un nuovo concetto di pace che, come quello evangelico, va « costruito » in modo attivo, stringendo vincoli di amicizia e di cooperazione fra i popoli.

Questa legge poi, applicata ad un più largo numero di giovani, potrebbe contribuire nei prossimi anni a risolvere il problema dell'obiezione di coscienza, benchè non fosse questo lo scopo originale della 1033. Perciò infatti molto tempo prima che ci sia una legislazione adatta anche per gli obiettori: la legge Pedini potrebbe per alcuni di costoro essere una soluzione provvisoria, uno sbocco concreto e fattivo per giovani che per ideali di amore e di pace rifiutano la divisa.

L'importanza della 1033 dipende quindi dai suoi sviluppi futuri, e dalle possibilità di avere un regolamento più semplice ed efficace.

Sullo scorcio dell'ultima legislatura l'on. Pedini aveva presentato una proposta di legge (7) definita da lui stesso « di lavoro », cioè da riprendere e da rielaborare nell'attuale legislatura. Tale proposta, oltre ad offrire alcune forme di assistenza ai volontari, mirava soprattutto al riconoscimento delle organizzazioni di volontari operanti in Italia, ed al loro coordinamento; chi voleva usufruire della « legge Pedini » poteva inserirsi direttamente nel programma di queste organizzazioni; sempre la stessa proposta prevedeva di istituire presso il Ministero degli esteri un Ufficio e un Consiglio nazionale per il servizio volontario.

Due più recenti disegni di legge (8) hanno ripreso il problema. Il primo, presentato ancora dall'on. Pedini, prevede la istituzione di una Commissione con sede presso il Ministero degli esteri, e composta da rappresentanti le amministrazioni dei vari ministeri governativi. Della commissione non fanno parte di diritto i rappresentanti le varie organizzazioni di volontari, tale istituto avrebbe cioè solo la facoltà di sentire (« potrà sentire ») i rappresentanti in questione.

Non solo, ma la stessa commissione resterebbe organo consultivo, non deliberativo. Si tende così a perpetuare la assurda dicotomia fra amministrazione statale e associazioni private.

L'altro disegno di legge, presentato da senatori socialisti, pone le basi per un più ampio discorso sul volontariato. Per questo ancora più grave si rivela la mancata previsione di una commissione: la disciplina proposta nel disegno socialista assegna al Ministero degli esteri il compito di propulsione e di coordinamento della materia, ma questa possibilità non esclude la necessità di una più larga consultazione di tutte le forze operanti nel settore. Oggi non è più concepibile un discorso « per i giovani », ma solo un

discorso « con i giovani », impostato su una reale e aperta collaborazione.

Tutti i progetti di legge qui citati prevedono comunque il coordinamento delle varie associazioni di volontari; queste d'altra parte si impegnerebbero a fornire regolarmente al Ministero degli Esteri i programmi delle loro attività.

Chi volesse usufruire della « legge Pedini » potrebbe inserirsi direttamente nel programma di questi organismi, e firmare con questi un contratto di lavoro valido per la legge, senza dover fare necessariamente complesse acrobazie per entrare in uno dei pochi programmi di assistenza tecnica previsti da accordi bilaterali con l'Italia o in un organismo internazionale riconosciuto dallo stato Italiano.

Aspetti invece peculiari del progetto socialista, e che mi sembra di dover condividere sono:

— La consapevolezza (9) che l'invio dei giovani nei paesi del terzo mondo corrisponde ad un interesse politico dello Stato italiano: è quindi previsto per il volontario un trattamento economico, previdenziale, assistenziale che, quando non altrimenti, gravi sullo stato italiano;

— l'estensione della 1033 a chi si inserisce nei programmi di collaborazione tecnica previsti dalla legge 380 del 28 marzo 1968;

— una procedura forse più snella ed elastica del decreto presidenziale per stabilire il numero annuale di giovani da destinare all'invio nei paesi del terzo mondo: è previsto allo scopo un semplice decreto interministeriale.

Altri aspetti del problema sono invece da rivedere: converrebbe quindi rielaborare assieme i due progetti, 517 e 518, accettando nuovi apporti. Questa la situazione. Quali saranno gli sviluppi futuri di governo, e le sue conseguenze sulla legislazione del volontariato, non è dato sapere. Speriamo che esigenze sempre più avvertite dalla gioventù e dalla comunità internazionale trovino adeguato soddisfacimento.

Pierluigi Villa

(1) Comitato di aiuto per lo sviluppo, operante nell'OCDE.
(2) Definizione data alla conferenza di Rosario (Argentina), febbraio 1966.
(3) La legge è apparsa sulla Gazzetta Ufficiale n. 308 del 7 dicembre 1966. Il regolamento è costituito dal Decreto del Presidente della Repubblica dell'8 novembre 1967 n. 1323 apparso sulla Gazzetta Ufficiale del 19 gennaio 1968 (n. 15).
(4) Ecco alcuni indirizzi delle principali organizzazioni di volontari:
— Servizio Civile Internazionale - via Tacito 50 - Roma
— Soci costruttori - IBO - Pontenure (Piacenza)
— Cooperazione Internazionale - Corso di porta Romana 109 - Milano
— Comunità di Agape, centro ecumenico - Praly - Torino
— Movimento cristiano per la pace via Balbo 4 - Roma
— Mani Tese, via Pagliano 2 - Milano
Per ulteriori informazioni rivolgersi al Comitato di Coordinamento delle Organizzazioni per il Servizio Volontario (CCOSV) via Tacito 50, Roma; ad esso aderiscono 9 organismi; e alla Federazione delle organizzazioni Cristiane di Servizio Internazionale Volontario (FOCSIN, già FOLM) via Settala 25 - Milano: alla quale aderiscono 17 organismi.
(5) Significativa a questo proposito l'introduzione del prof Frey al Convegno di Verona della FUCI-MIEC.
(6) Dall'introduzione al disegno di legge 518 (vedi oltre).
(7) Proposta di legge n. 4910 della Camera dei Deputati, presentava il 27 febbraio 1968.
(8) Disegni di legge n. 517 del Senato - Comunicati alla presidenza il 26 febbraio 1969.
(9) Vedi ancora l'introduzione al disegno di legge 518.

Didattica come teoria della classe

Chi si ponga a ragionare, ai nostri giorni, sul problema della didattica e consideri le impostazioni che di tale problema si danno su buona parte della stampa ed in alcuni ambienti, non mancherà di fare interessanti osservazioni. Vedrà, cioè, che non si cela l'importanza di una corretta impostazione della didattica nella nostra scuola, ma che proprio sull'impostazione di essa si commettono notevoli mancanze. Si ragiona più o meno nel modo seguente: se alla società serve un largo numero di persone a un buon livello di istruzione sarà bene che la scuola metta a disposizione di queste, aule libri e bravi maestri in grado di trasmettere le loro precedenti conoscenze.

Se, a prima vista, tale impostazione può apparire ragionevole, ad un esame più approfondito non manca di sollevare alcune perplessità. Chi ragiona nei termini esposti sopra, pone gli alunni (che nessuno vorrà negare siano parte fondamentale della scuola) in posizione puramente ricettiva e passiva. Essi sarebbero coloro ai quali la scuola fornisce il sapere insieme a buone aule e a buoni libri. Da questa visione del problema ad una concezione autoritaria dell'insegnamento in cui la didattica è vista come tecnica di applicazione di un *sapere* che il maestro come *sapiente,* deve bene o male impartire agli alunni, il passo è assai facile.

Nella sua critica alla società il Movimento studentesco ha avuto il merito di elaborare questa valutazione della scuola e della didattica tradizionalmente intesa, allargando il problema fino a rivelare come in esse si celi l'autoritarismo del sistema politico ed economico. In altri termini, l'alunno già nella scuola è abituato ad accettare e a ricevere passivamente i prodotti culturali stabiliti in precedenza da altri, e, nel domani, sarà pronto ad inserirsi in una società che lo relega, nella maggior parte dei casi, in posizione passiva.

