RICERCA

Nuova Serie di Azione Fucina (gruppo II - 70%)

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIX - n. 8 - 30 Aprile 1973

Nell'interno:

a pagina 2 meditazione e meditazione in preparazione alla settimana di Camaldoli; nelle pagg. 3-4 la terza parte di Cristo oggi; la documentazione è dedicata alle riflessioni del card. Roy nel decimo anniversario della « Pacem in Terris », a pag. 14: Punto di partenza; a pag. 15 il congresso di gioventù aclista.

Fascismo: involuzione politica

Milano nera. Potrebbe essere una definizione per le grandi manovre primaverili fasciste. Potrebbe esserlo se non suonasse quasi un'offesa per una delle città italiane più antifasciste.

E infatti l'ambizioso disegno non è riuscito: il tentativo di congiungere la protesta disperata — e strumentalizzata — del sottoproletariato meridionale con le squallide « nostalgie », causate dalla noia e dal vuoto ideale tra la borghesia del nord è coinciso con una solenne battuta a vuoto delle mire espansionistiche della destra (o meglio della Destra) nazionale. Si è trasformato anzi in un pericoloso boomerang, che da un lato pare riaprire, per la prima volta dopo qualche anno, la lotta interna al « partito », tra la linea del doppio petto e quella dura e dall'altro pare avere — finalmente — messo in moto, a livello giuridico e politico, tutta una serie di iniziative da lungo tempo sollecitate dalle forze popolari e antifasciste.

Non è però il caso di ritenere che la lotta al fascismo che rinasce sia ormai questione che riguarda la magistratura e le organizzazioni di partito: se c'è una cosa che gli episodi recenti e meno recenti della « escalation nera » hanno indicato chiaramente è che contro le sue non limpide trame occorre un'attenzione continua, puntigliosa si potrebbe dire, per comprenderle fino in fondo e smascherarle passo dopo passo.

E' lunga la catena di violenze, di oscuri episodi che hanno contraddistinto la scena politica degli ultimi anni: gli attentati ai treni nell'agosto 1969, la strage dia Piazza Fontana, i moti di Reggio Calabria, le varie bombe contro le redazioni dei quotidiani, l'assassinio del Commissario Calabresi, la misteriosa morte di Feltrinelli, gli attentati contro i treni dei lavoratori diretti alla manifestazione sindacale di Reggio Calabria, le aggressioni e le minacce subìte da tanti esponenti del mondo sindacale, politico, culturale. Poi in queste settimane: il fallito attentato al direttissimo Torino-Roma, le bombe a mano contro i poliziotti milanesi e l'allucinante incendio di Primavalle.

In quasi tutte queste vicende — alternantesi sulle prime pagine dei giornali rapidamente, non già perché vi si sia trovato ad esse soluzione, ma perché sostituite continuamente da notizie relative a vicende ancora più clamorose ed oscure — si delinea sempre più chiaramente, nel momento in cui i nodi vengono al pettine la diretta responsabilità delle forze e degli ambienti politici della destra.

Questo elenco, estremamente allarmante, va però ampliato, se si vuole delineare un quadro complessivo e successivamente trovare delle spiegazioni, o perlomeno tentare di farlo. Vanno aggiunte allora le provocazioni continue davanti alle scuole e alle fabbriche, la pressione psicologica — ma spesso anche più « pesante » — esercitata nei confronti di tanti militanti e simpatizzanti della sinistra, gli incidenti troppo spesso risolti a senso unico dai tutori dell'ordine. E ancora i continui scandali che hanno coinvolto le istituzioni repubblicane: basta ripensare un attimo al recente caso delle « intercettazioni telefoniche », per non citare che l'ultimo.

Che senso ha avuto e ha tutto questo? Non è difficile, credo, vedervi il tentativo di portare lo scompiglio nell'opinione pubblica, di gettare il paese nel caos; e non è difficile individuare in nome di quali interessi.

C'è da notare però che la manovra, fattasi sempre più concitata ed arruffata col passare del tempo e col delinearsi del suo fallimento, pare destinata a non passare: le forze politiche e culturali più vive del paese non si sono piegate e ormai il momento critico sembra passato. La forza, la determinazione dello schieramento popolare e antifascista ricompostosi attorno ai valori più veri della Resistenza sembra aver scongiurato per il momento il pericolo di un'ulteriore involuzione del quadro politico.

E' un dato molto importante, anche se neppure oggi la situazione si può definire brillante, perché la soluzione della crisi, politica prima e oltre che economica, della società italiana si trova più che mai davanti al bivio tra una soluzione coraggiosa e capace di guardare al futuro e una autoritaria e conservatrice.

(continua a pagina 13)

Novità e continuità attualità e potenzialità della "Pacem in Terris"

Dieci anni fa Giovanni XXIII, poco prima di morire, firmava l'Enciclica « Pacem in Terris » — con novità di forma solenne sin qui inconsueta — datandola « 11 aprile dell'anno 1963, quinto del Nostro Pontificato ».

Al chiudersi della prima sessione del Concilio Vaticano II, Papa Giovanni volgeva, così, un'altra pagina storica che concludeva un secolo di Magistero in materia dell'ordine politico, e apriva — nello stile indicato con il Discorso inaugurale all'inizio del Concilio — una nuova epoca, volta piuttosto a orientare positivamente a valori universali e irrenunciabili di ogni essere umano, guardato nella sua complessa realtà e nei suoi superiori destini, così da incoraggiare ogni sviluppo costruttivo nella storia e da impegnare tutti — credenti e uomini di buona volontà — ad una effettiva e comune azione.

Per comprendere il valore dell'apporto dato da Giovanni XXIII con la « Pacem in Terris » occorre mettersi in una prospettiva storica.

Così si può scoprire la continuità che v'è tra il passato Magistero e la « Pacem in Terris », e al tempo stesso la forte novità di metodo e di sostanza — dottrina e pastorale — offerta dal Documento di Giovanni XXIII.

Così si può constatare ancor oggi la validità di quei criteri di fondo, poiché essi si dimostrano particolarmente efficaci nel consentire agli uomini di oggi di affrontare in modo consapevole e critico, originale ed inventivo — le situazioni contemporanee, proprio quando queste si presentano con caratteristiche assai diverse, ormai, da quelle del tempo della pubblicazione della « Pacem in Terris ».

In continuità con gli Atti di Magistero sull'ordine politico

Con la « Pacem in Terris » Giovanni XXIII si poneva nel solco degli Atti di Magistero sull'ordine politico.

La « Pacem in Terris », infatti, offre una concezione positiva e ampia della « pace » con una approfondita dottrina sul profilo politico della questione sociale nelle sue più recenti evoluzioni tipiche, non solo in campo economico e sociale ma anche più direttamente civile e politico.

Novità di una concezione dinamica e storicamente aderente dell'ordine politico

La sintesi organica di Giovanni XXIII prende dunque l'avvìo con il tema tradizionale dell'« ordine politico », ma sempre visto nella dinamica del costruirsi storico dello Stato moderno nelle successive fasi della Società contemporanea.

La concezione politica espressa nella « Pacem in Terris » si fonda nell'ordine degli « esseri e delle forze che compongono l'universo » (P.i. T. 2) e trova il suo centro orientativo nei valori essenziali e permanenti della Persona Umana (P.i.T. 8).

Ma ogni valore fondamentale è considerato altresì nella sua caratterizzazione storica e, perciò, nelle sue forme mutevoli secondo le linee tendenziali emergenti nelle successive epoche della convivenza umana, che sono indicate con esempi tipici della Società contemporanea alla fine delle varie parti del Testo, e dette da Giovanni XXIII: « Segni dei tempi ».

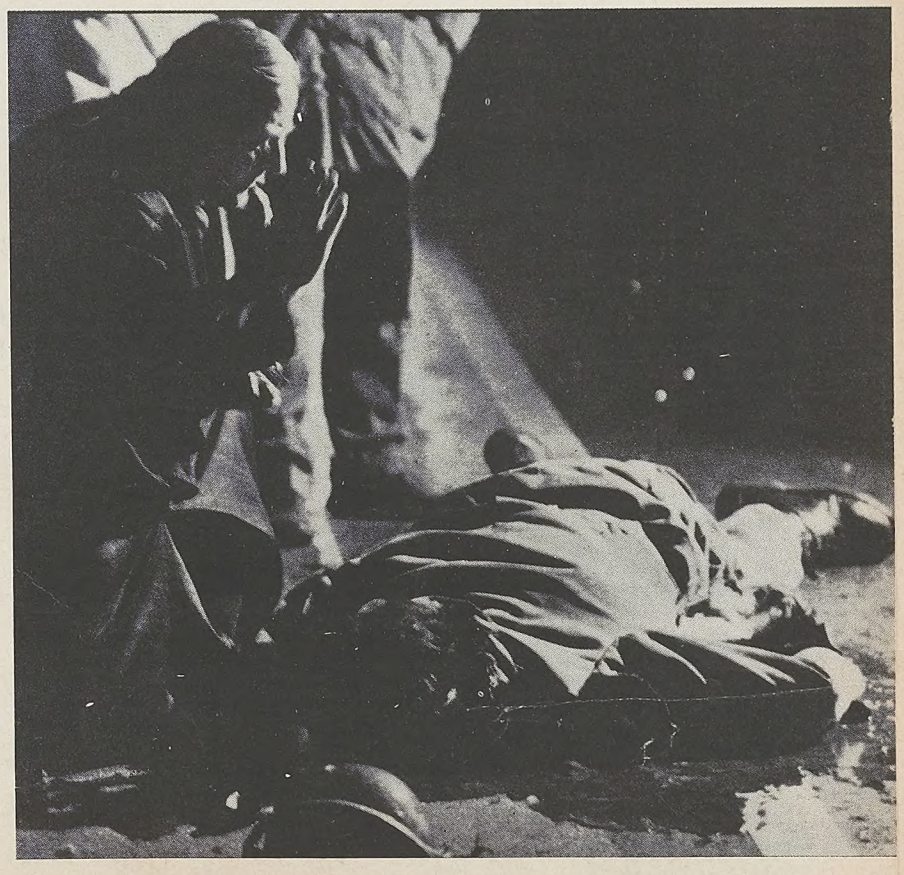
In questo senso la « Pacem in Terris » ha trattato dell'ordine politico considerato nella dinamica della sua costruzione continua in novità di forme storiche a livello interno ed internazionale. Non si tratta di un Ordine di pura « conversazione » e nemmeno di pura « sicurezza », ma di una continua costruzione positiva con originalità di metodi, mediante una solidale cooperazione volta a realizzare gli obiettivi di una vita sociale più umana, attuata in termini di razionalità politica.

Orientamenti fondati « nella verità » della realtà dell'Uomo e dei suoi Diritti

L'ordine politico delineato dalla « Pacem in Terris » ha il suo fondamento nel pieno

† Agostino Ferrari Toniolo

(continua a pag. 16)



E' lunga la catena di violenza, di oscuri episodi che hanno contraddistinto la scena politica degli ultimi anni. Ma che senso ha avuto ed ha tutto questo? Non è difficile, credo, vedervi il tentativo di portare lo scompiglio nell'opinione pubblica, di gettare il paese nel caos: non è difficile individuare in nome di quali interessi. (dall'editoriale).

"Beati coloro che non hanno visto ed hanno creduto„

Forse non è un caso che a parlarci in modo esplicito ed esteso dell'Ascensione di Gesù sia proprio Luca che più volte nei suoi scritti manifesta una particolare sensibilità per la storia. Credo infatti che quest'ultimo accadimento della vita di Gesù sulla terra possa e debba essere significativo per cogliere le modalità e il senso del nostro vivere quotidiano.

Dopo lo smarrimento provocato dalla croce e lo stupore dei primi giorni di risurrezione, gli apostoli si erano ormai abituati a vedere Gesù di nuovo vivo in mezzo a loro, mangiavano e parlavano con Lui come un tempo, anzi si sentivano ora più sicuri di una volta, forti della loro esperienza. Per essi si era già chiuso il tempo della incertezza, del « dover salire a Gerusalemme e soffrire », non avevano ben capito questa profezia di Gesù ma comunque si era già realizzata; ora avrebbe dovuto instaurarsi quel regno che era stato annunciato.

Ma se erano stati impreparati di fronte alla predizione della morte, non diversamente li trovava il mistero della risurrezione; non lo Spirito e il suo regno di novità attendevano, ma il regno antico, soltanto da ristabilire: « Signore, è questo il tempo in cui tu ristabilirai il regno di Israele? » (Atti 1,6).

A questa domanda che rivela chiaramente l'orizzonte ristretto della loro speranza, Gesù risponde sottolineando la trascendenza di Dio e del suo piano rispetto all'uomo e ai suoi desideri: « Non sta a voi il conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato in suo potere, ma con la venuta dello Spirito Santo riceverete dentro di voi una potenza tale da essermi testimoni in Gerusalemme, in tutta la Giudea, nella Samaria e fino all'estremità della terra » (Atti 1,7-8). Non l'uomo dunque è il protagonista della storia, ma Dio che ritma il tempo dell'uomo; ciò non significa un impoverimento dell'uomo, ma un suo potenziamento; con la venuta dello Spirito infatti lo spessore del suo essere si arricchisce, non si trova a vivere in parallelo con

meditazione

Dio o in concorrenza con Lui, ma insieme con Lui, partecipe della sua vita, in una simbiosi tanto reale da fare della sua vita di uomo una testimonianza di Dio.

L'Ascensione va compresa alla luce di queste ultime parole di Gesù; il suo uscire dalla visibilità deve purificare lo uomo da qualsiasi attesa di regno terreno e, positivamente, orientarlo al dono dello Spirito.

E' così per noi?

Questa domanda non vuole essere prima di tutto etica, quanto piuttosto esistenziale; se infatti sempre la nostra vita deve confrontarsi con il primo esserci della Chiesa per una lettura corretta della storia, il fatto dell'Ascensione fa da cerniera tra tutti i credenti in Gesù Cristo, siano essi o no contemporanei a Gesù. Dall'Ascensione alla Parusia non si danno nei rapporti con Dio mutamenti di modi, una diversa economia, è stato e sarà per tutti il tempo dello Spirito, anche se e precisamente dello Spirito di Cristo.

La prima reazione che viene spontanea, ma che dobbiamo superare, è quella della tristezza. Non dobbiamo stupirci, Gesù l'aveva prevista, anzi l'aveva letta nell'animo degli apostoli; « Perché vi ho detto queste cose, la tristezza vi ha riempito il cuore » (Gv. 16,6). Certo l'esperienza del « Gesù tolto », ai nostri sguardi, a noi (cfr. Atti 1,9.11), non sembra essere apportatrice di gioia, Gesù preferiremmo vederlo o più ancora toccarlo come Tommaso, ma Gesù ci invita a guardare con occhio diverso la sua partenza da noi: « Ma io vi dico la verità: è meglio per voi che io me ne vada, perché se me ne vado, non verrà a voi il Consolatore: ma se me ne vado, lo manderò a voi » (Gv. 16,7).

Alla tristezza è legata una altra tentazione, quella dello immobilismo, che è il peccato contro il tempo, il divenire. Luca annota che gli apostoli furono rimproverati perché stavano con gli occhi fissi al cielo. E' la tentazione di risolvere l'impegno della fede con una facile religiosità, ipostatizzando il passato, il già vissuto e verificato incontrarsi con Dio, senza lasciargli spazi e modi diversi, ma questa è idolatria e delle più sottili, l'unica possibile a un credente, ma proprio per questo più grave. Non dando spazio e tempo umano (gli occhi fissi al cielo) al vuoto di visibilità che Dio ci chiede possiamo sperare di essere fedeli nella sequela a un Dio-Persona che ai riti ha preferito la storia; altrimenti ci faremmo un Dio a nostra immagine e somiglianza, apparentemente reale, ma senza vita, senza il suo Spirito.

Oggi non siamo più chiamati come i contemporanei di Gesù a vedere un uomo e riconoscerlo Dio; l'economia sacramentale non deve diventare un tentativo per « trattenere » il Gesù di Nazareth. Come alla Samaritana Gesù ci dice che « è venuto il tempo in cui né su questo monte, né in Gerusalemme, adoreremo il Padre,... ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, perché il Padre così vuole i suoi adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano, devono adorarlo in spirito e verità » (Gv. 4,21.23).