Da queste note appare la necessità di ripensare il problema della didattica in termini « politici », ossia di collocare la nostra visione della scuola in più stretto rapporto con la società.

Un buon sussidio a questo esame ce lo offre il recente studio di Andrea Galimberti « *Didattica come teoria della classe* », Brescia 1969. Fra le varie posizioni che il testo affronta, notevole è l'esame approfondito del rapporto fra cultura e civiltà nella prospettiva dello svolgimento dell'insegnamento scolastico (cfr. pag. 53, 71, 76). Viene anzitutto criticata la concezione hegeliana che vedeva la cultura come dissolta e risolta nella civiltà in atto (e per tutto il testo corre una venatura polemica contro le teorie idealiste dominanti nella nostra scuola fino a pochi anni fa) e viene piuttosto affermato il vivere autonomo della cultura nel concreto ambito della civiltà. La civiltà è soprattutto il presente che costruisce man mano il proprio avvenire e sul quale assumono grande rilevanza le scelte compiute nel passato: tale passato si configura come l'eredità culturale. Ora, quale è la collocazione della scuola nel rapporto tra cultura e civiltà? L'autore afferma che la scuola è il luogo dove prende forma istituzionale l'apprendimento dell'eredità culturale e che, di conseguenza, essa è chiamata ad influire profondamente sulle scelte che compie la società. La scuola è, a suo modo, plasmatrice di civiltà, e il problema di riformarla è in altri termini, il problema di riformare la civiltà medesima.

Se questa è la visione generale della scuola, quale è per Galimberti la concezione della didattica? Per rispondere a questo problema giova tenere presente, che la scuola non è soltanto una sede di formazione culturale, ma è pure un particolare ambiente sociale che trova la sua concretezza nella vita della classe. La didattica sarà, dunque, non l'applicazione strumentale di principi fissati a priori, (posizione della pedagogia classica) ma la *teoria della classe,* costruita sul piano che si attua in classe tra maestro e discepoli. La classe, non il maestro soltanto, è l'elemento fondamentale della vita della scuola, e nel suo ambito prendono significato e vanno rivedute le forme tradizionali dell'insegnamento scolastico quali la spiegazione del maestro, le prove degli alunni, le strutture disciplinari, gli esami ecc. Queste forme possono esistere solo se arrecano effettivo contributo alla vita della classe e sono tra loro collegate strettamente in modo da giustificarsi a vicenda, senza creare ingrombranti sovrastrutture.

La scuola è una struttura giuridica, in essa, cioè, prende forma istituzionale, giuridica l'apprendimento culturale. Vi è in essa una continuità, che prende forma dai diversi contenuti dell'insegnamento (le materie) e dalla vita della classe, in funzione della quale vanno completamente riveduti i concetti dell'antica pedagogia? Se quest'ultima si compiaceva di tratteggiare la figura del maestro con attributi moraleggianti e pedanteschi, la nuova didattica definirà il maestro con l'unico carattere dello essere *disponibile* alla vita della classe. Se l'antica didattica dedicava largo spazio allo studio del *modo di fare lezione,* la nuova affermerà che la lezione è nell'oggetto che deve essere insegnato, nella concretezza della cosa appresa dalla classe. Le prove, dal canto loro, cesseranno di essere una sorta di esibizione degli alunni, per divenire funzionali alla formazione di un linguaggio di classe.

Dinanzi a questa formulazione verrebbe da chiedersi quale concretezza avrebbe, in ogni caso, la vita della scuola. I concetti esposti sono estremamente sobrii e stringati, bisognosi di inverarsi in contenuti più facilmente percepibili. La risposta dell'autore è la seguente. I concetti cosiddetti generali della didattica *devono* essere sobrii e stringati, perché in caso contrario si cadrebbe nella pedanteria moraleggiante della vecchia didattica. La concretezza verrà, quando tali concetti verranno calati nella didattica applicata, concernente le materie di insegnamento. Queste sono *l'architettura reale della scuola* e alla loro trattazione viene dedicata larga parte del testo (cap. VI-X) ed alcune lezioni tenute dall'autore ai maestri della provincia di Imperia (cfr. pagine 165-372).

Collegato al problema delle materie, è quello, notevole, del linguaggio (cfr. pagg. 58-63; 101-106; e prima lezione ai maestri). Viene stabilita nell'individuo la presenza di un *principio formale di linguaggio* (l'io discorsivo-linguistico) distinto dalle altre strutture mnemoniche, sensitive, fantastiche, ecc. che costituiscono la persona. L'individuo si forma, obbiettivando sul piano di un discorso, i propri pensieri, i propri sentimenti, i concetti che apprende da altri. Trasportato in termini didattici, ciò che afferma l'autore, significa che l'alunno, in classe, apprende e fa propri, con il principio del suo linguaggio, i contenuti che gli sono forniti. L'intera classe forma se stessa sul piano discorsivo-linguistico, ed è, a sua volta, chiamata a formarsi un proprio linguaggio. Per completare quello che ho affermato in precedenza a proposito delle prove, si può dire che la scolaresca (maestro compreso) ha come suo compito l'elaborazione di tale *linguaggio di classe* con i mezzi che di volta in volta, vengono ritenuti più opportuni. Sotto questo riguardo cadono i troppo frequenti compartimenti stagni che si ergono fra le varie materie, le quali invece, nella prospettiva della formazione di un linguaggio unico, vanno avvicinate ed integrate per fornire un quadro culturale in qualche misura unitario.

Dalla disamina del testo rimangono tuttavia aperti alcuni problemi.

Quali sono, ad esempio, le influenze che l'ambiente sociale esercita sulla vita della scuola? Se non andiamo errati, l'autore, in polemica con la pedagogia di Dewey, tende a limitare a cercare modi e contenuti di insegnamento al di fuori della scuola. Non si isola eccessivamente, così facendo, la scuola dal proprio ambiente, minimizzandone l'azione riformatrice, che in altra parte del testo l'autore ribadisce con fermezza? (vedi sopra).

D'altro canto, mettendo in grande rilievo il fanciullo nella sua struttura linguistica, non si rischia di perdere di vista l'ambiente da cui proviene e la formazione che riceve fuori dalla scuola?

La parte dedicata al linguaggio è notevole; in quanto tuttavia, la trattazione è condotta a livello molto teorico, essa comporta qualche difficoltà per la comprensione del lettore. Al quale tuttavia, rimane la soddisfazione di aver sentito una voce moderna e sensibile alle istanze dei nostri giorni, su un problema che, dentro o fuori dalla scuola, tocca tutti in maniera rilevante.

Marco Ivaldo

Il governo congolese presieduto dal gen. Mobutu (in foto) ha fatto sparare sugli studenti dell'università Lovanium che manifestavano pacificamente per l'aumento delle borse di studio... Bilancio: trenta morti, fra cui tre ragazze, e decine di feriti. Il governo ha rifiutato ai parenti di riavere i corpi delle vittime; essi sono stati sotterrati di nascosto al cimitero di Kalina la notte fra il 4 e il 5 giugno. Inoltre sei studenti, considerati come « dirigenti della manifestazione » sono stati passati per le armi in questa stessa notte e i loro corpi sono stati bruciati. Infine quasi seicento studenti sono stati arrestati e in questo momento sono sottoposti a torture... (da « Le monde » 13-6-1969).

Violenza dei pacifici

Siamo sommersi oggi dai libri: forse è uno dei difetti del nostro tempo il parlare troppo, lo scrivere troppo, e di conseguenza, è logico, si « fa » molto meno.

E la Chiesa non sfugge a questa caratteristica: oggi è fatta più oggetto di discorsi, di diatribe, di critiche, di quanto non sia vissuta, dall'interno, con amore.

Ultimamente ne abbiamo visti parecchi di questi libri che prendendo in esame la situazione attuale della chiesa, pretendono quasi di dire su di essa una parola definitiva, con una sicurezza che lascia disorientati e perplessi: come se la « parola definitiva » non fosse solo quella che Cristo dirà alla sua Chiesa, quando alla fine gli si presenterà dinanzi.

Proprio per questo motivo non si può paragonare questo ultimo libro di Schutz, la « Violenza dei pacifici », con gli altri cui mi riferivo, per es. Veracità per il futuro della Chiesa, Decomposition du catholicisme... Schutz, in fondo, non fa altro che prendere in considerazione i vari problemi, i vari centri nodali che si pongono oggi alla Chiesa, per invitare ogni uomo, ogni cristiano, a non aver paura nel cercare la sua strada, nel situarsi proprio al centro di essi.

« Violenza dei pacifici » è un grande, sereno invito alla speranza che non deve oggi venir meno nella chiesa; termina così: « Al di là delle violenze attuali, albeggia una giovane speranza ».

Non deve meravigliarci che una voce così serena ci venga da un protestante, non bisogna però dimenticarci che Taizé, di cui questa voce è il riflesso, è una comunità che vive in forza e per questa speranza: Taizé una fraternità che si propone di riconciliare la chiesa dei propri Padri (il protestantesimo) con la propria chiesa Madre (quella cattolica) e che esiste per affrettare questo cammino di unità nella Chiesa.

La crisi della fede; la necessità di una conversione continua per il cristiano; il senso della preghiera per l'uomo di oggi; la ribellione contro l'autorità; la frattura e la incomprensione fra le generazioni; l'impazienza e la violenza dei giovani nel cercare una nuova società; una nuova chiesa; la crisi della vita comunitaria religiosa e le nuove forme che si stanno scoprendo; la riscoperta della vocazione celibataria nella chiesa; la chiamata comune all'ecumenismo e ancora: la pace, il progresso, la povertà: problemi che richiedono al cristiano di essere un profeta attivo, di cercare delle soluzioni con la forza di convinzione e la violenza che sono proprie dei pacifici.

« La realtà del Cristo, solo i violenti se ne impadroniscono. Ci sarebbe dunque una terza strada tra la passività e la violenza distruggitrice? Questa strada, ciascuno la scopre da se stesso... Un tale cammino non si può tracciare prima ».

Tutto il libro è un invito al dialogo, all'ascoltare prima che al parlare, per poter poi dire concretamente, con la propria vita, « quella parola viva, talvolta una sola, che è accordata ad ogni uomo ».

(P. Z.)

Karl Barth interprete del Postconcilio

Karl Barth interprete del Postconcilio

1 - Quali erano le tensioni che Karl Barth aveva previsto per il tempo nuovo inaugurato dal Concilio? Occorre porsi questa domanda prima che il messaggio genuino del teologo evangelico di Basilea si snaturi nel clima convenzionale delle commemorazioni. E ciò particolarmente in Italia, dove il suo pensiero aveva già prodotto un'eco soltanto marginale, unilaterale e tendenziosa (1).

Nella temperie culturale italiana ciò non sorprende. Pensiero troppo robusto il suo, radicato a forti tradizioni culturali, cocciutamente teso nella distinzione tra parola umana e Parola di Dio. E inoltre sempre vigile e pronto alla testimonianza profetica, nell'annuncio rischioso. Esso sembra fatto su misura per scoraggiare le imprese architettoniche dei manuali cosiddetti classici in cui la verità si contiene e possiede per incanto e anche per gli slanci operativi troppo poco riflessivi, consapevoli e schivi delle contaminazioni idolatriche.

Come mettere insieme quelle note così apparentemente contrastanti nel suo pensiero fortemente « dialettico » (2) nella nostra cultura così facilmente attratta dallo stile delle artificiose contrapposizioni e antinomie culturali? Nel campo della cultura religiosa alcune grosse carenze della vita comunitaria delle chiese locali ha condotto a una teologia che cerca correttezze puramente formali che dissolvono i problemi nella ripetività degli « auctores » e, per contro, a violente dilacerazioni carismatiche che pur sono tese, per la loro autenticità, a un movimento più organico e complesso di tutti i carismi. Su quest'ultima linea si poneva il Concilio, tracciando un cammino irreversibile. Così pensava anche Karl Barth (3).

Ma quali erano a suo avviso gli ostacoli e le ambiguità insorgenti?

2 - In un prezioso libretto dal titolo « Ad limina Apostolorum » si può ritrovare un serrato, generoso e lucido contributo al chiarimento dell'attuale situazione del pensiero teologico e della prassi ecclesiale. Barth dichiara di essere « interessato da sempre al pensiero del cattolicesimo romano » (p. 19). Sono noti i suoi confronti con Urs von Balthasar, Hans Kung e Henri Bouillard, che sono gli interpreti più acuti e aperti del suo pensiero. E' noto anche il suo spirito di assoluta libertà da ogni angusto confessionalismo. Egli afferma di non potere, dopo il suo incontro a Roma con alcuni teologi e col papa, fare a meno di « ripensare con malinconia a certi nani sugli steccati dei nostri giardini » (p. 26). Barth conosce i suoi nani e noi conosciamo i nostri! Ma egli dice chiaramente e generosamente: « ho avuto modo di conoscere da vicino una chiesa e una teologia, che si sono mosse secondo un movimento dalle conseguenze imprevedibili, lento ma sicuramente autentico e irreversibile » (p. 27). Di fronte al quale egli si sente di dover augurare al papa « una misura un po' più alta di gioiosa fiducia (parresia) di fronte alle indubbie tensioni interne che in parte il Concilio ha reso inevitabili nell'ambito della sua chiesa e che in parte sono state determinate dal Concilio stesso » (p. 27). In questa attitudine di fiducia e di schiettezza Barth delinea succosamente le sue annotazioni critiche alla teologia presente nei documenti conciliari stessi. Vorremmo qui seguire il suo discorso in un modo diverso da quello condotto da Charles Journet (4) in un lungo commento. Non intendiamo porci di fronte al testo con il senso di una doverosa sia pur moderata controversia dottrinale. Ci pare invece più calzante, anche se non esclusivo, un esame che raccolga le tracce dei problemi vivi delle nostre comunità locali sulla scorta delle tensioni presenti nel Concilio stesso. Radicando cioè il discorso teologico al suo terreno proprio che 'è la vita evangelica della comunità' nel suo momento storico. Ci pare che, evadendo questo contesto si ottengono visuali forse più architettoniche la cui purezza e perfezione, però, sfugge difficilmente a un platonismo disincarnato e astratto. Una teologia che si accontenta di vivere unilateralmente all'ombra di una dissociazione del pensiero dalla prassi comunitaria, rischia insieme la perdita del vigore teoretico e profetico, difficilmente attingendo la forza dell'annuncio evangelico e il sapore della saggezza pratica. La lunga vita di Barth è una prova irrefutabile che la grandezza teologica non si raggiunge al di fuori delle lotte di fedeltà evangelica della comunità cristiana. Un profetismo che non trovi la forma della ecclesia è privo di linfa e di radici.

3 - In fondo per Barth il Concilio rappresenta un movimento di « autocoscienza della Chiesa » nel mondo di oggi e una verifica della sua fedeltà. A tal proposito è utile leggere la terza delle domande critiche relative alla Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. « Perchè, egli chiede, nella costituzione ci sono così poche prese di posizione concrete? Che ne è della funzione profetica del Concilio stesso nel vivo della problematica reale della metà del nostro secolo? » (p. 39). L'esigenza di posizioni concrete è netta e precisa, congiunta e non opponibile al fatto che « il dialogo con il mondo debba essere anteposto alla predicazione al mondo » (ivi) e che la concretezza non debba coincidere con « l'ottimismo » (ivi).