Non credo sia possibile equivocare queste parole, ideologizzandone i termini in modo arbitrario; non si trova qui un invito a uno spiritualismo alienante dalla storia; sarei tentato di dire il contrario. Ma credo che sarebbe ascoltare la Parola di Dio filtrandola con una schema umano, contemplazione - azione, che viene qui superato. Lo Spirito di cui si parla non può non essere che lo Spirito Santo in cui siamo stati rigenerati col battesimo. Di vita quindi si tratta, nella sua globalità, non di particolari momenti; di una vita già iniziata che ha il dinamismo totalizzante del Dio tutto in tutti.

Gian Paolo Violi

Bibliografia

Due recenti opere sulla cristologia del NT permettono anche al pubblico italiano un proficuo accostamento alla figura e all'opera di Gesù quale è riflessa negli scritti neotestamentari:

PAPA B., La cristologia dei sinottici e degli Atti degli Apostoli, Ecumenica Editrice, Roma, 1972.

La cristologia sinottica è la prima interpretazione dell'evento Gesù Cristo. Le sintesi evangeliche offrono quattro ritratti della sua figura, originali e differenziati. Il volume breve e di facile lettura offre una sintesi dei problemi cristologici nell'ambito stesso della redazione dei vangeli. La bibliografia è molto estesa.

AA.VV., Il problema cristologico oggi, Cittadella Editrice, Assisi, 1973.

Sono raccolti i principali contributi del V Congresso dell'Ass. Teologica Italiana tenuto ad Assisi il 2-5 gennaio 1973. Per quanto ci riguarda il contributo più specifico è quello di *G. Segalla,* « Cristologia del Nuovo Testamento », pp. 14-142. E' notevole per la lucida analisi delle origini, degli schemi, della varietà della cristologia del NT. Assieme all'opera di B. Papa costituisce un aiuto indipensabile sia per lo sguardo generale sia per i singoli aspetti della cristologia neotestamentaria.

Nelle due opere citate si troverà la bibliografia essenziale che permette di allargare e approfondire la cristologia del NT. Rileviamo solo alcune opere sia per l'autorità dei loro autori sia per la comodità di poterle rinvenire tradotte:

CULLMANN O., Cristologia del Nuovo Testamento, Il Mulino, Bologna, 1970 (1ª ed. tedesca: 1958)

Ricerca analitica sui titoli funzionali che qualificano la natura e la missione di Gesù (attività terrena di Gesù: profeta, servo sofferente, sommo sacerdote; escatologia « cristiana »: messia, figlio dell'uomo; presente dell'escatologia iniziata: signore, salvatore, preesistenza di Gesù: logos figlio di Dio).

Studio fondato sul metodo filologico-storico nell'ascolto del testo.

SCHWEIZER E., Cristologia neotestamentaria: il mistero pasquale, EDB, 1970, Bologna (1ª ed. tedesca: 1955).

Precisa l'idea di umiliazione ed esaltazione applicata al Cristo e a coloro che lo seguono.

MARXEN W., Alle origini della cristologia, EDB, Bologna, 1969 (ed. tedesca: 1966)

La cristologia originaria è funzionale: Gesù non è tanto l'oggetto del messaggio quanto colui che lo trasmette e che provoca gli uomini alla fede. L'autore tocca alcuni aspetti metodologici che si rivelano importanti.

LAMARCHE P., Christ vivant. Essai sur la christologie du NT, Cerf, Paris, 1966.

Mediante l'analisi di alcuni testi particolarmente importanti l'autore esplica i tratti essenziali della cristologia del NT. Tende a sottolineare le grandi costanti, ma anche lo sviluppo incontestabile di tale cristologia.

Segnaliamo inoltre due importanti opere di imminente traduzione (settembre 1973) presso l'Edizioni Morcelliana:

PANNENBERG W., « Grundzüge der Christologie ».

RAHNER K. - THUSING W., « Christologie systematisch und exegetisch - Arbeitsgrundlagen für eine interdiszplinäre Vorlesung ».

camaldoli 1973

Marco

Ogni opera sulla cristologia neotestamentaria tiene conto in particolar modo del secondo evangelista per la sua importanza fondamentale nella storia della tradizione sinottica. Nonostante il giudizio di Dibelius (Marco poco più che un compilatore) già W. Wrede (Das Messiasgeheimnis, 1901) rivelava l'intento teologico di Marco. La Redaktionsgeschichte ha recentemente messo in luce le direttrici teologiche di Marco (W. Marxen, Der Evangelist Markus, 1959; studi monografici di J. Lambrecht, M. Horstmann, Q. Quesnell). Tutte queste opere in tedesco o in inglese sono troppo specifiche per essere prese in considerazione. Per quanto riguarda il segreto messianico in Marco:

MINETTE DE TILESSE G., Le sécret messianique dans l' évangile de Marc, Cerf, Paris, 1968.

Un ampio studio circa il « segreto messianico » in Marco. L'autore esamina il dato letterario cercando di tracciare nella seconda parte una « teologia » del segreto. Lavoro stimolante oltreché ricchissimo di richiami e di bibliografia.

GUTBROT K., L'evangelo del segreto messianico, Marietti, Torino, 1971.

Un'esposizione chiara e di facile lettura dell'annuncio di Marco sulla falsariga della teologia del segreto.

AA.VV., Da Gesù ai vangeli, Cittadella Editrice, Assisi, 1971.

Il volume contiene i contributi di diversi esegeti a cura di I. de La Potterie. Non è possibile tracciare una linea comune di questi interventi che riguardano il problema sinottico, l'opera redazionale dei singoli evangelisti, ecc. Il contributo di J. Delorma « Aspetti dottrinali del secondo vangelo » è utile per una comprensione della teologia di Marco.

a cura di **Giorgio Massi**

Gesù, che cosa dici di te stesso?

3
cristo oggi

Impostazione metodologica

a) La fede della chiesa sganciata da Gesù di Nazareth

Il metodo della storia delle forme, integrato da quello della storia della redazione, evidenziando nei testi cristologici dei vangeli l'apporto rilevante della comunità cristiana primitiva e della riflessione teologica degli evangelisti, ha fatto giustizia sommaria del facile procedimento con cui si pretendeva cogliere sulle labbra di Gesù le espressioni più chiare ed esplicite di sé come messia e figlio di Dio, e di concludere facilmente alla testimonianza da lui offerta a favore di se stesso. Infatti, si è mostrato criticamente che quasi tutti i titoli cristologici, per non dire tutti, quali messia, figlio di Dio, Signore, sono stati il frutto della fede della comunità cristiana primitiva che illuminata dall'avvenimento della risurrezione, in questo modo comprese ed espresse il mistero di Cristo. In altre parole, emerge dall'impostazione metodologica suddetta che la cristologia esplicitata in titoli cristologici, vere formule di definizione di Gesù, non è stata opera dello stesso Gesù, bensì creazione della Chiesa dei primi tempi.

La conseguenza, a cui indebitamente e affrettatamente si giunse fu di scavare un incolmabile vuoto tra il Gesù terreno o storico e il Cristo proprio delle confessioni di fede della comunità cristiana primitiva. Si arrivò a contrapporre l'uomo Gesù, privo di qualsiasi pretesa a ruoli messianici e ad intimità filiale con Dio, e il Cristo glorioso e maestoso prodotto artificiosamente dalla fede trasfiguratrice e deformatrice del cristianesimo primitivo. Si ruppe irrimediabilmente la continuità tra il Gesù di Nazareth e il Cristo risorto; una rottura dualistica fu insinuata tra fede e storia: il Cristo creduto non corrispondeva al Gesù vissuto, il credo cristologico si trovava ad essere sganciato dalla sua naturale base storica; l'adesione dommatica a Gesù quale messia, figlio di Dio, Signore veniva a trovarsi sospesa al filo molto precario e instabile di un esuberante sentimento religioso.

La rinuncia al Cristo creato dalla fede, perché prodotto artificiosamente, e l'accettazione di un ridotto Gesù storico vagamente definibile, perché l'unico realmente esistito, furono le conclusioni più logiche e più demolitrici di un metodo di lettura dei vangeli fondato sulla sottolineatura della azione creatrice della fede dei primi discepoli a scapito della consistenza e della pienezza dello stesso Gesù di Nazareth.

b) Ritorno al Gesù storico

Ma l'unilateralità e le evidenti forzature aprioristiche del metodo spinsero a fissare, più attentamente e senza pregiudizi, la propria attenzione sul Gesù di Nazareth. Attorno agli anni sessanta si operò, proprio in seno alla critica più spinta, un cambiamento significativo: si ritornò a soppesare e valutare lo spessore, non avvertito prima, della presenza della tradizione di Gesù nel materiale a noi tramandato nei vangeli. La fede della comunità cristiana primitiva non apparve più radicalmente creatrice del suo contenuto, cioé di Gesù come messia, figlio di Dio, Signore. Uno studio più onesto, perché più spassionato, dei detti e fatti di Gesù contenuti nei nostri vangeli portò a individuarvi uno strato arcaico, variamente consistente ma comunque non trascurabile, risalente allo stesso Gesù. Il metodo della storia delle forme, interessato a scoprire nei vangeli la presenza massiccia dei primi credenti, e quello della storia della redazione, teso a mettere in luce la personalità letteraria e teologica degli evangelisti apparsi pertanto non come materiali estensori, ma come lucidi elaboratori di ciò che avevano ricevuto, furono corretti nella loro unilateralità dal metodo della storia della tradizione, scopritore, al di sotto della creatività della chiesa primitiva e degli evangelisti, di una 'sostanziale' fedeltà al Gesù di Nazareth, alla sua storia, al suo insegnamento e ai suoi fatti.

Come risultato globale della nuova prospettiva, chiamata non a cancellare con un colpo di spugna quanto era emerso da circo 40 anni di lavoro impostato sulla storia delle forme e della redazione, ma a integrare la legittima attenzione al dinamismo della chiesa primitiva e alla riflessione creativa degli evangelisti in un quadro più completo, si ebbe la messa in luce di una fondamentale continuità tra il Gesù di Nazareth e la chiesa primitiva, tra il Gesù storico e il Gesù creduto. La fede del cristianesimo primitiva, testimoniata nel Nuovo Testamento, non apparve più in rottura con la storia, bensì quale esplicitazione di una realtà già presente a livello Gesù; e si mostrò che la comprensione ecclesiale del mistero di Cristo poggia solidamente sulla base della testimonianza storica di Gesù. Fu gettato un ponte tra ciò che la chiesa primitiva predicava e credeva di Cristo e ciò che la chiesa primitiva predicava e credeva di Cristo e ciò che Gesù di Narazeth aveva manifestato di se stesso.

c) Cristologia esplicita ed implicita

In concreto, si è fatto luce un forte indirizzo esegetico, presente anche tra i critici più radicali, qualificato dall'attenzione a mostrare con fondatezza una linea di continuità tra la cristologia esplicita dei titoli — definizione, propria della comunità cristiana primitiva, e una cristologia cosiddetta implicita esistente a livello Gesù. Si vuol dire, cioè, che anche ammesso — e non lo è né da tutti né pacificamente — che Gesù di Nazareth non abbia mai qualificato espressamente se stesso come messia, figlio di Dio, Signore, si può ancora trovare un aggancio solido e giustificativo della fede cristologica del cristianesimo primitivo con quanto Gesù ha detto e fatto. La continuità, sia pure esclusa a livello di titoli espliciti e definitori, può essere ancora affermata e mostrata, sul piano storico-critico, a partire dalla globale manifestazione che Gesù ha fatto di se stesso. In particolare si fa riferimento ai suoi pronunciamenti significativi, soprattutto al suo modo di agire e di comportarsi che è rivelativo della coscienza che egli aveva di sé.

Si può così dimostrare storicamente a grandi linee che il Cristo creduto dalla comunità cristiana primitiva corrisponde 'sostanzialmente' all'immagine che Gesù aveva offerto di sé nella sua vita. La comunità apostolica appare dunque lontana dall'avere creato dal nulla la sua fede cristologica; al contrario essa ha solo esplicitato, alla luce della risurrezione, quel mistero della persona e missione di Gesù che questi aveva fatto trapelare univocamente nella sua esistenza terrena. Con il risultato importantissimo che si può così evidenziare un radicamento necessario della fede cristologica in Gesù di Nazareth.

La testimonianza che Gesù ha dato di sé

Si tratta ora di mettere in luce le linee generali dell'applicazione del metodo della cristologia implicita, cioé di indicare quegli atteggiamenti e quelle prese di posizione di Gesù di Nazareth, rivelatrici della coscienza non comune da lui posseduta e manifestata. Naturalmente si farà riferimento a quello strato di materiale evangelico, e a quello soltanto, riconosciuto, a detta di tutti i critici, come risalente allo stesso Gesù. La selezione del materiale evangelico potrebbero apparire a prima vista minimalistica, ma è richiesta dal rigore del metodo scelto che deve avere a disposizione detti e fatti indubitabilmente del Gesù di Nazareth, per poter così mostrare, in sede storica, la fondamentale continuità con la fede cristologica del cristianesimo primitivo. Da altra parte non si può dubitare che il materiale sia sufficiente allo scopo. E ciò è importante: perché anche nella più ardua delle ipotesi, cioè anche ammesso e non concesso che Gesù non abbia riferito a sé nessun titolo cristologico esplicito, si può ancora mostrare una sua decisiva continuità con la fede cristologica esplicita della comunità cristiana primitiva.

a) Gesù inaugura il Regno di Dio

Marco ci testimonia che il nucleo della predicazione di Gesù era il seguente: « Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è alle porte; convertitevi e credete al Vangelo » (1,15). Gesù annuncia che il Regno di Dio — nome della tradizione biblica indicativo del nuovo mondo della salvezza definitiva ed escatologica — irrompe nella storia. Si distanzia così in modo rimarchevole e significativo del Battista che comprese il Regno divino in chiave profetica come realtà di un futuro ultimo che si sarebbe sostituito in un batter d'occhio al mondo presente. Ma ciò che più conta egli ha coscienza come il Regno di Dio giunga nella nostra storia proprio per la sua azione: Satana è l'uomo armato che difende la preda ma è vinto da un soldato più forte, fuori metafora da Gesù: « Ma nessuno può entrare nella casa di un uomo forte e rapirne le masserizie se prima non avrà legato l'uomo forte; allora ne rapinerà la casa » (Mc 3,27). La liberazione dal dominio satanico è segno che il Regno divino è giunto: Ma se i scaccio i demoni col dito di Dio, è dunque giunto a voi il Regno di Dio » (Lc 11,20). La salvezza entra nell'esistenza umana e Gesù esorta tutti ad afferrarla e per essa a sacrificare tutto, come il contadino che vende ogni cosa per acquistare il campo in cui è nascosto il tesoro o come il mercante che vende ogni suo bene per poter comperare la perla preziosissima e misteriosa scoperta in un bazar: « Il Regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo che un uomo trova e nasconde; poi va, pieno di gioia, e vende tutto il suo avere e compera quel campo. Il Regno dei cieli è ancora simile ad un mercante che cerca perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutto il suo avere e la compra » (Mt 13,44 -46).

nota

(1) Alle indicazioni bibliografiche apparse negli articoli precedenti aggiungerei in modo particolare *G. BORNKAMM, Gesù di Nazareth. Quarant'anni di ricerche*, Editrice Claudiana, Torino 1971; *M. LACONI; La coscienza messianica di Gesù*, in *Sacra Doctrina* 63-64 (1971) 449-483.