Barth conosce a fondo i pericoli di confondere la concretezza cristiana con la risoluzione della Trascendenza della Parola nelle culture. Perciò egli richiama l'attenzione sul fatto del « singolare parallelo tra promesse e comandamenti biblico-cristiani e la origine, il senso e il fine degli sviluppi della storia umana » (p. 38).

Si è svolto a Coira il simposio europeo dei Vescovi. Ancora una volta è parso difficile stabilire un effettivo dialogo costruttivo e discutere seriamente, ma con coraggio, i problemi comuni della chiesa europea. Non facilitano il dialogo le paure e il segreto, ma non lo facilitano neppure la tattica della sorpresa, la contestazione a priori, la volontà scandalistica.

Perciò anche egli insiste nel chiedere se « i numerosi riferimenti escatologici (il più forte cap. III, 39) vanno riferiti a una meta immanente allo sviluppo mondiale, ovvero a una meta ad esso trascendente » (ivi). La fiducia di Barth nel « movimento irreversibile » del Concilio è dunque per una concretezza profetica radicata nella Parola di Dio, rivelante nella comunità « l'umanità di 'Dio » (5).

Come mai invece dobbiamo continuamente osservare che pessimismo e ottimismo sono sovente posti in astratto, fuori della concretezza profetica e comunitaria? Una teologia esigente e rigorosa non porta lontano ma dentro a quella concretezza e la fiducia non può vivere al di là ma al di dentro alle tensioni comunitarie. « Il partito di Cefa, menzionato in I Corinzi I, 12, avrebbe forse rappresentato, a differenza degli altri tre (i partiti di Paolo, d'Apollo e di Cristo), l'unica e perfetta chiesa cattolica? » (p. 41). Barth sembra aver davanti tutti i tentativi di integrismi sempre presenti nelle varie forme in cui la teologia e la prassi ecclesiale si sono avviati negli ultimi anni in particolare.

Barth vuol cogliere ancora più a fondo e all'origine il tema di queste tensioni. Egli chiede perciò se l'« aggiornamento » comporti anche che si chiarisca se « il Vaticano II è stato anche un Concilio di riforma (la cosa è discussa!) »? (p. 31). Inoltre l'« aggiornamento » deve avvenire « alla luce della Rivelazione che ne costituisce il fondamento » oppure « alla luce del mondo moderno » (ivi)? La concretezza profetica vissuta nella comunità può evitare di antinomizzare questi due punti di vista, che pur costituiscono tanta parte delle dilacerazioni profonde in cui ci si dibatte. Vi è chi vuole preservare la « luce della Rivelazione » fuori dei contatti con il mondo in una mitica purezza astratta e chi intende l'adesione al mondo moderno senza il necessario sguardo critico di chi vi coglie, come minimo, l'avvento, l'affermazione e l'incipiente decrepitezza dello spirito borghese. Perciò Barth lottò contro ogni forma di idolatria, di integrismo e infeudamento della Parola di Dio!

E condusse la lotta allo spirito borghese e al tentativo di copertura ideologica che il nazismo tentò attraverso la tradizione evangelica tedesca (6). Subito nel 1933 nella rivista teologica « Theologische Existenz heute » scriveva che « ogni appello a un Führer è vano come il grido dei profeti di Baal: Baal ascoltaci! ». Tale chiarezza teologica gli procurò l'espulsione dalla Germania, ma da Basilea, dove visse fino al 10 dicembre dello scorso anno, mai mancò di gridare contro idoli nuovi che tentavano di ammantarsi sotto le spoglie della Parola di Dio. Chi vede Barth come rappresentante della destra teologica deve anche ricordare cosa significò per lui la lotta contro i miti politici e culturali.

Non bisogna dimenticare che l'uomo che invita a un rinnovamento secondo lo spirito della Rivelazione è lo stesso che ha lottato contro l'individualismo e titanismo religioso dell'immanentismo moderno, con notazioni tipiche della spregiudicatezza borghese che non ha scrupoli nella manipolazione del mondo, di Dio e delle masse. Egli aveva rifiutato il principio dell'analisi della coscienza religiosa come criterio fondante della teologia proprio mentre capiva il necessario radicamento comunitario della teologia. Insieme poi coglieva nella socialdemocrazia di allora un segno tipico di impegno evangelico, anche senza miti o messianismi temporalistici (7). A suo avviso Schleiermacher, il grande maestro della teologia liberale, aveva trasformato la

scienza della Parola di Dio in una dottrina della Fede (Glaubenslehre). Il Logos divino era ormai, come nella teologia hegeliana (Marheineke, Biederman), il Logos del mondo. Questa risoluzione senza resti delle proposizioni su Dio in proposizioni sulla storia umana era per Barth la radice della perdita della distinzione tra l'uomo e Dio, dell'« infinita differenza qualitativa » che Kierkegaard aveva richiamato. Il « sale evangelico » aveva così perso il suo sapore. Nella critica alla religione egli recepisce sia la critica di Feurbach, che quella di Marx, e ancora la critica di Owerbeck che coincideva per via diversa con quella di Nietzsche (8) perché la religione dell'immanenza è solo una contraffazione del dono di Dio e una copertura alle « potestà » mondane.

Barth stesso non farà e non potrà fare la critica della logica-reale hegeliana, dell'entificazione e psicologizzazione del concetto ma ebbe chiaro che in ogni caso è incontenibile nel concetto il tema della teologia. Ebbe chiaro che la natura creaturale della logica non permetteva di erigerla a divinità intramondana, negatrice della sobrietà della scienza e della fede insieme.

Egli afferma di continuo, nella sua Dogmatik, che la teologia non può essere « cartesiana », non può appiattire le sue tensioni, la sua dialettica nell'unità psicologizzata della « certezza » ma non riesce a raggiungere del concetto stesso la natura spirituale, simbolico-discorsiva che poteva forse evitare quelle intonazioni antiumanistiche che pur vi sono nella sua opera diffusamente. Era mancata una ripresa dei temi classici del logos ragione-linguaggio (8). Ma anche se tale ripresa logica era mancata il posto della teologia era stato intravisto senza grosse tare. I rimedi al razionalismo antropologico erano stati trovati (e anche di ciò Barth si avvide) negl'intuizionismi di varia tendenza. Quasi che organo della fede meglio che una ragione trascendentalizzata potesse valere un'intuizione non meglio precisata. Le possibilità oggettive, autonome della parola di Dio andavano evidenziate senza equivoci. E Barth lo ha fatto fino all'estremo.

Questo è il fondo complesso che sta sotto alle domande barthiane sull'aggiornamento conciliare e nessuno si può illudere di tagliare al problema queste radici profonde. « I rappresentanti della maggioranza progressista », egli insiste, « sono coscienti del rischio che si giunga, nell'ambito del Cattolicesimo, a indesiderate ripetizioni degli errori commessi dal protestantesimo contemporaneo? (p. 31). Se non vi sarà una profonda riforma dello spirito cristiano che colga radici, logiche, culturali politiche della comunità sarà possibile attuare il movimento 'irreversibile' del Concilio?

4 - Ma vi è un punto della problematica post-conciliare che può trovare nei suggerimenti barthiani delucidazioni calzanti e originali: la Chiesa povera e dei poveri. A proposito della Costituzione dogmatica sulla Chiesa Barth chiede: « A che cosa si riduce la distanza fra Cristo Signore, re e giudice e la sua Chiesa? Solo i laici sono suoi testimoni nel mondo? La gerarchia è più di questo? Non è forse la Chiesa tutta il popolo dei testimoni? Essa è rivelazione e prolungamento dell'incarnazione (cap. VIII, & 32)? (p. 34). E prosegue: « Negli accenni alla dimensione escatologica della Chiesa (ad es. cap. VII, & 48-50; cap. VIII, & 68) a che si riduce il ritorno di Cristo per giudicare? Non si perde forse di vista la 'Nuova Gerusalemme', la città santa che scende da Dio, dal cielo (Apoc. XXI, 2) e non si leva a lui dalla terra? Che cosa diventa la nuova creazione (Teilhard de Chardin)?! » (p. 35).

Se la mediazione della Chiesa non si riconosce tutta nel servizio con il cuore spezzato all'unico Signore ma si afferma come possesso di Dio secondo il metodo di immanenza il tema della povertà diventa un semplice calcolo ascetico e una facciata farisaica. E' proprio invece nella radicale dipendenza problematica dal suo Signore che la Chiesa trova insieme la sua povertà e la sua missione di annuncio. Se il tema della povertà si sociologizza o si politicizza in maniera angusta perde la sua vera dimensione profonda che è la radicale dipendenza da Dio. Barth potrà esagerare l'« occasionalismi » (9) della presenza divina nella Chiesa ma tolto tale accento non si può negare che verità e povertà della Chiesa sono termini correlativi. Non si può perdere nemmeno per la Chiesa la radicale distinzione tra l'umano e l'azione di Dio, « le cui vie non sono le nostre vie ». E' qui la fondamentale umiltà da cui l'uomo di chiesa deve trarre l'« ultimo posto » e la diaconia. La Chiesa è dei poveri per sua natura, dei «poveri di Yavhe», senza bisogno di generosi populismi borghesi.

Se in Barth non è chiaro, in fondo, a causa del *simul iustus et peccator*, l'elevazione intrinseca dell'umano non si può non essere d'accordo con lui che ciò non può affatto significare, per la libertà stessa di Dio, una specie di superumano mondano che si venga ontologicamente a costituire. A tal proposito nessuno potrà dimenticare ormai il dialogo tra Barth e Kung sul tema della giustificazione, che non permette facili contrapposizioni (10). Se non si salva la trascendenza dell'atto divino di fronte all'atto umano elevato allo stato di grazia e se non si vede tutta la misteriosa distribuzione della Grazia al di fuori di una sua canalizzazione concepita rigidamente, il tema della povertà non prende un senso chiaro e il clericalismo diviene fatale. La schiettezza dell'umanità del cristiano è concepibile se, proprio a causa dei radicamenti della Grazia divina, il dono gratuito e la responsabilità dell'annuncio ne sono le note, oltre alla gioia e alla dipendenza del Padre.

La Chiesa di Giacobbe, dice Barth nella Lettera ai Romani, è quella che noi cerchiamo e non la Chiesa di Esau che vende la sua primogenitura per i vari piatti di lenticchie; la Chiesa debole e claudicante perchè ha lottato con Dio e riceve la sua povertà dalla verità del suo incontro con lui. Dal Concilio la via è aperta verso il Vangelo.

Peppino Orlando

Note

(1) A parte una serie di studi di Giovanni Miegge apparsi su « Protestantesimo » e al lavoro generale di Brunero Gherardini « La II Riforma », 2 vol., Brescia, Morcelliana, 1964, dove l'opera barthiana viene collocata al di fuori di qualsiasi moda filosofica, tutti, con varie modulazioni hanno presentato la teologia barthiana come « esistenzialistica ».

Da una recensione di Croce in « La Critica, 1, 1934, pp. 67-70 e il saggio di Piero Martinetti, ora presente nel volume Fede e ragione, Torino, Einaudi, 1942, tutti gli altri interpreti, Battaglia Morando, Riverso, Parejson e altri hanno parlato di un « esistenzialismo » barthiano. Qualche passo avanti compare nel saggio del Mancini, introduttivo al volume antologico « Dogmatica ecclesiale », Bologna, Il Mulino, 1968. Ma è proprio l'ontologismo dell'autore a porre qua e là qualche penombra a una interpretazione che pur si presenta fedele alla assoluta autonomia programmatica barthiana.

(2) « Dialettica » si chiama tutta la scuola sorta attorno alla II ed. del Romerbrief barthiana. Sugli altri autori, Turnejsen, Gogarten, Brunner, Bultman indicazioni sufficienti si possono riscontrare nella citata opera del Gherardini.

(3) Nel libretto « Ad limina Apostolorum », ed. it. Torino, Claudiana, 1968. La traduzione « Domande a Roma » ci sembra poco espressiva del più pregnante titolo tedesco.

(4) Comparso nell'ultimo numero di « Nova et Vetera », 1968.

(5) E' l'espressione barthiana relativa al titolo di un saggio comparso in « Theologische Studien, n. 48, 1956.

(6) Sulla lotta condotta dalla Chiesa Confessante tedesca contro l'eresia dei Cristiani Tedeschi cfr. Sergio Bologna, la Chiesa confessante sotto il nazismo, Milano, Feltrinelli, 1967.

(7) Si possono ritrovare nel primo dei tre volumi dell'opera di Henri Bouilard, Karl Barth, Paris, Aubier, 1957, la serie complessa di influenze e insieme l'assoluta originalità dello impianto barthiano. In particolare bisogna tener conto del socialismo cristiano del Ragaz e Kuter e delle profonde suggestioni dai Blumhardt padre e figlio che a Bad Boll avevano costituito una comunità a forte ispirazione escatologica. In particolare, Christophe Blumhardt figlio fu, tra lo scandalo generale, deputato socialista nel Landtag del Wurtemberg dal 1900 al 1906. Essi influenzarono il movimento religioso-sociale svizzero di Ragaz e Kuter.

(8) In Italia ci pare di rintracciare tale ripresa, al di fuori del clima delle varie scuole di potere accademico, nel lavoro di Andrea Galimberti. Cfr. in particolare, Etica e morale, Firenze, La Nuova Italia 1962, dove sono indicate le altre opere. E' fuori luogo qui spiegare le lacune dei vari tentativi neotomistici o neoscolastici.

(9) L'« occasionalismo » è il tema interpretativo della teologia barthiana nell'opera di Jerome Hamer, K.B. L'occasionalisme theologique de Karl Barth, Paris, 1949.

(10) Un ampio resoconto del dibattito è presente nel volume dell'Ehrlich, teologia protestante e teologia cattolica, ed. it. Brescia, Paideia, 1960. L'opera di Kung, Rechfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln, 1957 è disponibile in ed. it. presso la Queriniana di Brescia, 1969.

"Vivere di Fede nel mondo"

Nei giorni 21-24 agosto si svolgerà a Collevalenza (Todi), il Convegno Nazionale delle Effettive G.F. e Seniores della G.I.A.C. Questo convegno continuerà il discorso aperto nel marzo scorso, sull'impegno sociale, e porrà l'accento su alcuni contenuti e punti fermi di una spiritualità. Si sentiva l'esigenza, dopo convegni su alcuni temi specifici, di riproporre in termini più aderenti alla nostra realtà, che è sempre in continuo mutamento, un discorso chiaro sul senso che ha l'esperienza di fede di un cristiano adulto nel mondo di oggi.

Il Convegno avrà queste modalità di svolgimento: La prima relazione sui « Fondamenti biblico-teologici della spiritualità laica oggi », sarà tenuta da Don Germano Pattaro del seminario di Venezia. Nel pomeriggio si svolgeranno i gruppi di studio, affiancati dalla lettura di alcune documentazioni.

La seconda giornata si aprirà con un dibattito aperto a tutti i partecipanti, per avere degli elementi precisi di collegamento fra la prima relazione di carattere teologico, e la seconda di carattere esistenziale.