Gesù si qualifica in riferimento alla realtà definitiva della salvezza, al Regno finale di Dio. Nessuno, neppure i profeti o il Battista, aveva mostrato una tale coscienza di sé. La sua predicazione e azione è caratterizzante e orienta già la ricerca ulteriore di maggior precisazione in una linea non semplicemente profetica.

b) Gesù e la legge divina di Mosé

E' un fatto che Gesù apparve come un rabbi, cioè un dottore versato nella legge divina data da Dio al popolo mediante Mosé. Ma il suo atteggiamento verso la legge tradisce la sua coscienza di essere ben più di un maestro di legge divina: « Il sabato è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato » (Mc 2,27): questa interpretazione fu originale nel mondo del tempo. « Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; ma sono le cose che escono dall'uomo a contaminarlo » (Mc 7,15): Gesù critica l'importanza eccessiva data nel libro del Levitico alle prescrizioni riguardanti la purità. La lettera della legge che concedeva il divorzio è da Lui annullata (cfr. Mc 10,1ss.). Nelle antitesi del discorso della montagna egli afferma la sua autorità di fronte non solo alla tradizione giudaica ma anche alla stessa legge mosaica: « Avete udito che fu detto agli antichi... Ma io vi dico... » (Mt 5,21ss.). E sempre nel discorso della montagna Gesù riassume tutta la legge divina nel comandamento dell'amore (cfr Mt 7,12), contro la tendenza del Giudaismo ad equilibrare tutti i comandamenti.

Gesù si è espresso in queste prese di posizione: si è rivendicato il potere sulla legge divina e l'autorità di rivelare l'esigenza definitiva di Dio agli uomini.

c) Gesù e il Padre

Nessun giudeo del tempo avrebbe mai osato rivolgersi a Dio chiamandolo familiarmente 'Abba!', che si può rendere non con lo sbiadito 'padre' bensì con 'papà!'; era infatti questo l'appellativo usuale del bambino al suo padre. Gesù non ha avuto esitazioni: « Abba, Papà! tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non quello che io voglio, ma quello che tu vuoi » (Mc 14,36). Inoltre è indicativa la constatazione di non trovare mai sulla bocca di Gesù l'espressione « Padre nostro »; egli dice sempre « Padre mio » e « Padre vostro ».

E' evidente che bisogna ammettere in lui una coscienza di un rapporto molto particolare e intimo con Dio. Egli non ha messo la sua figliolanza divina sullo stesso piano degli altri uomini, ma su un piano proprio ed esclusivo.

d) Gesù e i discepoli

Era costume nell'ambiente palestinese del tempo che ogni rabbi avesse uno stuolo di discepoli, che con lui facevano, più o meno permanentemente, vita comune. Gesù rientra in questo nella norma. Ma se ne discosta quando, in modo inaudito, avanza esigenze tanto radicali nei confronti dei suoi discepoli: « Se uno viene a me e non odia suo padre, la madre, la sposa, i figli, i fratelli e le sorelle, e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. Chi non porta la sua croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo » (Lc 14,26-27): « E disse a un altro: 'Seguimi'. E quegli rispose: 'Signore, permettimi prima di andare a seppellire mio padre'. Allora gli disse: 'Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va' e annunzia il Regno di Dio » (Lc 9,59-60); « Una sola cosa ti manca; va', vendi quello che hai e dallo ai poveri, ed avrai un tesoro in cielo, poi vieni dietro a me » (Mc 10,21). Per questo si spiega che mettesse in guardia coloro che troppo superficialmente volevano porsi al suo seguito: è necessario, dice, ponderare bene la decisione, affinché il passo non sia più lungo della gamba; allo stesso modo che il costruttore di una torre deve fare prudentemente i suoi calcoli prima d'iniziare i lavori, per non trovarsi poi in difficoltà per mancanza di fondi, e non diversamente di un re che, attaccato il suo territorio da forze nemiche, è chiamato a prendere con saggezza la decisione di scendere in guerra, per non pentirsi troppo tardi di calcoli fatti con imperdonabile superficialità: « Chi di voi volendo edificare una torre, prima non si mette a sedere e calcola la spesa, se ha di che portarla a termine? Affinché non avvenga che, poste le fondamenta e non potendo portarla a termine, tutti quelli che vedono comincino a beffarlo, dicendo: 'Costui ha incominciato a costruire, ma non ha potuto arrivare a termine. O quale re, nel partire per battersi in guerra con un altro re, non siede prima a consigliarsi se possa con dieci mila uomini affrontare chi gli viene incontro con ventimila? Se no, mentre l'altro è ancora lontano, manda un'ambasciata a sollecitare la pace. Così chiunque di voi non rinvia a tutto quello che ha, non può essere mio discepolo » (Lc 14,28-34).

L'adesione a Gesù è qualificata dalla sua persona e dalla sua particolare missione. Egli è più che un rabbi.

Conclusione

La comunità cristiana primitiva ha fatto l'esperienza di Cristo risorto, arricchendosi di una nuova manifestazione del suo mistero, che ha integrato nell'esperienza precedente di contatto storico co nlui. E' stata così in grado di esplicitare quanto Gesù aveva rivelato nel suo modo di agire. Lo ha creduto e professato quale messia, figlio di Dio, Signore, dando forma esplicita e coagulando in formule linguistiche definitorie la verità emersa precedentemente dalla vita comune con Gesù.

Anche la fede cristologica non può sottrarsi al riferimento necessario alla rivelazione storica di Gesù di Nazareth. Non è solo lo Spirito che ci conduce a credere e profesare che Lui è il Cristo, il Figlio di Dio, il nostro Signore, ma anche la manifestazione storica di Gesù. Nella sua vita terrena si è rivelato a noi e con il suo Spirito ci guida a cogliere e fare nostra proprio quella rivelazione. (1)

Giuseppe Barbaglia

3
cristo oggi

Nel decennale della Pacem in Terris - presentazione delle "Riflessioni„ del Card. M. Roy

« Alcune riflessioni, semplici e concrete, per mettere in evidenza l'attualità viva e costante » del messaggio della *Pacem in terris*; questo il contenuto e il senso dela documento che il card. Maurice Roy ha presentato al Papa in occasione del 10° anniversario della enciclica.

Il documento, di cui riportiamo il testo integrale, si suddivide in due parti.

La prima, « Echi e incidenza della *Pacem in terris* », vuole essere di bilancio, cogliere i riflessi positivi esercitati sul pensiero della Chiesa e fuori di essa, sui comportamenti socio-politici, soprattutto grazie alla originalità del metodo « non deduttivo, ma induttivo », « comparativo », usato da Giovanni XXIII.

La seconda parte, « La problematica odierna », più dottrinale, tenta di « atttualizzare ed estendere » l'enciclica. A una diagnosi differenziale in cui si individuano alcuni nodi che caratterizzano il diverso contenuto in cui oggi ci troviamo a lavorare per la pace, fa seguito un momento propositivo con orientamenti circa gli elementi e il soggetto della pace e il metodo da seguire per conquistarla. Si rileva con soddisfazione che i nuovi diritti proposti dall'antropologia contemporanea (diritto al dissenso, diritto alla propria visione del mondo e alla libertà di educazione, diritto alla immagine, diritto alla intimità) « riflettono ed introducono una corrente culturale, una rivendicazione attualissima che sta per abbracciare probabilmente di grado in grado, tutti i settori della esistenza: la qualità della vita e, di conseguenza, la qualità della pace ».

Le annotazioni tuttavia più importanti sono a livello di metodo, oggetto di riflessione non soltanto dell'ultima parte, ma orizzonte stesso del documento (cfr. B. Sorge - *I cristiani e la politica*, « Il Giorno », 15 aprile 1973). Si tratta di « alcune osservazioni » non sistematizzate, fatte alla luce dei documenti pontifici più recenti e del Concilio; si riafferma il metodo dei segni dei tempi, che deve essere praticato, superando ogni individualismo, sia umano che di fede, nel dialogo con tutti « gli uomini di buona volontà » e nella Chiesa.

L'apporto dato dalla Lettera Apostolica di Paolo VI ,« Octogesima adveniens », viene riconosciuto determinante nella precisazione dell'enciclica di Giovanni XXIII: « essa indica le condizioni secondo le quali le comunità cristiane saranno capaci di operare questo discernimento. Esse potranno farlo, con « l'aiuto dello Spirito Santo, in comunione con i Vescovi responsabili, in dialogo con gli altri Fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà » (O.A. § 4). La lettera precisa che esse dovranno farlo « senza sostituirsi alle istituzioni della società civile... e superando i loro particolarismi (O.A. § 51). Ecco ciò che libera l'interpretazione cristiana dei segni dei tempi dalla tentazione di pseudo-profetismo e di neo-clericalismo, che consiste nel voler dedurre direttamente dalla Scrittura una politica — ed una sola — conforme alla propria esegesi.

Questa stessa precisione preserva l'interpretazione e l'impegno cristiano anche da un altro rischio, non meno grave e non meno reale: quello del ghetto e dell'intolleranza. Per quanto paradossale ciò possa sembrare, il valore stesso che si attribuisce al Vangelo, rischia di innalzare un muro di separazione tra lui e il mondo di coloro che non l'accettano, o che, pur ammirandolo, non ne fanno la loro regola umana e politica. Vi è un buon uso e un cattivo uso del Vangelo. Il buon uso consiste nel farne l'ispirazione costante della nostra visione del mondo e dei nostri impegni e non un codice di tecniche politiche. Vi è, al contrario, un certo modo di colpire il Vangelo, che taglia ogni dominazione e che è in contraddizione diretta col rispetto che si pretende portare, d'altronde, ai non credenti. Se questo rispetto è reale, si deve prestar fiducia alle loro motivazioni di uomini di buona volontà; che si collocano, precisamente, a livello della ragione, del cuore e della retta coscienza. Altrimenti si torna a sostituire il dialogo, così frequentemente preconizzato, con un monologo politico confessionale ».

Come si può vedere questo documento si rivela di estremo interesse, per la concretezza e chiarezza con cui affronta il problema del rapporto fede e storia, e crediamo che possa essere il valido aiuto nella ricerca, soprattutto metodologica, che nei nostri gruppi conduciamo.

Vorrei infine far notare come non tutti i quotidiani abbiano parlato del documento; il *Tempo* e la *Stampa* lo ignorano e il *Messaggero* ha fatto diventare l'udienza di presentazione del documento un'occasione per il Papa di dire che la pace resta fragile. Questo silenzio non ci stupisce; il documento non è un fatto di cronaca da strumentalizzare e non risponde a un facile moralismo; se così fosse siamo sicuri che avremmo potuto averne notizia, in modo diffuso, dalle colonne di questi giornali.

G.P.V.

Riflessioni del Cardinale Maurice Roy in occasione del decimo anniversario dell'Enciclica "Pacem in Terris"

Parte prima

Echi e incidenza della "Pacem in Terris„

INTRODUZIONE

Scopo di questo anniversario

Noi celebriamo oggi il decimo anniversario della *Pacem in terris*. Il Santo Padre stesso ne ha preso l'iniziativa. Ciò dice l'importanza che egli attribuisce a questa commemorazione, che è quella stessa che le attribuiva il suo grande predecessore Giovanni XXIII. Ciò risponde ugualmente ai voti del Popolo cristiano e di tutti gli uomini di buona volontà. A loro questo messaggio era stato indirizzato; essi non l'hanno dimenticato.

L'intenzione di questa « celebrazione » non riguarda soltanto la pietà filiale. Non vuole avere un carattere « trionfalista »: sarebbe, questo, rispettare l'umiltà di Papa Giovanni e il suo desiderio di una « Chiesa a servizio degli altri e povera? ». Essa non si riferisce più unicamente al solo ricordo, ma alla realizzazione pratica.

Si disse che la *Pacem in terris* fu come il testamento di Papa Giovanni XXIII. Ciò è vero due volte. Essa è stata — per usare la sua stessa espressione « il dono di Pasqua », del Papa vivente (Giovanni XXIII, *Messaggio del 13 aprile 1963, A.A.S.* 55, 1963, p. 400). A Pentecoste resterà l'ultima offerta del Papa morente.

Tutti, a diverso livello, siamo chiamati a realizzare questa prima ed ultima volontà.

In seno alla Commissione Pontificia « Giustizia e Pace », di cui ho la presidenza, in base alle sue giornaliere riflessioni, a quelle che ascolta e raccoglie, ai suoi dialoghi continui con le persone, le istanze o le comunità più diverse, cattoliche o non, io sono stato spinto a raccogliere alcune riflessioni in occasione di questo anniversario. Ho fatto ciò in risposta a un voto espresso dal Santo Padre e da questo nuovo organismo per la Giustizia, la Pace e lo Sviluppo, creato da Sua Santità Paolo VI all'indomani e per desiderio del Concilio Vaticano II.

Qual senso e quale contenuto dobbiamo dare a questo anniversario per captarne tutta la potenzialità?

Dopo avervi riflettuto, mi sembra che potremmo concentrarlo sopra un duplice scopo.

Uno scopo di continuità. Noi abbiamo ricevuto la *Pacem in terris* come una eredità. Dobbiamo dunque fare un inventario e un esame di coscienza. In altre parole, dobbiamo porci una triplice questione:

— quali effetti ha avuto la *Pacem in terris*?

— cosa abbiamo fatto della *Pacem in terris*?

— cosa resta da fare, nella sua linea, in funzione del nuovo ambiente di oggi?

Uno scopo di carattere operativo: rinnovare la nostra azione per la pace. Provocare un ritorno di interessamento per gli obiettivi che questa Enciclica proponeva e propone ancora ai cristiani e agli uomini di buona volontà.

Dopo avere ricordato la sua incidenza sulla pubblica opinione, io vorrei adunque:

— delineare una diagnosi, una breve sintesi dei principali problemi attuali della pace;

— fissare qualche linea di ricerca e di azione, allo scopo di non rimanere fermi alla pace di ieri, ma di prepararci senza ritardo alla pace di domani.

Vi è forse bisogno di dire che queste riflessioni non sono che proposte, le quali intendono soltanto servire come base di lavoro alle persone o agli organismi che si interessano al riguardo, e che io presento come Presidente della Pontificia Commissione « Giustizia e Pace »?

1. Che effetti ha avuto la "Pacem in Terris"

1. Primi echi, prima lettura

Al suo primo apparire, il Giovedì Santo 11 aprile 1963, l'Enciclica suscitò un immenso interesse.

Dall'Est all'Ovest dall'uomo della strada al capo di Stato, dal miscredente al cristiano impegnato, essa incontra in tutti gli ambienti, Paesi, blocchi, religioni, un'approvazione quasi unanime.

Nella stampa, alla radio, ognuno sottolinea ciò che l'Enciclica gli apporta e l'appoggio che gli promette di rimando.

E gli *atti fanno seguito alle parole*. Il testo della *Pacem in terris* è ricevuto solennemente, per le mani dell'inviato del Papa, dal segretario generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Due anni dopo, dal 17 al 20 febbraio 1965, nella stessa sala dell'Assemblea Generale si tiene un importante « Simposio sui problemi mondiali della pace alla luce degli insegnamenti di Giovanni XXIII attraverso l'Enciclica *Pacem in terris* ».

Infine, numerosi organismi, istituti, centri di studi o di incontri per la pace e lo sviluppo, nascono dall'Enciclica o ne prendono il nome, mentre essa dà luogo a innumerevoli pubblicazioni.

Come spiegare un tale acceso interessamento dell'opinione pubblica? Perché si ebbe un perfetto accordo tra l'aspettativa del mondo e la risposta data da questo messaggio.

Riandiamo ai commenti, scritti o trasmissioni audiovisive di questa primavera 1963. Cosa si lesse e cosa si considerò in questa Enciclica?

Cos'è che ha fatto di questo documento un avvenimento? L'originalità di questa « Lettera al Mondo », quale si ravvisa nel suo autore, nei suoi destinatari, nel suo contenuto.

A) *La personalità di Papa Giovanni XXIII* vi ha avuto un grande peso. In ogni pagina vi si ritrova la sua semplicità, il suo buon senso, la sua penetrazione psicologica. Ma l'Enciclica è considerata anche, come si è visto, come il suo testamento. E' inseparabile dalla sua morte offerta per la pace. Essa suggella una serie organica di insegnamenti e di iniziative di cui la storia ricorderà soprattutto il Concilio Vaticano II, e che convergeranno tutte verso l'*apertura al mondo*.