Inoltre il dibattito ha lo scopo di far partecipare tutti all'elaborazione dei contenuti e delle linee pastorali.

Nel pomeriggio sarà tenuta la seconda relazione sul tema: « Vivere di fede nel mondo ». Il relatore sarà l'ing. Nando Fabro, direttore della rivista il « Gallo ».

La terza giornata vedrà impegnati gli Uffici Centrali Effettive e Seniores, con il contributo di alcuni responsabili di gruppo nella relazione: « I nostri gruppi per una crescita nella fede ».

SINDACATI VERSO L'UNITA'

Gli ultraquarantenni hanno vissuto le interessanti quanto difficili esperienze della ripresa dell'attività sindacale postbellica, la breve parentesi dell'unità sindacale e la seguente scissione del 1948 dalla CGIL, che portò alla creazione della CISL e della UIL. Gli ultratrentenni hanno vissuto, negli anni '50, le tormentate vicende sindacali che, da un lato, contrapponevano lavoratore a lavoratore e dall'altro, costrinsero i sindacati ad una dura lotta per fronteggiare il padronato agrario e industriale, reso più agguerrito dalla copertura di una classe dirigente politica al governo, decisamente ostile a lasciare al movimento operaio, organizzato in sindacati, spazi di manovra, sul piano contrattuale e su quello della politica delle riforme.

I ventenni, nient'affatto sensibilizzati nelle scuole sul fenomeno « sindacato », entrando nel mondo del lavoro, si sono trovati di fronte ad una realtà, il pluralismo sindacale, di cui giustamente non possono comprendere l'intima logica e le implicazioni storiche, politiche e di contenuto. Ed una volta comprese, si rendono conto che esse non rispondono più alle nuove situazioni venutesi a creare nei luoghi di lavoro e nel Paese.

Se oggi si riparla di unità lo si deve anche alle nuove generazioni che, entrate nelle file del movimento sindacale, hanno posto in discussione l'esistente pluralismo, investendo di questa problematica tutti gli aderenti ai sindacati. Indubbiamente le motivazioni vanno ben oltre il fatto generazionale ma è sintomatico che dell'unità sindacale si sia iniziato a parlare negli anni '60, cioè quando si è verificata l'immissione nel mercato del lavoro delle forze giovanili, nate nel mercato del lavoro delle forze giovanili, nate nel dopoguerra.

Il processo di avvicinamento tra i vari sindacati è nato sotto buoni auspici e tutto lascia prevedere che se unità vi sarà, non ricalcherà quella del 1943 che va sotto il nome di « Patto di Roma », decisa sostanzialmente dai partiti e che rimase in piedi fintanto che ebbe senso la motivazione di fondo per cui fu realizzata: l'antifascismo. Ora il cammino verso l'unità sindacale è di natura diversa. Si è partiti dall'esperienza sindacale nelle fabbriche, negli uffici e nelle campagne che ha reso possibile l'unità di azione contrattuale; nel giro di pochi anni si è passati da una situazione in cui la CISL, la UIL e la CGIL presentavano richieste ciascuna per proprio conto, ad una nuova situazione in cui i sindacati presentano congiuntamente le richieste rivendicative a livello nazionale ed aziendale.

L'agire in comune sul piano contrattuale ha mosso le acque del pluralismo; gli aderenti alle tre Confederazioni non si combattono più tra loro come negli anni '50, discutono sui problemi intorno ai quali ci sono ancora divergenze di vedute e con una certa celerità si sta realizzando la convergenza delle opinioni sulle questioni relative alla concezione del sindacato, alla sua democrazia interna, al suo ruolo nell'azienda e nella società, ai contenuti della politica e dell'azione contrattuale ed extra-contrattuale.

Sempre sullo slancio della positiva esperienza dell'unità d'azione si sta sciogliendo il grosso nodo dei rapporti con i partiti. I sindacati, tradizionalmente legati alle più diverse espressioni partitiche, si stanno, per così dire, smammando e con sempre maggiore evidenza si va delineando una sostanziale, se non definitiva autonomia. Ne è tangibile segno la sanzione delle incompatibilità tra cariche sindacali e cariche partitiche e parlamentari, iniziatasi oltre dieci anni fa con la decisione della CISL di vietare ai propri dirigenti di far parte dei centri decisionali ed esecutivi dei partiti e culminata con le delibere dei recenti congressi della CGIL e della CISL di non avere più rappresentanti in Parlamento. Questa tappa è significativa ai fini della realizzazione dell'unità sindacale. Ma il cammino non è finito, anche se di strada se ne è fatta molta in pochi anni. La tendenza, comunque, appare irreversibile e la maggiore garanzia sta nel fatto che il tutto è iniziato dal basso, dai lavoratori e non dai vertici delle organizzazioni sindacali. Semmai di questi si può dire che hanno viaggiato ad una velocità più ridotta rispetto a quella che viene mantenuta dei luoghi di lavoro.

In cosa si sostanzierà l'unità sindacale? Certamente non in una pura e semplice sommatoria delle attuali componenti del movimento sindacale. Già ora si possono notare i segni di una integrazione delle politiche e delle metodologie dei vari sindacati e l'emergere di nuovi valori, di specifica derivazione della esperienza fatta, tenendo conto della reale condizione dei lavoratori dentro e fuori la fabbrica. Il più importante è certamente quello che in questa fase di capitalismo avanzato e di tecnologismo prorompente è divenuto preminente l'obiettivo di non far reprimere in modo definitivo la personalità dell'individuo, soffocandola in una esasperante alienazione sul lavoro, in una crescente ed acritica accettazione della logica consumistica ed in un diffuso disimpegno sul piano della partecipazione alle scelte ed alle decisioni relative al tipo di società che si vuole realizzare.

Sarà, dunque, una unità di classe, anche se nella consapevolezza che le diversità di interessi e di valutazioni dei lavoratori sussistono e non sono comprimibili ma che non sono tali da contrapporli irrimediabilmente e perennemente. A queste conclusioni, ancora una volta, le nuove generazioni hanno fornito un contributo decisivo e non ancora esaurito.

Raffaele Morese

Contestazione e legalità

Non seguiremo, anche ora che il Tribunale di Milano si è pronunciato a proposito dei « contestatori » del prof. Trimarchi, quella parte della stampa che anche prima della sentenza di primo grado ne aveva già dato per scontata la condanna. Per parte nostra richiameremo l'articolo 27, II-c., della Costituzione: « L'imputato non è considerato colpevole fino alla condanna definitiva »; e questo richiamo sembrerà un vuoto omaggio formale all'ordine costituito solo per chi è incapace di comprendere sia il momento storico da cui la costituzione scaturì, sia il valore della norma che intende tutelare la personalità dell'imputato. Poiché la condanna non è ancora definitiva, e, per di più, non è stata ancora depositata la motivazione della sentenza del Tribunale, il discorso potrebbe chiudersi qui.

Tuttavia sono possibili alcune considerazioni al margine del processo (ma non per questo meno marginali, anzi!).

Va osservato in primo luogo che l'episodio, ben noto, del professore che si rifiutò di rendere lo statino allo studente non promosso, ha del grottesco: come è risultato dalle deposizioni testimoniali.

All'interno di una medesima facoltà di giurisprudenza un gruppo, così insigne, di professori e di giuristi, esercitava il potere di esaminare, di promuovere o non, in modi diversissimi, violando il principio di uguaglianza, pur sancito dalla costituzione, e quello della certezza del diritto che non può non riguardare anche gli studenti!

La sentenza di rinvio a giudizio non ha mancato — a ragione — di osservare che il professor Trimarchi avrebbe ben potuto, e da tempo, iniziare, quanto meno, una discussione ampia, leale, aperta con gli studenti. Ciò egli non fece e questa circostanza, se non è sfuggita all'istruttore, probabilmente avrà il suo peso nella motivazione della sentenza. Ma le considerazioni più importanti riguardano il carattere politico o meno del processo. Si è detto trattarsi di un episodio di repressione, più o meno insinuando che la magistratura avrebbe accettato di fare la sua parte in un generale « piano », diretto a stroncare la contestazione e, con essa ogni istanza di rinnovamento universitario e sociale.

Simili accuse, non fondate su prove precise, ma rispondenti a schemi ideologici, sono difficilmente verificabili. Complessivamente, fino al 1967, si era reagito poco o niente alle occupazioni delle università, ai brogli elettorali, o agli atti di teppismo e di violenza durante le elezioni per le rappresentanze studentesche. Chi non ricorda le occupazioni dell'Università per protestare contro gli esami di stato nel 1958? Eppure, in quelle occasioni, che videro in prima linea neo-fascisti e comunisti, talora alleati (come a Napoli) nella lotta ai gruppi dell'intesa e dell'UGI (di allora), nessuna recriminazione vi fu.

Neppure vi furono incriminazioni per i falsi elettorali che caratterizzavano costantemente (e da parte di quasi tutti i gruppi allora esistenti) le elezioni per gli organismi rappresentativi oggi scomparsi, se ne esclude una da parte della Procura della Repubblica di Roma all'indomani della morte di Paolo Rossi. Ne' vi furono misure preventive contro il clima di intimidazione e di violenza che ha caratterizzato spesso la vita della nostra Università dal dopoguerra in poi e che è culminata in decine e decine di episodi sanguinosi, fino a quella tragica « lezione » che fu la causa della scomparsa di Rossi, rimasta, malgrado un'altra incriminazione della Procura di Roma e le laboriose e volonterose indagini della Magistratura, purtroppo impunita.

E' impossibile dire che tutto ciò rispondeva a un disegno politico in favore dei gruppi di estrema destra perché essi non erano i responsabili unici, pur se ne restavano i principali, degli episodi sopra descritti. Piuttosto si può dire che per lunghi anni tutti gli organi dello stato furono inerti ed insensibili al mondo universitario, alla sua vita, alle sue difficoltà e carenze. Quando, dal 1967 in poi, gli studenti universitari sottolinearono drammaticamente le gravi disfunzioni dell'università e con una serie di occupazioni delle sedi obbligarono l'intero Paese a prendere coscienza di un problema, di cui erano state fino allora consapevoli solo ristrette élites culturali e che era stato dibattuto al chiuso degli organismi universitari, in particolare degli assistenti e degli studenti, mancò una generale reazione a quello che pure era un reato previsto dall'art. 633 del Codice Penale.

Certo, se ogni occupazione avesse dato luogo a processi e a condanne, le carceri avrebbero dato ospitalità a molte centinaia di studenti. Non può dirsi che stavolta si trattasse di un atteggiamento favorevole alle forze di destra e neppure di semplice inerzia; le autorità dello Stato, preposte all'ordine pubblico, sebbene fossero sottoposte alla pressione di una certa parte dell'opinione pubblica che pretendeva il soffocamento della protesta studentesca, diedero, nel complesso, prova di comprendere l'insufficenza di un intervento per stabilire unicamente la « legalità » nell'università. La legalità, del resto, se intesa nel senso più profondo, già prima e più gravemente degli studenti era stata violata da coloro che avrebbero dovuto assicurare la rispondenza della scuola universitaria ai suoi fini, pur così solennemente enunciati dalla legge. E d'altra parte, da un punto di vista giuridico, la coscienza, anche erronea, di esercitare un diritto, avrebbe in concreto scriminato il comportamento degli studenti (cfr. art. 59 Codice Penale). Né si poteva trascurare il fine di una azione che, nel chiedere un profondo rinnovamento dell'Università aveva un innegabile valore morale e sociale (che, anche penalmente non avrebbe potuto non essere rilevante: cfr. art. 62 C.P.). Fu quindi atto di grande saggezza civile l'avere dimostrato moderazione nei confronti degli studenti occupanti (non mancarono peraltro eccezioni: ad es. il processo per l'occupazione dell'università di Pisa) e nell'aver, da parte del Parlamento e del Presidente della Repubblica, adottato misure di clemenza.

Di fronte a questi fatti, parlare di repressione **in atto** è una vera esagerazione.

Né poi, potrebbe parlarsi di processo politico a proposito del processo per il caso Trimarchi: infatti non le idee né la loro espressione sono state perseguite, ma precisi atti aggressivi ai danni di un docente in violazione della sua dignità personale, della sua reputazione e della sua libertà. Chiamare slogans politici gli insulti e le minacce e manifestazioni di pensiero politico gli sputi e il lancio delle monetine, è un insigne esempio di ipocrisia nominalistica che non cambia il fondo del problema.

Un'ultima considerazione, infine: la distinzione tra comunisti e fascisti è d'obbligo, ma il teppismo resta sempre teppismo, anche se è doveroso non isolare singoli episodi da tutto un contesto. Ciò invece, hanno fatto troppi osservatori, dimenticando che la crisi dell'Università è un fatto reale, che le ingiustizie sociali denunciate dai contestatori non sono loro invenzioni. Si protesta roventemente, ad e sempio, contro l'occupazione dell'hotel Commercio a Milano, da parte degli studenti estremisti per trasformarlo in casa dello studente, ma si dimentica che nella civilissima città lombarda è assolutamente inadeguata l'attrezzatura ricettiva per gli universitari non milanesi. Fino a quando si continuerà nell'azione disordinata da parte degli organismi pubblici, pronti solo ad ascoltare chi urla più forte, si darà credito alla violenza; fino a quando si continuerà a negare giustizia a esigenze, cui pure si dovrebbe prestare attenzione, non fosse altro che per coerenza ai programmi governativi e per ragioni di semplice efficienza amministrativa e di politica economica, non basterà la applicazione della legge penale a riportare l'ordine e la legalità nel nostro paese: anzi, la credibilità del progresso nella democrazia sarà irrimediabilmente compromessa e sarà aperta la porta alle avventure più sciagurate.

F. M.

Alla ricerca di uno stile ecclesiale

(*segue da pag.* 1)

ro, una ragione comune di tanti problemi simili, pur in contesti diversi.

La Fuci vuole capire, conoscere la Chiesa cui appartiene, e lo vuole fare con strumenti propri, non imprestati da élites di teologi, peggio ancora se stranieri: è forse un compito ambizioso, ma legittimo, se è vero che oggi come non mai la vita della Chiesa, e il suo futuro, sono affidati ad una autentica risposta di ciascun membro del Popolo di Dio alle sollecitazioni dello Spirito che lo unisce e lo muove.

Ciascuno deve potere e saper parlare a nome della Chiesa, e il prossimo congresso di Verona vuole essere una occasione offerta — non solo a chi vi parteciperà direttamente, ma anche a chi ne osserverà dall'esterno le conclusioni — per la maturazione di una coscienza di impegno e di corresponsabilità, se non per la soluzione effettiva e immediata dei problemi. Essa non può mai essere teoricamente enunciata, ma attende la verifica delle opere e del tempo.

Si è voluta individuare nelle commissioni una serie di ambiti in cui riconoscere i lineamenti della Chiesa di cui il concilio aveva posto il germe.

L'attenzione spesso pare limitata ad una dimensione strutturale e pragmatistica della Chiesa, dai consigli pastorali alle nuove forme di associazionismo, ai seminari, ai rapporti tra le varie funzioni e ministeri. Il rischio è forse quello di commisurare la possibilità del rinnovamento della Chiesa soltanto all'efficacia di strumenti, in cui il maggiore o minore spazio lasciato alla invenzione di nuovi comportamenti determini la autenticità di una esperienza cristiana.