B) E' ciò che si vede — lo si è visto subito — considerando *i destinatari della lettera*. Il Papa la indirizza « non soltanto all'episcopato della Chiesa universale, al clero e ai fedeli, ma *a tutti gli uomini di buona volontà* ». Giovanni XXIII ne dà egli stesso la spiegazione. Quantunque l'Enciclica sia ispirata alla luce della divina Rivelazione, le sue tracce dottrinali rientrano soprattutto nel campo del diritto naturale. Infatti, la pace universale è un bene che interessa tutti gli uomini; ... ciò spiega la novità proprio di questo documento » (9 aprile 1963, *DC*, col. 582).

Questa innovazione determina tutto il resto. Anzitutto il *dialogo*. Ciò deriva dal fatto che la pace è il diritto e il dovere di tutti gli uomini senza eccezione, poiché essi « formano una sola stessa famiglia umana » (*Pacem in terris*, par. 25). La regola che li regge non è adunque la guerra, calda o fredda, né la segregazione, ma la coesistenza pacifica, anzi la convivenza. Questo dialogo e questa cooperazione tra individui e nazioni, indispensabili alla pace, spesso sono posti in pericolo dalle ideologie. Che fare allora? Giovanni XXIII risponde a questa domanda nelle ultime pagine della sua Lettera. E' proprio questo che è stato indiscutibilmente letto e avvertito, a quel tempo, come il punto più originale di tutta l'Enciclica. Quando i cattolici si trovano a « collaborare sia con i cristiani separati da questa Sede Apostolica, sia con persone che vivono al di fuori di ogni fede cristiana, ma sono osservanti della morale naturale » (§ 157), essi per dovere di giustizia, devono fare una *doppia distinzione*. Da una parte, tra l'uomo e il suo errore (§ 158); dall'altra, tra « false teorie filosofiche » e « movimenti storici » che sono derivati da quelle, ma si sono evoluti nel corso degli anni verso « i sani princìpi della ragione... e le giuste aspirazioni della persona umana » (§ 159).

Ragione, persona. Questi due termini costituiscono come i punti di riferimento di tutto il corpo dell'Enciclica. La portata di questa « pastorale della pace » fu, di primo acchitto, straordinaria. Vi si riscontrò — e ancora vi si può vedere — un « programma di ecumenismo e di riconciliazione », una « rottura con il tono e la mentalità della guerra fredda », e anche, lo vedremo fra poco, una « svolta », una « revisione dolorosa », una « nuova tappa », se

non « una nuova era » nel rapporto Chiesa-mondo.

C) Tutto *il contenuto del messaggio* deriva da questi postulati.

La *prima lettura della Pacem in terris*, non ha sottolineato praticamente, che i punti seguenti: i diritti dell'uomo: individui e collettività, insieme al problema del sottosviluppo e della decolonizzazione; la disistima della guerra, come mezzo anacronistico e inadatto per l'instaurazione della giustizia con l'imperativo del disarmo, soprattutto nucleare; il voto e la proposta, infine, di una autorità mondiale proporzionata alla nuova comunità delle nazioni.

2. Seconda lettura Primo bilancio

Bisognava che fossero trascorsi alcuni anni per valutare, con l'esame del tempo e sotto il punto di vista critico, l'incidenza della *Pacem in terris* non solamente sulla opinione pubblica(la cui fedeltà tuttavia costituisce anch'essa un test), ma anche sul pensiero e sul comportamento nel campo della pace, sia all'interno sia al di fuori della Chiesa.

Come vedremo, è il metodo in ultima analisi, il contatto di Papa Giovanni XXIII che ha assicurato alla sua ultima Enciclica il suo più largo ascolto e il suo influsso più duraturo.

A) INCIDENZA SUL PENSIERO

1. *Nella Chiesa.* Occorrerebbe fare una lunga indagine per distinguere, nella evoluzione del pensiero sociale e internazionale della Chiesa da dieci anni in qua, ciò che spetta propriamente alla *Pacem in terris*. Il suo influsso si è esercitato per osmosi. Ma se ne possono verificare esattamente le conseguenze, specialmente negli atti del Concilio.

Il Concilio. Nell'ambiente e negli orientamenti della Prima Sessione (ottobre, 1962), l'Enciclica ha trovato il clima favorevole al suo sbocciare. Di rimando, essa ha inciso sul Vaticano in tutto il suo ulteriore svolgimento.

Se ne rileva un segno nella *Costituzione dogmatica « Lumen gentium »* (21 novembre 1964). Per esempio, al § 36, sul valore della creazione e la finalità di un « progresso universale nella libertà » e su una equa distribuzione dei beni fra tutti gli uomini.

Lo si rileva ancora nel Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965) il quale dimostra (n. 8) che « l'attività missionaria della Chiesa... possiede un legame intimo con la natura umana e le sue aspirazioni »; nel predicare Cristo, la Chiesa porta loro « l'Evangelo... che si presenta sempre come un fermento di fraternità, di unità e di pace » (*ibid.*).

Nel Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), si ritrova l'appello al dialogo (n. 4) e alla collaborazione (n. 12) tra i fratelli separati come « un segno dei tempi » (n. 4).

Lo stesso vale per il Decreto sulla libertà religiosa il cui titolo *Dignitatis humanae* e le cui prime righe riprendono, con esplicito riferimento, l'affermazione fondamentale della nobiltà e della libertà della persona umana, con la quale si apre il primo capitolo della *Pacem in terris* sui Diritti dell'uomo (§ 8-9).

Gaudium et spes. Ma è sulla *Gaudium et spes che* l'Enciclica ha esercitato una influenza incancellabile. Ciò è evidente per il capitolo consacrato alla guerra e alla pace (II parte, capitolo IV); questo, però, è chiaro ugualmente per l'ispirazione e la struttura stessa di questa « Costituzione Pastorale ». Nei due documenti, la pace non si restringe all'assenza di guerra, né alle tecniche della coesistenza o dello sviluppo. Essa mira più lontano che non alla soppressione delle cause dei conflitti. E' una antropologia, una visione d'insieme della condizione umana nel mondo di oggi; una riflessione sul modo di agire personale e collettivo dell'umanità che conferisce alla pace, a motivo della sua origine e del suo fine, il mistero pasquale e l'escatologia.

La sua posterità. La *Pacem in terris* non è un qualcosa « in sé » stante, un assoluto isolato. Essa trova posto in un insieme. Si situa in una tradizione vivente.

Prima di essere un'eredità, essa è profondamente ereditiera. Giovanni XXIII si è preso ben cura di dirlo, nell'atto di presentarla. « Il nuovo documento, che si ricollega alla *Mater et magistra*, compendia, sul tema della pace, l'insegnamento dei nostri predecessori, da Leone XIII a Pio XII » (Radiomessaggio del 13 aprile 1963). L'Enciclica ha ricevuto quanto ha donato. E' in forza di questo patrimonio che essa può progredire, e diventare a sua volta eredità. Si riconosce la sua ispirazione nei *grandi documenti che la seguono* e che si spingono più avanti di essa su piste aperte dalla medesima o su problemi che non aveva potuto che intravedere. Così, l'Enciclica *Ecclesiam Suam*, sul dialogo, e la *Populorum progressio*, sullo sviluppo dei popoli; più tardi, infine, benché meno direttamente, la Lettera *Octogesima adveniens* e il documento « La Giustizia nel mondo » del recente Sinodo dei Vescovi.

Ma, accanto a questi Grandi Atti della Sede Apostolica o dell'Episcopato riunito insieme, chi potrà mai dimostrare l'influenza decisiva della *Pacem in terris* sull'insegnamento e gli orientamenti dottrinali delle *Conferenze Episcopali* o dei *Vescovi* nelle loro proprie diocesi?

Il suo influsso è stato ugualmente determinante sulle mutazioni introdotte nella *problematica* delle scienze sociali e della teologia, come nella riflessione dei movimenti di apostolato dei laici, nella catechesi dei giovani e degli adulti o nei temi della predicazione, nell'insegnamento dei seminari e degli istituti di educazione.

2. *Fuori della Chiesa*, bisognerebbe procedere ad un simile esame nella letteratura e nelle attività intellettuali non cristiane, per costatare il cambiamento sovente radicale operato dall'Enciclica. *E' l'immagine stessa della Chiesa che si è venuta a trovare trasformata*, ma, là pure, bisogna aspettare i lavori degli storici per valutare, nei dettagli e nell'insieme, l'incidenza della *Pacem in terris* sul pensiero contemporaneo.

B) INCIDENZA SUI CORPORTAMENTI SOCIO-POLITICI

1. Guerra e disarmo

Davanti alla minaccia di un suicidio nucleare, Giovanni XXIII domanda due cose « a tutti gli uomini e soprattutto ai governanti » (§ 117):

— di non ricorrere alla guerra, incapace ormai di ottenere giustizia della violazione di diritti (§ 127);

— di procedere al disarmo (§ 112).

Circa il primo punto, egli ha certamente contribuito a cambiare la mentalità della maggior parte dei cristiani e, per conseguenza, a rinforzare questa « convinzione »... che *gli eventuali conflitti fra i popoli non devono essere regolati col ricorso alle armi, ma con i negoziati* (§ 126).

Il suo pressante appello rivolto alle « assemblee più alte... di studiare a fondo il problema di un equilibrio internazionale veramente umano » (§ 118) e di ottenere un *disarmo progressivo e controllato* — appello solennemente ripreso da Paolo VI davanti all'Assemblea Generale dell'ONU il 4 ottobre 1965 — ha portato certamente un elemento di conforto ideologico ai grandi negoziati di questi ultimi anni: i negoziati S.A.L.T. (*Strategic Arms Limitation Talks*, in corso dal 1969); il Trattato sulla non-proliferazione delle armi nucleari (in vigore dal 5 marzo 1970), al quale ha aderito la stessa Santa Sede; gli accordi firmati a Mosca tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica (maggio 1972).

Le diverse dichiarazioni della gerarchia cattolica e le campagne condotte in loro favore da parte dei vari movimenti od organismi cristiani, hanno avuto un gran peso nell'opinione pubblica, e per mezzo di essa sui responsabili degli orientamenti politici e militari in questo campo.

Si ricorda l'eco che aveva provocato l'appello al mondo di Giovanni XXIII, il 25 ottobre 1962, al tempo della drammatica vicenda di Cuba che non sarebbe stata estranea alla decisione del Papa di scrivere questa Lettera *Pacem in terris*.

Vi è anche questo passo dell'Enciclica (III parte, § 109-119 e 126-129) che è stato preso come punto base da un gran numero di movimenti o iniziative che mirano a mettere sotto accusa la guerra, il ricorso ai mezzi militari e la vendita di armi.

Ha servito e serve ancora di base, così come il cap. V già citato della *Gaudium et spes* (§ 79, 3), alle correnti o agli statuti legislativi in favore dell'obiezione di coscienza.

2. Diritti dell'uomo

Affermare *che i diritti dell'uomo sono il fondamento della pace*; che entrano nella sua definizione; che essa è falsa o impossibile senza di quelli, ecco ciò che ha procurato all'Enciclica una capacità di essere ascoltata e frutti durevoli, oggi ancora difficilmente individuabili, ma certi, specialmente a riguardo dei gruppi umani, delle collettività. L'Enciclica si interessa chiaramente e con predilezione della sorte delle minoranze nazionali, etniche, religiose, culturali, politiche. Si preoccupa molto dei milioni di « emigranti » (§ 25, 106) e dei movimenti di popolazione (§ 101). Ciò ha svegliato l'attenzione, ha suscitato inchieste ed organismi, ha provocato studi e campagne presso i poteri pubblici e le imprese (§ 102). Vi si trova la stessa preoccupazione e la stessa presa in considerazione politica delle discriminazioni razziali (§ 44, 86, 89), collocando bene il problema a livello della giustizia e delle legislazioni, e non più della semplice assistenza umanitaria. Di qui il carattere preciso e giuridico che Giovanni XXIII ha voluto dare alla sua *Carta dei Diritti dell'Uomo* (§ 8-27), e gli incoraggiamenti da lui dati alla *Dichiarazione Universale dell'ONU* (§ 142-144).

Soprattutto, ricordando che « *la stessa legge morale che regola la vita degli uomini, deve regolare anche quella degli Stati* » (§ 80) ed applicando immediatamente questo principio fondamentale alla « promozione dei popoli or ora colonizzati » (§ 42-44) e, più generalmente, a tutte le « comunità politiche » (§ 42, 86, 88, 125), la *Pacem in terris*, nel solco della *Mater et magistra*, preludeva alla *Populorum progressio*, che doveva diventare la « Magna Charta » dello sviluppo dei popoli.

Fondare la pace sul diritti dell'uomo, significa fondarla sulla giustizia: « opus iustitiae pax ». E qui ancora si vede ciò che il secondo tema sinodale « La Giustizia nel Mondo » deve alla *Pacem in terris*.

Ma vi è di più. A questi diritti — insiste l'Enciclica — corrispondono altrettanti doveri reciproci (§ 28-30). E con ciò *si stabilisce tutta una dinamica della pace.* Questa non consiste in una pura assenza della guerra, né in un ordine giuridico di uguaglianza di consumo: « è scambio, comunione, disposizione permanente a comunicare agli altri il meglio di se stesso » (§§ 33, 36). Ha un contenuto di cooperazione e di amore. Richiede una moralità politica sia da parte delle nazioni — la cui regola è abitualmente l'egoismo sacro — come da parte degli individui. Dà un'anima a questo gran corpo dell'umanità, le cui istituzioni internazionali costituiscono l'ossatura. Anche quando consacra la 4ª parte della sua Lettera al progetto di una « autorità pubblica di competenza universale » (§§ 133-137), Giovanni XXIII le assegna un ruolo di animazione « economica, sociale, culturale » (§ 142), e non semplicemente di sicurezza collettiva. Perché, per lui, *la pace è la vita, indivisibile della « famiglia umana »* (§§ 129, 132). *Essa ne è lo stato di salute. La pace è una società riuscita.*

3. Dialogo e apertura

E' in questo contesto che bisognerebbe ora collocare una terza incidenza della *Pacem in terris* — ovvero la prima, forse, agli occhi di molti — sui comportamenti socio-politici, cioè il dialogo e l'apertura tra nazioni, blocchi, o ideologie come condizione indispensabile di sicurezza e di coesistenza. Basta qui fare menzione del disgelo rapidamente constatato in numerosi settori: abolizione di numerose esclusive; progresso dell'ecumenismo e dei contatti con le altre religioni; cambiamento di tono e di atteggiamenti concreti a livello professionale e civico; ripresa di relazioni diplomatiche; maggior frequenza d'incontri ecc... Non si pretende evidentemente che risultati di una tale ampiezza procedano tutti dall'Enciclica. Ma non è già molto che essa abbia così ben compreso, previsto e accompagnato questa corrente e questa aspirazione all'unità?

C) INCIDENZA DEL METODO DELLA « PACEM IN TERRIS »

Come riconosceva lo stesso Papa Giovanni, con la sua abituale semplicità, « l'Enciclica ha riscosso una eco senza precedenti... Ha scosso anche le pietre » (8 maggio 1963).

Fra le cause di un tale effetto si indica, anzitutto, il suo metodo. Giacché Giovanni XXIII ne ha uno, e si premura di farlo conoscere. L'abbiamo già incontrato a proposito dei suoi destinatari e del suo appello al dialogo. Ma non è inutile ora vederlo nel suo insieme e nelle sue motivazioni teologiche e pastorali e, prima di tutto, *nella sua intenzione, che è essenzialmente missionaria e universalista.* « Oggi come ieri, la Chiesa... chiama gli uomini all'unità nella carità. E questo che ancora ha voluto ripetere, in un linguaggio che, vogliamo sperarlo, sarà compreso da tutti, l'Enciclica *Pacem in terris* » (Giovanni XXIII, 11 aprile 1963; *AAS* 55, 1963, pagina 393).

Questo linguaggio si fonda su alcune parole-chiave.

Natura - Per essere compreso da tutti, un tale linguaggio non può adunque, per definizione, essere quello della fede, ma quello della ragione, della natura. Questa natura umana, Giovanni XXIII sa bene « che ha bisogno, per la sua pace, di un aiuto dall'alto » (§ 168). Ma ciò non impedisce di ammirarla (§§ 3-6). Egli ne ha fiducia. L'uomo è capace, se vuole, di realizzare la pace. La pace è possibile. E noi qui riscontriamo — non a caso una convergenza col tema dell'ultima Giornata Mondiale della Pace, per l'anno 1973. *Pacem in terris* non è forse l'Enciclica della pace possibile? La natura non è totalmente corrotta a motivo del peccato; redenta da Gesù Cristo, essa è, in forza della sua grazia, capace di bene, e specialmente di questo bene superiore che è la pace.

Ordine - La pace non è l'effetto del caos. Essa è il segno e il frutto di un ordine, con tutto ciò che questa parola implica: permanenza, stabilità, identità. I diritti della persona umana sono « inviolabili, inalienabili » (§ 9). Anche universali: l'uomo è dappertutto l'uomo, su tutta la terra « uguale per nobiltà e dignità » (§§ 86, 89). Pertanto, né razzismo, né segregazione (§§ 44, 86).

Quest'ordine si manifesta, obiettivamente, attraverso quattro criteri indispensabili: *verità, giustizia, amore, libertà*, che sono « *i quattro pilastri della casa della pace* » aperta a tutti (Giovanni XXIII, 11 aprile 1963). Per il fatto che è un ordine, la pace cade sotto il dominio dell'intelligenza e della volontà dell'uomo, che per mezzo della scienza e della tecnica, può vincere le costrizioni fisiche o sociali, e soprattutto dominare se stesso, conformando la sua condotta secondo i dettami della Legge eterna di Dio, di cui la legge naturale è l'espressione.

Storia - La pace, secondo la *Pacem in terris*, non è statica. Non bisogna vedervi un immobilismo conservatore. Giacché lo ordine di cui essa è il segno non è un ordine già prefabbricato: è un ordine da realizzarsi, una storia che deve attuarsi. La *Pacem in terris* fonda tutta una dinamica della pace. « La pace sulla terra... oggetto dei desideri dell'umanità di tutti i tempi... » (§ 1). Un desiderio naturale anche universale, nello spazio e nel tempo, non potrebbe essere vano. Invero, attraverso il sangue e le rovine, gli esseri umani, individualmente o in gruppo, sono continuamente spinti a sperare e a trasformare l'universo. Il legame, recentemente scoperto, tra la pace e lo sviluppo, ne è, fra le altre, una prova.

Segni dei tempi - Giovanni XXIII scruta e guarda. Egli crea la « fenomenologia » della pace. Il suo metodo non è deduttivo, ma *induttivo*; egli parla di ciò che ha visto e scoperto. Fa un certo numero di constatazioni sulla società, che poi descrive alla fine di ciascuna delle quattro parti della sua Lettera. Egli vi attribuisce una grande importanza, soprattutto quando nota « consensi », convinzioni collettive. Queste convergenze assumono allora, ai suoi occhi, valore di indicazioni o di leggi psico-sociologiche, e in seguito di obblighi morali, in quanto designano il Bene comune.

Ma l'originalità del suo metodo va oltre. E' un metodo *comparativo*. Esso mette questi avvenimenti di attualità — o queste costanti ben fissate — di fronte alla Rivelazione cristiana e alla tradizione dottrinale o insegnamento della Chiesa. E indaga se non ci sia, sotto il fatto collettivo percepito, un invito o una certa sollecitazione da parte di Dio.

Appena delineata nella *Pacem in terris*, questa teologia dei « segni dei tempi », ricavata dal Vangelo, che Giovanni XXIII cita a questo proposito (*Mt.* 16, 4), è stata ripresa e sintetizzata con vigore dalla *Gaudium et spes* (§§ 4; 10-11; 42, 44, ecc.) che le ha conferito una importanza spirituale e metodologica determinante.

2. Che cosa abbiamo fatto della "Pacem in Terris"?

Dopo questo rapido esame di ciò che ha realizzato la *Pacem in terris* « tiriamo ora le somme... come a conclusione di un esercizio di contabilità », per riprendere le esatte parole pronunciate da Paolo VI il 10 febbraio scorso. Diciamo « noi » cioè il mondo, la società civile, di cui facciamo parte — e « noi », cioè i cristiani, il Popolo di Dio; e questo non per esprimere rimorsi sterili, ma per favorire un nuovo aggiornamento.

Riprendiamo brevemente i punti principali e gli appelli dell'Enciclica:

Cosa abbiamo fatto della guerra? La guerra totale non è scoppiata. La dissuasione, l'equilibrio del terrore hanno giocato stranamente un ruolo regolatore. Ma sarà per sempre? E il mondo si è facilmente adattato, come si trattasse di altrettanti ascessi, a dei conflitti localizzati, anche i più lunghi, e i più sanguinosi, come quello del Vietnam, per salvare il salvabile...

Nel medesimo tempo, la violenza prolifera come surrogato della guerra totale e come fenomeno e concetto collettivo che era alla ricerca di un suo significato.

La decolonizzazione? Non ha progredito quanto si sperava dal 1963. In certi Stati solo una minoranza della popolazione coloniale gode pieni diritti politici e sociali.

La cooperazione nei riguardi dei popoli tecnicamente meno progrediti si è forse consolidata con un buon risultato? Io mi permetto di ripetere questa domanda già presentata presso le più alte autorità internazionali nel settembre del 1970, all'inizio del « Secondo Decennio dello Sviluppo ». Quanto alla dipendenza degli Stati, essa ha cambiato forma: al colonialismo politico di un tempo è succeduto spesso un *neo-colonialismo di tipo economico* che prepara un avvenire carico di minacce. Lo stesso si verifica per le discriminazioni razziali in cui i contrasti psicologici si cristallizzano in istituzioni politiche.

I *diritti dell'Uomo?* Le carte hanno una doppia faccia: avviene che non sono ratificate e non sono applicate. Quanti diritti umani, tanto chiaramente rivendicati dall'Enciclica, restano tuttora lettera morta! Ed inoltre, quanti di essi sono stati recepiti dalle procedure democratiche, descritte da Giovanni XXIII? E quanti non attendono di venir attuati attraverso la rivoluzione violenta?

La *solidarietà mondiale?* Anche a tale riguardo, questi ultimi dieci anni non hanno realizzato la speranza dell'Enciclica (§§ 130-132). L'interdipendenza, sì, influisce, tra le Nazioni ricche, le cui economie hanno, sempre meno, bisogno dei Paesi tecnicamente inferiori e che fanno pesare su di loro la realtà di questa emarginazione. Possiamo affermare, senza mentire, che « la nostra umanità... presenta un'organizzazione sociale e politica profondamente trasformata », nella quale « più non si ravvisano popoli dominatori e popoli dominanti »? (§ 42).

• • •

Noi potremmo continuare a lungo questa confessione generale delle nostre lacune e delle nostre colpe collettive; riconoscere l'esegesi parziale o discriminante, che noi spesso abbiamo fatto di questa Lettera col pericolo di alterarne l'intenzione o il contenuto; notare le pagine che non abbiamo lette, i tesori ivi racchiusi che noi abbiamo tenuto nascosti; gli appelli che non abbiamo raccolto, l'eredità che abbiamo respinto.

Ma piuttosto che stare a far lamenti su questo passato, cerchiamo di vedere ciò che è cambiato, confrontando lo stato attuale del mondo e della Chiesa, con quello del 1963. Allora forse potremmo meglio comprendere quel che ci resta da fare per attualizzare, estendere e completare la *Pacem in terris*, in funzione del nuovo contesto odierno.

SECONDA PARTE

La problematica odierna

Si tratta, dunque, di tentare una diagnosi, che potremmo chiamare « diagnosi differenziale », per misurare i cambiamenti verificatisi, in questi dieci anni, nella problematica e nelle mentalità; di tracciare, poi, alcuni suggerimenti prospettici, tendenti a definire qualcuna delle maggiori priorità, valevoli per gli anni futuri, nella ricerca e nell'azione in favore della Pace. Dopo di ciò, sarà possibile concludere che il metodo di Giovanni XXIII, arricchito e completato dai diversi Atti e Documenti del Pontefice Paolo VI, mantiene il suo valore fondamentale, sia all'interno che al di fuori della Chiesa, per l'edificazione della Pace.

1. Una diagnosi differenziale

Nell'immenso quadro degli elementi e delle visioni diverse della pace, è evidente che debbo scegliere, e rinunciare, in partenza quasi del tutto ad uno dei due aspetti del problema: quello dello sviluppo. Mentre l'Enciclica *Mater et Magistra* l'ha già affrontato, la *Pacem in terris* si accontenta di incontrarlo lungo il cammino. Ma il suo tema si ritrova in essa, a un tempo, alleggerito e sviluppato, se è vero che la pace ha ormai, come nome e come misura, la società.

E' possibile, mi sembra — ed è a questo che mi limiterò —, ricondurre le differenze dei due contesti ai tre punti seguenti:

1. - UNA RISTRUTTURAZIONE A LIVELLO MONDIALE

Il contesto, che aveva davanti Papa Giovanni XXIII nel redigere la sua Lettera, era caratterizzato da queste quattro componenti: — un sistema bipolare; — basato sull'equilibrio del terrore; — accompagnato da una diseguaglianza generale delle Nazioni in rapporto alle due grandi Potenze ed in cui il Terzo Mondo costituiva la posta in gioco, poiché ciascun blocco si sforzava di farlo sbilanciare nel suo campo; — senza che le Nazioni Unite avessero alcun modo di intervenire.

Il quadro proposto dall'Enciclica è, al contrario, un sistema di eguaglianza tra gli Stati; l'equilibrio che nasce dalla fiducia; l'aiuto dato al Terzo Mondo nel rispetto della sua indipendenza; e — al di là degli Stati-Nazioni — un'autorità mondiale effettiva.

A distanza di dieci anni, le cose sono cambiate notevolmente. Guardiamo, anzitutto, *alla carta del mondo*. Essa rivela, tra gli altri fatti, un moto di trapasso verso l'Oceano Pacifico; l'emergere dell'America Latina; un evidente spostamento, altresì, verso l'Oceano Indiano; l'affermarsi dell'Africa e del mondo arabo. Quanto all'Europa, essa si è di recente allargata; ma né essa, né l'America del Nord sono più il centro del mondo.

A questo planisfero bisogna sovrapporre *la demografia*: problema, questo, di immensa portata, che basterebbe, da solo, a formare l'oggetto di un lungo studio.

La carta socio-politica è, anch'essa, di molto cambiata. La *Pacem in terris* la descriveva come una somma di Stati-Nazioni e considerava queste diverse Comunità nazionali ad una ad una, alla maniera dell'*ONU*, come altrettante entità del tutto distinte (cf. *Pacem in terris*, § 42). Attualmente queste Nazioni tendono a raggrupparsi in sistemi regionali o continentali, e diventano ormai dei « partner » internazionali. Assistiamo, pertanto, ad una certa rottura o superamento dei nazionalismi.

Al tempo stesso, nell'ambito di ciascuna Nazione si ravvisa la tendenza verso tipi di raggruppamento subnazionale, soprattutto su scala umana, i quali rispondono ad un bisogno di comunicazioni interpersonali, sempre più contraddetto dal processo di uniformità della vita sociale. Questo movimento alternativo, di dilatazione e di contrazione in rapporto all'essere nazionale, che già si poteva avvertire dieci anni or sono, all'epoca di Giovanni XXIII, sembra esser divenuto un fatto rilevante al giorno d'oggi, con la crescente incidenza delle « forze super-nazionali » neiie loro dvierse forme: economiche (imprese multinazionali; sistemi monetari); culturali (mass-media; civiltà dell'immagine; ideologie e religioni), ecc.

Dal bipolarismo al multipolarismo

Il cambiamento più appariscente, però, si verifica a livello della politica mondiale, e consiste nel passaggio dal sistema bipolare (« Blocco Atlantico » e « Blocco Sovietico ») al multipolarismo. Tutto ciò implica una ridistribuzione delle funzioni ed un certo abbassamento delle diverse « cortine », già tese tra Est ed Ovest. Com'è noto a tutti, è stato il rischio di uno scontro frontale atomico a provocare, per larga parte, questo disgelo e questa reciproca neutralizzazione sul piano militare; ma è stata anche l'ascesa dei nuovi Paesi al rango di Grandi Potenze, come pure l'urgente necessità di scambi tecnici e commerciali. Abbiamo visto, purtroppo, come tale miglioramento delle relazioni Est-Ovest tra Paesi, già industrializzati o quasi industrializzati, non si verifica — e ce ne sarebbe tanto bisogno — nei rapporti Nord-Sud, cioè nei Paesi del Terzo Mondo e, a maggior ragione, del Quarto Mondo, costituito dalle Nazioni e dalle categorie sociali emarginate.

2. - LA GUERRA

A} « Noi abbiamo adesso un dopoguerra »

Questo giudizio, formulato da Paolo VI, il 28 gennaio scorso, al momento in cui cessava il conflitto nel Vietnam, possiamo applicarlo alla guerra in generale?

Sì, sotto un certo aspetto. Tutti ormai avvertono confusamente che una pagina sembra chiusa: quella del terrore nucleare. Noi usciamo dalla guerra dei nervi, ed al presente una guerra totale appare improbabile. Si tratta di una radicale dif-

ferenza tra la nostra epoca e quella di Giovanni XXIII. La rivelano le analisi: è *la guerra stessa, per il groviglio delle sue contraddizioni, che impedisce la guerra.* Le fatali circostanze che, anche di recente, conducevano i popoli alla prova di forza, ora secernono, in qualche modo, i loro propri « anticorpi ». Ciascuno dei campi contrapposti si sente, per così dire, condannato alla pace, poiché la guerra non appare più semplicemente come un crimine, ma come un'assurdità. Essa rivela in tutta evidenza la « sua disastrosa irrazionalità » (Paolo VI, *ibid.*) Essa appare come un non-senso, come una finalità che si autodistrugge. Essa non è più una soluzione. Essa non entra più nei piani politici.

Ma concludere da tutto questo che noi stiamo aprendo un'era nuova e definitiva del genere umano, quella della non-guerra, sarebbe un mero sofisma. In realtà, rimaniamo sempre alla mercé di un errore di calcolo e di una rottura di equilibrio, per il fatto dell'eventuale entrata di nuovi « partner » nel circolo chiuso delle Potenze nucleari.

Checché ne sia dell'ipotesi di un impiego globale delle armi atomiche, *i conflitti locali* tuttavia restano e resteranno, senza dubbio, ancora una concreta realtà. Gli istituti di polemologia, cioè di studio scientifico delle guerre, hanno elaborato l'elenco di questi conflitti e li hanno ordinati per classi. Basti citarne qui alcuni: guerre mediante Stati interposti, guerre-lampo, blocchi delle vie marittime, manovre intimidatorie, conflitti di intervento, lotte etniche e tribali, conflitti separatisti, guerre civili, insurrezioni razziali, genocidi, etnocidi. Infine, in data molto recente, il terrorismo anarchico o organizzato (cattura di ostaggi, attentati dinamitardi, dirottamenti aerei, assassini di capi politici, ecc.), il quale mira, con effettivi molto limitati, ma mobilitando i mass-media, ad attirare l'attenzione del mondo intero su alcune situazioni di ingiustizia o di oppressione, spesso fin allora dimenticate dall'insieme degli Stati.

B) Ma, nel medesimo tempo, la corsa agli armamenti

A tutti questi conflitti aperti, i quali riempiono quotidianamente la cronaca internazionale dei nostri giornali e dei nostri teleschermi, bisogna aggiungere — perché costituisce una guerra potenziale — la corsa agli armamenti.

Della triplice categoria di armi, A.B.C., ordinariamente viene ricordata soltanto la arma atomica. Eppure, le altre due, l'arma biologica e chimica, non appartengono certo alla fantascienza. Nel 1973, come nel 1963, rispetto alla bomba atomica, esse non sono più al riparo dalla malvagità o da un errore di calcolo. Fabbricandole, ammassandole e trasportandole si crea un pericolo per il nostro ambiente umano. Ma *il commercio delle armi* — e ciò appare nuovo in rapporto all'epoca dell'Enciclica — è cresciuto a dismisura ed assume oggi l'aspetto di un'« epidemia contagiosa » (Paolo VI, 9 gennaio 1972) e, per la stessa ragione, di una provocazione permanente alla guerra.