Ma anche attraverso questa dimensione storica e concreta si gioca la vita della Chiesa: il tentativo che vale la pena di fare è quello di incarnare lo Spirito, verificando la sacramentalità della comunione anche al di fuori del momento strettamente liturgico.

In questa prospettiva acquistano senso tutti i temi delle commissioni, riconducibili ad un numero essenziale di linee-forza come raggi a partire dall'unico centro che è la comunione-carità in Cristo e verificabili nei momenti e negli ambiti nodali della vita della Chiesa locale, luogo concreto del sacramento di tutta la Chiesa.

Dalla corresponsabilità amministrativa, alla formazione del prete, alla testimonianza di povertà, al rapporto autorità-obbedienza, agli strumenti di opinione pubblica: ogni occasione è buona per verificare e rendere storica l'appartenenza ad un unico popolo, nella ricerca di uno « stile » ecclesiale sempre più partecipato, pubblico.

Ed è qui che si tenta la verifica del Concilio ed una sua proiezione nel futuro. Ogni problema affrontato in questo congresso vuole essere uno spazio per andare al di là del livello di semplice presa di coscienza di una situazione filtrata attraverso ideali « categorie » conciliari. La conoscenza concreta della propria Cihesa locale si svolgerà per tensioni e stimoli, più che attraverso vere e proprie analisi sociologiche e, sviluppandosi intorno ad ipotesi di fondo, si concluderà con le mozioni nell'assemblea finale su cui si confronterà l'impegno dei singoli e dei gruppi, che in esse vorranno riconoscersi liberamente.

Bisogna superare la fase dei dibattiti sulla Chiesa e delle pretese di rivolgimenti messianici di strutture e mentalità. E' ora soprattutto di provarsi su un quotidiano e forse duro lavoro, nella gratitudine verso chi ci ha preceduto, per rispondere ai compiti che Cristo ha affidato alla Chiesa: la testimonianza della carità, della libertà di figli di Dio.

M. N.

editoriale

(segue da pag. 1)

struttura, l'approfondimento programmato della distanza fra paesi ricchi e paesi poveri.

Tra l'altro tutto il settore « spaziale », che sapientemente si finge così pubblico, è in realtà incontrollabile: sulle nostre teste girano centinaia di satelliti artificiali militari e segreti.

Certo non possiamo negare che dalle stesse radici nascono altri fatti, o misfatti, intorno a noi: le guerre, le repressioni, lo strozzinaggio economico, la violenza nelle società e fra di loro. Al confronto di questi la gara spaziale è più nobile e relativamente meno omicida. A meno di ricordarsi che negare il cibo a un affamato significa ucciderlo.

E qui nasce il problema difficile: è innegabile che il progresso scientifico è un valore grandissimo ed è necessario (oggi quello di ieri; domani sarà necessario quello di oggi) alla stessa sopravvivenza e allo sviluppo dell'umanità.

Ma vogliamo un progresso scientifico organico e funzionale agli uomini; anche nei suoi tempi: la sola — ingiustificabile, inutile — procedura d'urgenza che è stata applicata al settore spaziale costa somme immense, la vita di migliaia di uomini. C'è una gara, è vero; ma un accordo sarebbe stato e sarebbe possibile, necessario, se non ci fossero in gioco interessi egoistici intollerabili.

Noi vogliamo un progresso scientifico che connetta razionalmente le leggi delle scienze con le esigenze fondamentali e, se possibile, con tutte quelle legittime dell'uomo.

Questo compito spetta alla politica; una politica che nasca dalla fraternità umana e dalla amicizia civica; che sappia costruire una gerarchia di valori e di progetti capiti e consentiti dagli uomini; che sappia dominare le ricchissime, ma scatenate potenze dell'economia e della scienza.

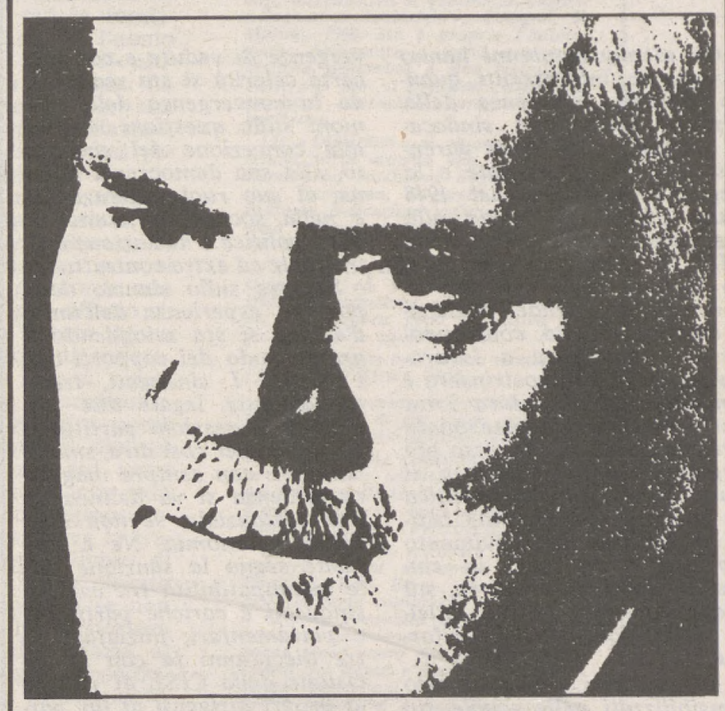
Oggi non esistono soluzioni prefabbricate che siano soddisfacenti, né ad est né ad ovest. Bisogna costruirne, con un grande impegno morale, culturale, politico. Parliamo spesso di coscienza cristiana, di servizio agli uomini, di valore della realtà « profana ». Dobbiamo renderci conto che non si è fedeli al mondo accettando tutto, vantandosi di tutto, facendo i « poeti di corte ». Altrettanto dobbiamo pensare che essere coscienza critica al servizio degli uomini non significa solo dire di no; ma anche — necessariamente e nella legittima varietà delle posizioni — cercare, in dialogo con tutti, progetti umani di vero dominio e liberazione del creato.

Vogliamo ripetere qui, ancora una volta, che il futuro della vita umana si gioca, oggi e domani, nel rapporto fra la scienza e la politica.

Ogni universitario non può nascondersi la sua responsabilità; se è cristiano ne ha anche di più. **(a. b.)**.

UN'OPERA FONDAMENTALE
ATTESA DA ANNI

Giovanni Gentile
STORIA DELLA FILOSOFIA ITALIANA
a cura di Eugenio Garin
2 volumi di complessive pagine LII-1700.
Rilegati con cofanetto. ***Lire 10.000***



Mentre Croce andava disegnando un quadro della più recente vicenda letteraria, Gentile, programmaticamente ricollegandosi a Spaventa, ricostruiva la tradizione filosofica italiana, risalendo a ritroso dal Risorgimento al Rinascimento, per ritrovare la linea di pensiero che a lui sembrava aver portato alla formazione della coscienza nazionale in Italia.

I testi qui ora ordinati con un lungo e appassionato lavoro da Eugenio Garin ricompongono appunto la storia gentiliana dal Medio Evo agli inizi del Novecento.

SANSONI EDITORE

RICERCA

Direttore: Giovanni Benzoni - Condirettore: Angelo Bertani - Resp. di red.: Marisa Nunzella, Gigi Accattoli - Dir. e Amm.: Via della Conciliazione, 4-d Roma (Tel. 655.621 - 561.948). c.c. post. n. 1/11870 intestato a: «Ricerca» - Fuci - Sped. in abb. post. Gr. II 70% - Tip. «Nova A.G.E.P.» 00186 Roma - Via Giustiniani 15 - Tel. 56.52.62 - Abbonam. semplice L. 2.000, estero 2.500, un numero L. 150, arretrato L. 200. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.