Bisognerebbe parlare, ancora, delle armi psicologiche, delle procedure penali barbare (campi di concentramento, arresti arbitrari, torture), le quali producono, per morte lenta, tante vittime quante ne producono le guerre dichiarate.

Dinanzi ad un tale arsenale e ad un tale panorama, anche se si allontana il rischio della guerra totale, si può davvero parlare di pace? Questa domanda, pur legittima, non compromette la realtà e l'immensa speranza — ancora sconosciuta all'Enciclica — del dopoguerra, nel quale noi siamo entrati.

3. - VIOLENZA E CONTESTAZIONE

A detta degli esperti più qualificati, noi assistiamo ad un duplice moto o trapasso:

il trapasso dalla sfera militare alla sfera economica: l'impossibile confronto con le armi si trasforma in competizione economica, la quale viene a prendere il posto della guerra fredda, della guerra calda e della colonizzazione militare. Essa crea tra le Nazioni nuove distanze e nuovi divari, ben lungi dalla descrizione è dalle speranze che esprimeva la *Pacem in terris* circa « la naturale eguaglianza di tutte le Comunità politiche ed il loro diritto... allo sviluppo » (§ 89, 88, 138). Essa quindi introduce, per ciò stesso, nuove tensioni e opposizioni, e nuove cortine;

— *il trapasso dalla sfera internazionale alla sfera nazionale*: per l'esistenza dei diversi mezzi di dissuasione, i rapporti tra gli Stati tendono a stabilizzarsi fino al punto che la società internazionale diventa una società bloccata. I conflitti, che non possono scoppiare tra gli Stati, si trasferiscono all'interno di ciascuno di essi, e qui fermentano, provocando esplosioni e crisi estremamente gravi.

Si ha davanti un mondo ben diverso da quello di Giovanni XXIII. La sua visione era quella di una società ordinata e gerarchica, dove c'era un posto per ciascuna nazione e ciascuna nazione stava al suo posto. Dalla base al vertice, dalla persona all'« autorità pubblica di competenza universale » (§ 137), la società forma una piramide di corpi intermedi (§ 53), fondata sul « principio di sussidiarietà » (§ 141-142). Ognuno — individuo, comunità di base o Stato — apporta ad essa il suo attivo contributo, nel rispetto dell'autorità ed al servizio del bene comune. Regolata da una carta di reciproci diritti e doveri, essa è animata da una volontà comune. E' *una società di partecipazione* (§ 31, 40, 53, 73, 146), orientata verso « l'avvento di un ordine collettivo » (§ 31): per dirla in breve, è una *società di consenso.*

Sono passati dieci anni, e si è determinato un cambiamento radicale.

Anzitutto, è un fatto il conflitto, che si esprime attraverso la violenza, ed è un fatto nuovo nella sua ampiezza: questa violenza è dappertutto, nei Paesi senza guerra ed in tutti i corpi sociali. Ciò è tanto vero che si dovrebbe, oggi, aggiungere all'Enciclica un nuovo capitolo: *Bellum in terris.* Tale violenza presenta numerose forme. Oggi si hanno le *violenze fisiche,* che mettono in pericolo la vita o la libertà materiale delle persone o dei gruppi; ma si denunciano anche, un po' dappertutto (ed è un fenomeno nuovo), le *violenze strutturali*, derivanti dalle istituzioni, dai regimi, dalle legislazioni; o le *violenze morali*, ad esempio la pressione esercitata dai mezzi audio-visivi, dal regime e dai ritmi di lavoro, dai trasporti; le innumerevoli costrizioni della civiltà industriale e della tecnologia; le violenze del sapere e del potere.

Ma quel che va segnalato come fatto specificamente nuovo non è tanto la violenza, quanto la *coscienza della violenza.* Mentre un tempo non era avvertita o subìta come una fatalità, la violenza è oggi pensata, analizzata e voluta. Molti la considerano come una legge della storia Si presenta la società come essenzialmente conflittuale. Si fa spesso assegnamento sulla lotta delle culture, delle classi o delle ideologie per trasformare la vita sociale. Questa lucida dialettica persegue, di solito, obiettivi concreti e limitati, ad esempio un cambiamento di regime. Ma essa può anche rivestire una forma molto più radicale allorché mette in discussione la stessa società. In tal caso, non si accanisce più solo contro un « sistema », ma contro l'essere sociale stesso. Questa violenza si spinge molto più lontano delle dimostrazioni di piazza o anche delle guerre civili: essa è contro il tessuto sociale.

Si avverte così la distanza che separa questa *società di contestazione* dalla *società di attestazione*, della quale ci offre il modello la *Pacem in terris.*

Per Giovanni XXIII, escluso il caso di una legge ingiusta che renda legittima o addirittura esiga la disubbidienza civile o l'insurrezione (§ 48, 52), il dovere di ogni cittadino e di ogni collettività, in una visione democratica, è il civismo, ossia un apporto positivo all'espansione politica, sociale, economica e culturale della Comunità alla quale si appartiene, nel rispetto delle altre Comunità.

Oggi si sta rivelando — ed è un « prodotto dei tempi » o un « segno dei tempi » — un certo numero di atteggiamenti, i quali tendono a trasformarsi in nuovi diritti e ad inserirsi nelle legislazioni e nelle Costituzioni (*Pacem in terris*, § 75, 77). E' il caso dell'*obiezione di coscienza di tipo militare*, che ha ormai una sua regolamentazione legale in moltissimi Paesi. Ma si riscontra anche, da un po' di tempo, una *obiezione di coscienza di tipo civile.* Anche essa tende a trovare un certo riconoscimento giuridico e, in diversi luoghi, ad essere invocato con il nome di *diritto al dissenso*, quale ulteriore determinazione di quel diritto alla libertà di opinione, che è riconosciuto dalla « Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo » (articolo 19). Ritroveremo un po' più avanti questo problema.

Allorché questo *civismo del dissenso* di fronte alle ingiuste oppressioni si rifiuta di far ricorso alle violenze fisiche, esso prende il nome, almeno in certi casi, di *non-violenza.* Questo problema non era ancora discusso dalla *Pacem in terris*, e ciò rappresenta un'altra differenza rispetto all'odierna situazione, in cui lo spirito e le strategie della non-violenza si stanno sempre più espandendo.

Non è il caso di dilungarsi qui su tali problemi di tanta ampiezza, ma solo di enunciarli perché formano la nuova problematica della pace.

Una possibilità per l'estate

Case Alpine della FUCI

Le case alpine della FUCI, dislocate ad *Alba di Canazei* (Trento), *Valtournanche* (Aosta) e *Cogne* (Aosta), sono attrezzate ad ospitare gruppi di persone.

Esse offrono ai gruppi FUCI e alle persone interessate una maniera intelligente di utilizzare il tempo estivo in comunità che dispongano all'incontro, al riposo, alla ricerca di nuove prospettive per impegni futuri.

CASA ALPINA DI ALBA DI CANAZEI (Trento)

Quota giornaliera: L. 3.200 a persona. *Apertura*: 1-31 agosto. *Numero massimo di posti disponibili*: 50. *Iscrizione a*: Ornella Visentin - Via Alfieri, 7 - 35100 PADOVA.

CASA ALPINA DI COGNE (Aosta)

Quota giornaliera: L. 3.200 a persona. *Apertura*: 2 luglio - 31 agosto. *Numero massimo di posti disponibili*: 35. *Iscrizione a*: d. Giacomino Piana - Via Serra, 5-c/o FUCI-GENOVA - Tel. 88.93.28.

CASA ALPINA DI VALTOURNANCHE (Aosta)

Quota giornaliera: L. 3.200 a persona. *Apertura*: 2 luglio - 31 agosto. *Numero massimo di posti disponibili*: 38. *Iscrizione a*: d. Giacomino Piana - Via Serra, 5 - c/o FUCI - Genova - Tel. 88.93.28.

Nota - Per quest'anno la presidenza FUCI non ha a disposizione semiquote.

2. Orientamenti

« Di fronte a situazioni così varie, ci riesce difficile pronunciare una parola univoca, come di proporre una soluzione che abbia valore universale. Non è questa la nostra ambizione, e neppure la nostra missione ». Potrei forse non ricordare, da parte mia, questa parola del Santo Padre nella Lettera *Octogesima adveniens*, che Egli si degnò di indirizzarmi il 15 maggio 1971? (*O.A.*, § 4).

Primo rilievo - Io non dimentico che « è compito delle comunità cristiane analizzare la situazione... » (*ibid.*, § 4), come spetta a tutti gli uomini di buona volontà ed a tutti i responsabili della pace di tracciarne la problematica. Mio proposito, in questo anniversario non è di dir tutto, ma di enumerare alcune priorità che derivano dallo studio e dall'azione recente in questo immenso settore. Inoltre, si tratta molto più di porre delle questioni e di stimolare alla ricerca, che di prospettare soluzioni esattamente definite. Tutto ciò in una linea di coerenza e di sviluppo dell'Enciclica di Giovanni XXIII.

Per la verità, è stato detto che la *Pacem in terris* era una sinfonia, ed è vero. Ma non sarebbe certo un'offesa alla sua me-

moria qualificarla come una *sinfonia incompiuta*: ciò, in realtà, era nella sua logica. Giovanni XXIII sarebbe stato il primo a procedere all'*aggiornamento* della sua Lettera, che è stata unanimemente elogiata per l'accurata aderenza all'attualità. Ora, nel nostro mondo in trasformazione, l'attualità si rinnova molto rapidamente. Dopo esserci domandati che cosa abbiam fatto della *Pacem in terris*, ci resta da vedere come intendiamo *attualizzarla ed estenderla* alla luce delle differenze che quella rapida diagnosi ha cercato di tratteggiare.

Secondo rilievo - Una problematica della pace corre il rischio di esser completamente falsa, se non si colloca in una duplice dimensione: *gli « elementi » della pace ed i « soggetti » della pace*. Se ci si attiene esclusivamente agli elementi concreti, cioè alle cause determinanti ed alle strutture, ai comportamenti, all'equilibrio delle forze presenti, la pace sfugge alle possibilità reali dell'uomo e si arriva ad un risultato deprimente. Se, al contrario, ci si attiene unicamente alle risorse psicologiche, affettive e spirituali dell'uomo, omettendo la mediazione delle leggi economiche, monetarie e diplomatiche, si resta prigionieri delle buone intenzioni di un pacifismo sentimentale, che rischia, ancora una volta, di screditare la causa della pace, privandola delle sue radici scientifiche e psicologiche.

Terzo rilievo - Al di là di un elenco di materie, l'efficacia della problematica, che si propongono i Cristiani, poggia dunque sul *metodo di Giovanni XXIII*, con i suoi ulteriori sviluppi.

Da ultimo, come la stessa Enciclica, queste poche riflessioni, fatte in occasione dell'anniversario, si applicano alla pace di tutti e per tutti, ma implicano un costante riferimento alla missione ed alla *funzione specifica dei cristiani nell'àmbito di siffatto impegno comune*. Mi riprometto di inquadrare sotto due punti di vista: prima, quello delle « realizzazioni » o degli « oggetti » della pace; poi, quello dell'autore cioè del « soggetto » della pace, e quindi, in altre parole, dell'uomo stesso.

1. GLI ELEMENTI DELLA PACE

A) Eliminare la guerra

« Noi abbiamo adesso un dopo-guerra, di cui non possiamo disinteressarci come cittadini del mondo e soprattutto come cristiani » (Paolo VI, 28 gennaio 1973). Ma è *un dopoguerra pieno ancora di guerre, da arrestare o da impedire*. Gli appelli degli ultimi tre Pontefici — « guerra alla guerra »; « Non più la guerra »... — implicano, come sembra, i due obiettivi seguenti:

Disarmare, il che vuol dire, a sua volta, due cose:

1. *Arrestare la corsa agli armamenti*

Questa corsa è, in realtà, un *pericolo*, una tentazione permanente di impiego o di intimidazione (è la dissuasione che arriva fino al ricatto); è un'*ingiustizia* ed un furto: i favolosi bilanci, ad essa destinati, costituiscono un autentico storno di fondi ed uno sperpero dei Paesi ricchi, che rappresenta già un'aggressione nei confronti dei Paesi o delle categorie sociali meno favorite: « La corsa agli armamenti... danneggia i poveri in una maniera intollerabile... » (§ 8, 3); « ... essa è uno scandalo... » (G S. pag. 8, 12); è *una follia*, perché non garantisce la sicurezza e crea, altresì, dei rischi supplementari, introducendo fattori di instabilità, capaci di rompere, di per sé, l'equilibrio del terrore; è un *pericolo*: si tratti delle armi nucleari o di quelle di tipo convenzionale, delle grandi o delle piccole Potenze, la corsa agli armamenti è divenuta un processo cumulativo, che ha una sua propria dinamica, indipendentemente dai sentimenti di aggressività, e che sfugge al controllo degli Stati. E' come una macchina impazzita! *E' un errore*, quando si sostiene che il disarmo provocherebbe la rovina degli Stati e la disoccupazione dei lavoratori. La storia dimostra proprio il contrario: le società industriali hanno prosperato nonostante le continue riconversioni. La riconversione delle lavorazioni e delle vendite di apparecchiature militari nella lavorazione e nella vendita di prodotti « civili » appare come cosa del tutto possibile, se esiste una perseverante volontà politica che la preveda e la predisponga nel tempo. « Come se fosse ammissibile che non si possa trovare lavoro per centinaia di migliaia di lavoratori, se non impiegandoli nella costruzione di strumenti di morte!... » (Paolo VI, Allocuzione al Corpo Diplomatico del 9 gennaio 1972; *AAS* 64, 1972, p. 54).

Infine e, forse, soprattutto la corsa agli armamenti ed il loro massiccio possesso da parte di un certo numero di Stati sono il segno e la *causa di un'egemonia intenzionale o effettiva*. Armarsi, anche per non servirsi delle proprie armi, significa instaurare o conservare una concezione imperialista del mondo, sostituendo al primato del diritto il primato della forza.

2. *Combattere l'imperialismo economico*

Dato che il settore economico prende il posto di quello militare, è necessario procedere a questa trasposizione. *L'imperativo « Non più la guerra » deve essere applicato a tutta la sfera dell'economia* per reagire alle aggressioni ed alle oppressioni delle infrastrutture pesanti e delle nuove « Potenze », finanziarie, industriali, commerciali, nella loro corsa al monopolio o al predominio sulle terre, sui mari e nello spazio. Il diritto di legittima difesa, il diritto all'identità nazionale o regionale devono, ormai, esser salvaguardati e difesi nelle trattative internazionali e nelle relazioni di politica estera con altrettanta fermezza e coraggio, quanta se non usa per la sicurezza nazionale militare. Se la pace non va confusa con il semplice sviluppo economico, essa però deve preoccuparsene costantemente.

B) Sostituire alla guerra la dinamica della pace

1. *Il potere del diritto*

Si tratta di un risultato inverso. « Sia sostituita alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto » (Benedetto XV). Dare al diritto le sue intrinseche possibilità, ed innanzitutto costituirlo ed inscriverlo all'interno delle legislazioni e delle istituzioni conformi alla giustizia. Queste appunto hanno per oggetto di determinare, di garantire i diritti dell'uomo e i diritti dei popoli.

Alla *Carta dei Diritti dell'Uomo*, della quale celebriamo, quest'anno, il 25° anniversario (10 dicembre 1948), ed a quella della *Pacem in terris* (§ 8-33), si aggiungono ora — almeno allo stato di aspirazioni o di progetti — un certo numero di diritti nuovi, affinché la giustizia possa coincidere, in ogni momento, con l'evolversi delle situazioni e dei costumi.

L'immagine, a noi delineata dalla *Pacem in terris*, era ancora quella di una società tranquilla, legata al concetto giuridico di una democrazia di consenso. Ai nostri giorni, molti uomini, e non soltanto i giovani, sarebbero più sensibili alle tensioni delle società lacerate o minate internamente dal rifiuto dei cittadini, o di una parte di essi, dinanzi al destino nazionale, che è loro proposto .

Parimenti, il *concetto di autorità*, quale è presentato dall'Enciclica, appare a certuni troppo verticale ed estrinseco. Essi vorrebbero svilupparne i paragrafi 48-51 sostituendo la nozione di un civismo di attestazione con delle concezioni vuoi più dialettiche, vuoi più anarchiche della vita sociale. Essi vorrebbero scoprirvi dei riferimenti più chiari alla lotta per la giustizia ed al concetto di liberazione. La descrizione della « pace nell'àmbito di ciascuna comunità politica » (*Pacem in terris*, II parte) sembra loro troppo « saggia »; ai loro occhi essa non dà *sufficiente spazio all'irrazionale, all'istinto, all'iniziativa o all'avventura*. Sembra loro troppo lontana dall'utopia nel senso in cui è stata segnalata e precisata dall'*Octogesima adveniens* (*O. A.*, § 37).

E' in questo spirito ed in riferimento a tali correnti culturali odierne che si possono ravvisare, qua e là, certe formulazioni di diritti nuovi, che le legislazioni dovrebbero riconoscere: il *diritto al dissenso*, ossia la facoltà teorica e pratica, per il cittadino, di porre un'obiezione di coscienza di tipo civile. Mentre l'obiezione di coscienza di tipo militare si appella al Decalogo (« Non uccidere »), il dissenso di carattere sociale invoca, a sua volta, il diritto e il dovere sia di non essere d'accordo con l'ideologia totalitaria del proprio gruppo, sia di praticare (una volta esaurite tutte le possibilità di ricorso ai mezzi legali) la disobbedienza civile a certe leggi, sulla base del principio sempre riconosciuto: « E' meglio obbedire a Dio che agli uomini ». Questo *diritto al dissenso* è il diritto di « non allineamento » alla dottrina o agli atti di un regime totalitario: è un diritto determinato da un abuso di potere fisico o ideologico; è la resistenza morale ad un'oppressione ingiusta e grave, quale sarebbe l'intolleranza religiosa, morale, civile e razziale. Non è, però, il diritto indeterminato e illimitato, per un individuo o per un gruppo, di rifiutare sistematicamente un qualsiasi tipo di società: il che vale a maggior ragione, se nel contempo si rifiuta di sostituire al « modello » così rifiutato un qualunque altro « modello ». In tal caso, infatti, non si tratterebbe già di una opposizione o di un dissenso, ma di un nichilismo assoluto, contrario tanto alla ragione quanto al bene comune.

Tra i diritti nuovi, che son oggi proposti, si cita anche, nella medesima linea, *il diritto alla visione del mondo e alla libertà di educazione*. Si cita, ancora, *il diritto all'immagine*, detto altrimenti il diritto, per qualunque persona o per qualunque gruppo sociale, di esser presentato pubblicamente secondo la vera realtà del proprio essere, e non nella forma stereotipata, quale è troppo spesso praticata dai mass-media, senza che sia garantito a chi è vittima di tale deformazione alcun diritto o potere di rispondere o di rettificare. Si parla, ancora, del *diritto all'intimità*, che vuol dire diritto a che sia protetto lo spazio interiore o familiare della persona, del focolare, ecc.

Non sono che alcuni esempi, ma i tratti, che hanno in comune, rivelano al tempo stesso la loro novità: essi costituiscono *un passaggio dalla libertà come non-dominazione alla libertà come esser-di più*. Essi riflettono ed introducono una corrente culturale, una rivendicazione attualissima che sta per abbracciare probabilmente, di grado in grado, tutti i settori dell'esistenza: *la qualità della vita* e, di conseguenza, *la qualità della pace*. Troppo si insisteva, per l'addietro, sulla prosperità (nel sec. XIX) e sulla crescita (sec. XX) come segni di un processo di civiltà avanzata e come fattori di un'equa distribuzione dei beni. Oggi, la cosa è meglio compresa: una crescita o uno sviluppo quantitativo, che non arriva al punto di cambiare la vita, è condannato nel suo stesso principio e, a maggior ragione, nella sua sazietà. Così pure si comprende il rischio, a breve scadenza, il creare la penuria, consumando a dismisura le riserve fisiche naturali, che sono indispensabili alla vita. Moderare i consumi, dunque, non è soltanto, per le Nazioni o per le categorie sociali ben provviste, un segno di autocontrollo o di virtù (la temperanza), ma è una condizione obiettiva per la sopravvivenza collettiva, nei prossimi decenni.

2. *La funzione delle Istituzioni Internazionali*

Delle quali non si può parlare a lungo in un'esposizione tanto breve; dev'essere costantemente esaminata e riesaminata in questa prospettiva dell'*esser-di più* e non dell'*aver-di più*, sulla quale insiste con accenti tanto vigorosi l'Enciclica *Populorum progressio* (§ 6). Tale funzione si esercita in due maniere: difesa dei Diritti dell'Uomo e promozione dei Diritti dell'Uomo.

La *Pacem in terris* aveva sottolineato assai bene questa funzione attiva delle Istituzioni Internazionali ed auspicato vivamente l'instaurazione di un'« autorità pubblica di competenza universale » (§ 137-145).

Aspettando che si verificasse questa istanza mondiale — che, al presente, resta ancora più una speranza che una realtà prossima — *Giovanni XXIII incoraggiava con calore l'Organizzazione delle Nazioni Unite, considerandola come un abbozzo di questo grande disegno*. E' noto con quale forza il Pontefice Paolo VI ha voluto manifestare la sua fiducia ed il suo appoggio a tale Organizzazione: facendole, il 4 ottobre 1965, una visita storica e precisando, sia in quella circostanza sia in occasione del XXV anniversario dell'ONU, nel 1970, il suo pensiero circa la funzione ed il primo bilancio della medesima istituzione.

Essa « rappresenta il cammino obbligato della civiltà moderna, della pace mondiale » (Discorso di Paolo VI alle Nazioni Uinite, 4 ottobre 1965). Essa costituisce « un foro privilegiato ». Nonostante i suoi limiti e la sua deficienza, di cui le Nazioni sono ad un tempo consapevoli e responsabili, « dove dunque... i Governi ed i popoli potrebbero meglio trovare un ponte per collegarli, una tavola per riunirsi, un tribunale per perorarvi la causa della giustizia e della pace? » (Messaggio al Signor U Thant per il XXV anniversario dell'ONU, 4 ottobre 1970; *A.A.S.* 62, 1970, p. 683).

E' necessario, come sembra, attribuire una grande importanza alle strutture internazionali o sopranazionali, se si vogliono raggiungere e risolvere quelle che potremmo chiamare le globalità già esistenti o che debbono sorgere, ossia un insieme di realtà che si impongono, ormai, come fatti all'esistenza ed alla cultura di tutti gli esseri umani e di tutte le Nazioni, e che nessuna di loro, né singolarmente né congiuntamente, è in grado di risolvere. Sono esse, ad esempio, la comunicazione sociale, la demografia, l'ecologia, la civiltà dell'immagine, ecc. Soltanto uno sforzo convergente degli Stati-Nazioni, delle Istituzioni Internazionali e della comunità umana in quanto tale può assicurare la padronanza del divenire.

2. IL SOGGETTO DELLA PACE

Quel che abbiamo visto finora, rientrava essenzialmente nella categoria degli *elementi della pace*. Noi ora affrontiamo il tema del *soggetto della pace*, e questo significa domandarsi come l'uomo d'oggi si pone di fronte a quelle realtà obiettive, come le vede e come vede se stesso nell'edificazione della pace. Tutto dipende da lui, sicché, da questo punto di vista, resta vero il detto: « L'uomo è la misura di tutte le cose ». Egli è la misura della pace, come di tutto il resto. Le « macchine » della pace non devono asservirlo, né le sue strutture alienarlo, trasformandosi in fini. *La pace è nel soggetto:* essa è precisamente la sua opera. Dir questo vuol dire sottrarla al caso e al determinismo fisico; se non è più fatale della stessa guerra, la pace per l'uomo è possibile, sol che lo voglia.

Ma lo vuole davvero? E lo può? Nel 1973, la risposta non è più quella del 1963 o, per lo meno, si è fatta ambgiua. E poiché da essa dipende il nostro avvenire, dobbiamo ricercare nei nostri orientamenti due cose: *da una parte, ciò che all'uomo impedisce di esser « soggetto »; dall'altra, gli strumenti di cui ci si deve servire per aiutare l'uomo a divenir tale, superando le difficoltà che si incontrano.*

A) La persona individuale

E' possibile esser « soggetto », nel ritmo di universale ed accelerata trasformazione del mondo moderno, mentre la per-

sona è lacerata ed interiormente divisa e sono rimesse variamente in discussione le forme e l'essere sociale?

Senza cessare, beninteso, in coerenza con la linea del più recente Sinodo, di battersi contro le *cause obiettive* dei conflitti e dell'insoddisfazione generale, appare indispensabile metterne anche in luce le *radici soggettive e psicologiche*. Tra queste, si citano i tradizionali conflitti tra le generazioni o tra i sessi; il complesso della « morte del padre »; l'assenza di grandi cause stimolatrici; la « proiezione » sulla collettività delle proprie inquietudini o dei rancori personali; il radicarsi della sfiducia, ecc. Parimenti, si allunga quotidianamente l'elenco delle *frustrazioni che sono all'origine delle esplosioni sociali*: diseguaglianza nell'accesso all'istruzione, mancanza di partecipazione — di diritto o di fatto — al potere economico o politico; bisogno di considerazione e di identità, cioè di essere conosciuto e riconosciuto dalla società; sete di calore umano, di amore e di festiva letizia. Nulla di tutto questo, per il fatto che la coesistenza e la cooperazione ne possano essere impedite o sminuite, deve apparire « insignificante » o secondario nella nostra problematica. Proprio al contrario, si tratta di scrutare e di sostenere le scienze dell'uomo: biologia, psicologia, psicosociologia, ecc., non solo per spiegare i conflitti, ma soprattutto per risolverli ed utilizzarli in maniera positiva. *Questa via psicologica deve accompagnarsi ad una trasformazione spirituale. Per esser « attore della pace », l'uomo deve realizzarla all'interno di se stesso. La pace del mondo passa attraverso la conversione del soggetto.*

B) Il soggetto collettivo

Questa stessa pace non potrà essere ulteriormente instaurata, se non diventa anche azione di un soggetto collettivo, che è tutto quanto il genere umano: la pace per tutti; la pace per mezzo di tutti. Esistono, di conseguenza, numerose maniere di concepirla e di attuarla storicamente. La pace è « pluralista », nel senso che è piuttosto un insieme di paci complementari che una realtà monolitica. Essa presuppone molteplici tentativi e contributi.

Ma, nello stesso tempo e senza contraddizione, essendo la pace di tutti, essa deve essere indivisibile: *le « globalità » dei grandi obiettivi attuali esigono* — come abbiam visto — *una « globalità », avvertita ed accettata, del soggetto*; un'umanità consapevolmente e solidarmente unita. *L'avvento delle masse*, quale oggi si riscontra dappertutto, ne è un segno, ed è, altresì, una speranza: la loro « presa di coscienza », la loro potenza di « consumatori » e di « attori » economici, culturali e politici, possono, ad esempio, far conseguire quel « disarmo delle anime », senza il quale il « disarmo delle armi » è pura illusione (§ 113). Ciò che è per tutti non può esser creato e garantito se non per mezzo di tutti.

Nei nostri orientamenti, dunque, occorre includere, quale priorità di capitale importanza, l'*educazione alla pace*, e tale educazione va intesa nel suo significato più ampio: come trasformazione dell'opinione pubblica, come *metamorfosi della mentalità mondiale*, per entrare in quella « nuova era » che fu evocata da Paolo VI all'ONU (4 ottobre 1965).

3. Un metodo per il nostro tempo

Il primo passo del metodo della *Pacem in terris* — noi lo sappiamo — sta nell'*appello agli uomini di buona volontà*. Questo appello ha una intenzione stimolatrice ben chiara: *la pace ha bisogno degli uomini. Ma come raccoglierli in uno stesso campo di lavoro? E a nome di chi? E attorno a che cosa? E quale potrebbe essere il loro comune riferimento?*

1. LA NATURA UMANA

E' la natura, ci risponde l'Enciclica. Ora, dopo dieci anni è ancora attuale questa risposta? Poiché oggi questa nozione di natura è molto discussa, se non addirittura rifiutata. Rifiutata nel termine stesso, che lascerebbe supporre un allineamento dell'uomo e della sua moralità sulle leggi e i comportamenti biologici; ma anche nel suo contenuto: negativo (ciò che la natura proibisce), o positivo (ciò che essa permette).

Questa concezione sembra troppo « essenzialista » ai nostri contemporanei, che rimettono in causa, come un residuo della filosofia Greca, il « Diritto Naturale », che giudicano anacronistico, conservatore, rassicurante; o definito arbitrariamente, e una volta per sempre in modo soggettivo e occidentale, e, quindi, unilaterale e privo di qualsiasi autorità morale per la coscienza universale.

Il contesto — ed il successo — della *Pacem in terris* lo dimostrano a sufficienza: *non è a questa caricatura della natura che si riferiva Giovanni XXIII*. Se il termine *natura* si presta, in realtà, a gravi equivoci, la realtà, però, autenticamente considerata, non ha perduto nulla della sua forza, quando si voglia sostituire con i suoi moderni sinonimi (che del resto si trovano quasi tutti nell'Enciclica): l'uomo; l'essere umano; la persona umana; la dignità; i diritti dell'uomo o i diritti dei popoli; la coscienza; l'umanità (nei suoi comportamenti); la lotta per la giustizia; o, più recentemente il « dover essere », la « qualità della vita ». E non potrebbero riassumersi tutti nel concetto di valore, oggi tanto invocato? (§ 33, 35, 36). Esso conferisce un carattere qualitativo alle nozioni di « Bene comune », e di « denominatore comune », che potrebbero in un primo tempo far pensare ad un patrimonio materiale, ad un legato, o ad un codice, quando invece si tratta essenzialmente di un accordo delle volontà e degli « ideali », a somiglianza della stessa società che l'Enciclica presenta come *una realtà di ordine spirituale* (§ 45). Così, comunque si prenda la terminologia, ciò che conta è questo: con questa « natura » gli uomini e i popoli hanno tutti un denominatore comune, un « Bene comune degli uomini », che non è né una semplice etichetta, né un puro compromesso, ma una realtà fondamentale ed esistenziale: un insieme di postulati e di esperienze, antiche e contemporanee, che non si discutono, neppure se si appartiene a sistemi opposti, *perché gli uomini vi ritrovano questa parte inalienabile di se stessi, che li riunisce tutti: l'umano nell'uomo* (Paolo VI al Signor U Thant, 4 ottobre 1970; *A.A.S.* 62, 1970, p. 684).

Le *conseguenze sono chiare*. E' il dialogo che bisogna creare o riprendere; è la *cooperazione* che bisogna estendere al massimo, in ogni settore, e soprattutto *la ricerca* perseverante *delle convergenze*: convergenza di quel che tutte le ideologie, culture o anti-culture hanno in sé di simile o di identico, sotto le differenze più vistose o più contrastanti. Ciò esigerà, negli anni futuri, ricerche intellettuali molto approfondite; molti incontri, similmente, e molta pazienza in queste relazioni culturali ad ogni livello, che decideranno sempre meglio, ormai, della sorte e della qualità della pace.

A) Natura e ordine

Riferirsi alla natura, significa anche, per Giovanni XXIII, definire la pace come « il rispetto assoluto dell'ordine stabilito da Dio » (*Pacem in terris*, § 1). *Ma anche qui questa parola urta la mentalità moderna:* e più ancora l'idea che essa richiama: una specie di organigramma, di gigantesco albero genealogico, dove ogni essere, ogni collettività ha il suo posto già determinato: ossia una *pace statica*, geometrica, governata dal determinismo e da un codice di norme morali esteriori. *Una pace senza libertà, né movimento.* Ed inoltre *senza speranza*, perché il suo immobilismo sembra coprire un disordine stabilito.

Ora poiché, senza dubbio, non è questo che ci vuol dire Giovanni XXIII *come concepisce egli quest'ordine?* Per comprenderlo, basta aprire la *Pacem in terris*. Quest'ordine non si confonde con « le leggi, cui obbediscono gli elementi irrazionali dell'universo... Le norme della condotta degli uomini sono di un'altra natura; bisogna cercarle là, dove Dio le ha incise, e cioè nella natura umana... nella coscienza dell'uomo, che il Creatore ha fatto, a sua immagine, intelligente e libero » (*Pacem in terris* § 3 - 6).

Così *la pace è, prima di tutto, un ordine già stabilito*, il frutto di un ordine inscritto nella società umana dal suo divino Fondatore (*Gaudium et spes*, 78, 1). La natura umana non muta. L'uomo è uomo, e resterà tale fino alla fine dei tempi. Ed ecco ciò che garantisce la continuità e la certezza dell'identità, personale e collettiva. L'uomo non crea la pace partendo dal nulla. Egli è responsabile della civiltà, della nazione, della società, di cui quando nasce è il co-erede. E ne è debitore ai suoi contemporanei e ai suoi discendenti. Egli ha un dovere assoluto di « co-amministrare » questo patrimonio umano. E deve contribuire, per esempio, alla rettitudine morale della sua comunità o del suo Paese, per quanto riguarda la sua politica estera. Egli esercita un certo *potere critico* con la sua azione sull'opinione pubblica; ma partecipa anche — almeno nei regimi democratici — *al potere legislativo ed esecutivo. Il diritto al dissenso, come abbiamo visto più sopra, non dispensa, quindi, dal dovere della partecipazione: l'uno e l'altra si completano a vicenda.*

Ma nel momento stesso che l'uomo deve rispettare ciò che nella società, è ordine autentico, *deve essere anche creatore, e completare la creazione della società*. Ciò è semplicemente conseguenza del fatto, enunciato nell'Enciclica, che l'uomo è vivente, intelligente e libero. Infatti *l'ordine, per un vivente, è quello di crescere, di cambiare*: « Il progresso è la legge di ogni vita » (§ 162); per una intelligenza, di pensare, di inventare; per una libertà, di volere e di agire. *La pace è, dunque, anche un ordine da creare*, un divenire da realizzare. Questa concezione dinamica della pace — lo sappiamo — è già presente nella *Pacem in terris* (Progresso: §§ 64, 130, 166; promozione: §§ 31, 40, 41 ecc.) e soprattutto nella società, definita come una vita (§§ 33, 36, 101 ecc.). Giovanni XXIII parte dalle aspirazioni della persona e delle comunità umane. Egli lo afferma fin dalla prima riga della sua Enciclica, presentando « la pace sulla terra » come « oggetto della profonda aspirazione dell'umanità » (§ 1). Essa quindi, non è solo il frutto della ragione, ma l'appagamento di un certo numero di bisogni affettivi ed istintivi. *Essa, quindi, esercita una funzione motrice*: provoca una attrazione; *e mette in moto ogni essere umano*, ogni società.

Ritroviamo qui il carattere dinamico e storico della natura, che non esiste allo stato puro, ma nelle persone vive e concrete. Noi comprendiamo meglio, allora, perché Giovanni XXIII la prenda come punto di appoggio: partendo dal soggetto umano, dalle sue esigenze comunitarie, egli trova già in ogni uomo una connivenza, una disponibilità a lavorare per la pace. *La storia non è forse, più e meglio della guerra, un rimedio alla noia delle società?*

Dalle rapide mutazioni sopravvenute in quest'ultimo decennio, questa idea di una storia che debba tenere il passo col ritmo dell'attualità, si impone con una urgenza ancora più grande. Si tratta di condurre a buon fine il cambiamento, e, per così dire, la rivoluzione culturale di questi anni decisivi.

Secondo i problemi e i paesi, questo esito ha preso o potrà prendere la forma di una *evoluzione*. Daltronde, le circostanze hanno imposto a potrebbero imporre dei *cambiamenti* più bruschi. Ma, in ogni caso, l'esito della storia —e, dunque, della pace — deve situarsi a *due livelli*: quello del « progetto » ossia della sistemazione del presente e del futuro: *e quello della attuazione*, cioè l'attitudine a rispondere al momento opportuno alle esigenze impreviste del momento.

La prima serie di sforzi esige una visione ed una previsione d'insieme ed una organizzazione. L'avvio attuale della « prospettica » e della « futurologia », è rivelatore.

Questa scienza all'epoca dell'Enciclica era ancora poco sviluppata. Il suo attuale sviluppo lascia capire a sufficienza che essa è richiesta dalle gigantesche trasformazioni di questi ultimi tempi, e, per conseguenza, quale attenzione debbano prestare ad essa i diversi « attori » della pace. Tutto questo, s'intende, a condizione di non considerarla come una panacea universale e, ancor meno, come una evasione dal presente, dove essa, invece, deve affondare le sue radici; a condizione, inoltre, di non ridurla ad una pura tecnocrazia; a condizione, infine, *di accompagnare le anticipazioni e le curve di questa nuova scienza con uno sforzo congiunto e proporzionato di pensiero e di spiritualità.*

Si trova, qui, una prospettiva nuova, messa in rilievo dalla *Octogesima adveniens*: il *significato dell'« utopia »*, nel senso dato oggi a questa parola *(O.A.*, § 37).

Questo ci conduce anche — e come una esigenza primaria — *ad introdurre in maniera adeguata, in tutti i nostri saggi di problematica l'antropologia e la teologia.*

Qui non si tratta, evidentemente, di entrare in questo immenso campo di ricerche insieme intellettuali, politiche e pastorali, ma semplicemente d'introdurre una raccomandazione: antropologia e teologia devono, nel loro imprescindibile sviluppo, *conservare in ogni momento la doppia dimensione dell'essere e del divenire, dell'identità e del rinnovamento.*

Un nuovo criterio

La *Pacem in terris* aveva enunciato quattro criteri per una società in pace: la verità, la giustizia, l'amore, la libertà. Si tratta di quattro valori così essenziali, da costituire non solamente i segni, dai quali si può riconoscere una società ben costituita, ma « i quattro princìpi che sostengono l'edificio della pace » (Giovanni XXIII, Allocuzione in occasione della consegna del Premio Balzan; *AAS* 55, 1963, p. 452). Giovanni XXIII ritorna frequentemente su questa idea di « fondamenti », di « basi della vita nella società » (§ 163), di « norme » dell'« ordine » che determina la vera pace (§ 167). Egli li paragona a quattro « pilastri », che sono altrettante immagini che richiamano l'idea di « stabilità » a proposito della pace. E' appena il caso di dire che non è affatto per mettere in discussione questa stabilità, che qui viene suggerito di introdurre l'idea del progresso. Perché il progresso non distrugge l'identità; anzi la suppone: è il divenire, l'evoluzione di un essere ben determinato, che resta se stesso, integralmente, in ogni fase della propria trasformazione. L'adulto non è certo un essere diverso da quello che era fanciullo, o da quello che sarà da vecchio. Così è anche della società umana. E' invece per sottolineare ancor di più ai nostri contemporanei, sensibilissimi a questa idea e a questa realtà, che sembrerebbe opportuno sviluppare anche, come una componente della pace, questa idea di una evoluzione, di un divenire da realizzare.

Difatti una società che non progredisse, non sarebbe neppure una società ordinata, una società vivente. Ed avrebbe in sé qualche cosa di sorprendente e di inquietante, specie in un mondo in così rapida e universale trasformazione.

La *Gaudium et spes* lo notava già: « Il genere umano passa da una nozione piuttosto statica dell'ordine delle cose, ad una concezione più dinamica e più evolutiva. Da ciò nasce, immensa, una problematica nuova, che provoca nuove analisi e nuove sintesi (*G.S.*, § 5,3).

Ma qui s'impone una osservazione di capitale importanza. Non si tratta, infatti, di cambiare per cambiare né di considerare come valore qualsiasi cambiamento. Poiché se è vero che la vita viene definita in relazione al « movimento » vi sono dei cambiamenti che non sono evidentemente né segno, né causa della salute di un cor-

FUCI:

Settimane estive di Teologia a Camaldoli

Gesù di Nazareth nel vangelo di Marco

Settimana dal 19 al 24 luglio
(con arrivi il 18 sera)
Dirige: CARLO GHIDELLI

Settimana del 31 luglio al 5 agosto
(con arrivi il 30 sera)
Dirige: GIUSEPPE BARBAGLIO

camaldoli 1973

Credere oggi

Settimana dal 25 al 30 luglio
(con arrivi il 24 sera)
Dirige: GIANNINO PIANA

Quota di partecipazione per ciascun turno: L. 15.000
(+ L. 2.000 di iscrizione)

po vivente: la malattia, che lo menoma, la morte che lo decompone. La stessa cosa avviene del « corpo » che costituisce la società. Vicino a cambiamenti che si potrebbero qualificare — almeno moralmente — indifferenti e secondari, come per esempio l'evoluzione di una lingua nel corso dei secoli, ve ne sono altri che bisogna rifiutare, perché si rivelano contrari alla Giustizia e al Bene; altri, invece, che bisogna inventare, proporre e promuovere: quelli che rappresentano un meglio, un valore, un progresso.

E ritroviamo qui l'affermazione, così fortemente sottolineata, che « lo sviluppo è il nome nuovo della pace », a condizione — non c'è bisogno di dirlo — che questo sviluppo non si riconduca ad una crescita puramente economica, ma che sia realmente, pienamente, umana, in ogni sua dimensione, e che costituisca un'autentica liberazione e promozione « dell'uomo e di tutti gli uomini ».

Paolo VI vi insiste continuamente, soprattutto nella *Populorum progressio*: « Nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a svilupparsi..., ognuno può crescere in umanità, valere di più, esser di più. Ma ogni uomo è membro della società: egli, appartiene a tutta l'umanità. Cioè, non solo questo o quell'uomo, ma tutti gli uomini sono chiamati a questo sviluppo plenario. Le civiltà nascono, crescono, muoiono. Ma, come le onde col crescere della marea, penetrano ognuna più profondamente nella spiaggia, *così l'umanità avanza nel cammino della storia* » (*P.P.*, § 15, 17).

Alla luce di questo giudizio del Concilio e della *Populorum progressio*, non si dovrebbe vedere in questa *costante* del cambiamento un nuovo « segno dei tempi »?

2. SEGNI DEI TEMPI

Come abbiamo già visto a proposito dell'incidenza dell'Enciclica, l'innovazione più rilevante del suo metodo è il ricorso ai « segni dei tempi ».

Giovanni XXIII si limita ad enunciare quest'avvicinamento del reale, praticandolo, semplicemente. E' la *Gaudium et spes* che ne ha esposto la teoria, e nello stesso tempo la sua metodologia. *Paolo VI mostrava già (Udienza del 16 aprile 1966) l'originalità di questa integrazione dei segni « dei tempi » con l'antropologia della Gaudium et spes.* Egli la descrive come una « interpretazione teologica della storia contemporanea » (*G.S.* § 42, 44), precisando che non si tratta solamente di una « lettura postuma del passato », ma di uno sforzo per « scoprire, nei tempi, dei segni... degli indizi di un rapporto col regno di Dio »...

Ma in nome di che cosa si fa questo confronto? E chi è abilitato a intraprendere questo discernimento della storia? E in qual maniera?

La *Pacem in terris* non risponde a questi interrogativi. Il suo metodo doveva esser completato sul piano teorico; e ciò è stato fatto fin dal 1964 con l'Enciclica di Paolo VI *Ecclesiam Suam*, che ne ha costituito l'approfondimento teologico e pastorale; un anno più tardi, con la *Gaudium et spes*; e, finalmente, nel 1971, con la Lettera Apostolica *Octogesima adveniens* che, sulle orme di Ecclesiam suam, ne ha costituito l'ultimo complemento.

A) Alcune osservazioni

Alla luce di questi importanti Documenti, sembra possibile enunciare oggi *alcune osservazioni*, di cui, però, — lo preciso ancora — non ho inteso fare delle tesi elaborate.

1) *E' diritto e dovere di ogni uomo e di tutti gli uomini operare questo discernimento* tra gli avvenimenti e il bene morale, conosciuto dalla loro coscienza (5). Secondo la parola di S. Paolo, « per coloro che non hanno la legge, essi sono legge a se stessi » (Rom. 2, 14). Per questo, *la teoria dei segni dei tempi* riguarda tutti gli uomini di buona volontà; essa *non è un monopolio dei cristiani*. La *Gaudium et spes* (§ 44) fa rilevare, e con insistenza, tutto ciò che la Chiesa riceve dal mondo; come essa riconosce ed afferma la presenza dello Spirito Santo e della grazia redentrice presso tutti gli uomini, e non solamente presso i battezzati.

2) *I cristiani, tuttavia, hanno qualche cosa di specifico da dire e da fare nell'interpretazione e nella realizzazione dello storia.* Per essi, infatti, interpretare la storia attraverso i segni dei tempi non è altro che domandarsi se gli avvenimenti, le realizzazioni, le correnti d'opinioni che si vanno affermando, rappresentano o meno un arricchimento di questa natura umana, costantemente perfettibile, che si completa sviluppandosi nel tempo. E poiché la natura umana è stata creata da Dio, si pone ai loro occhi questo interrogativo: L'avvenimento nuovo, che si profila, è la sua immagine o la sua caricatura? Il metodo dei segni dei tempi, quindi, consiste *prima di tutto nello scoprire delle corispondenze,* delle rassomiglianze.

Ma esso consiste anche — poiché si tratta di una natura in cammino — nel chiedersi se lo *svolgimento di questa storia sia del tutto conforme* al disegno, al progetto divino, in breve, *alla storia sacra, alla storia biblica e messianica,* che si svolge, secondo il Nuovo Testamento, tra la Redenzione di Cristo e il suo ritorno, al momento della Parusia.

3) Questo confronto non può, il cristiano, farlo a colpo sicuro con la sua sola *coscienza individuale. Questa ha bisogno di essere aiutata, illuminata.* Una persona, infatti, non può saper tutto circa i dati di situazioni che un giudizio morale suppone; e, d'altronde, anche a voler partire da una uguale conoscenza dei fatti, i giudizi morali dati dai cristiani si rivelano molto diversi. Come lo sottolinea la *Octogesima adveniens*, bisogna riconoscere una legittima varietà di opzioni possibili. Una identica fede cristiana può condurre ad impegni diversi (*O.A.*, § 50). L'interpretazione dei segni dei tempi può dar luogo, quindi, a prese di posizione assai diverse. La tentazione, è grande per i cristiani — e cioè in proporzione anche della loro fede nell'Evangelo e della loro generosità — di identificare la loro propria interpretazione cristiana della storia con quella di Dio e di tutta la Chiesa. E' necessario, dunque, *perseguire tutta una ricerca teologica e pastorale* — che fortunamente è stata già iniziata — sulla nozione di profetismo. Il dovere di parlare in nome di Dio e del suo « Libro », la Bibbia, è più grande che mai. *La pace richiama ad un ministero della parola.* Ma questa Parola di Dio ci è trasmessa e data nella Chiesa e per mezzo della Chiesa. E' dunque in mezzo al Popolo di Dio che bisogna trovare i criteri individuali e collettivi per una affermazione o per una azione cristiana nel campo della pace.

4) E' proprio *questa precisione che la Lettera Apostolica di Paolo VI apporta alla Pacem in terris.* Essa indica le condizioni secondo le quali le comunità cristiane saranno capaci di operare questo discernimento. Esse potranno farlo, con « l'aiuto dello Spirito Santo, in comunione con i Vescovi responsabili, in dialogo con gli altri Fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà (*O.A.*, § 4). La lettera precisa che esse dovranno farlo « senza sostituirsi alle istituzioni della società civile... e superando i loro particolarismi (*O.A.*, § 51). Ecco ciò che libera l'interpretazione cristiana dei segni dei tempi dalla *tentazione di pseudo-profetismo e di neoclericalismo*, che consiste nel voler dedurre direttamente dalla Scrittura una politica — ed una sola — conforme alla propria esegesi.

5) Questa stessa precisione preserva l'interpretazione e l'impegno cristiano anche *da un altro rischio*, non meno grave e non meno reale: *quello del ghetto e dell'intolleranza.* Per quanto paradossale ciò possa sembrare, il valore stesso che si attribuisce al Vangelo, rischia di innalzare un muro di separazione tra lui e il mondo di coloro che non lo accettano, o che, pur ammirandolo, non ne fanno la loro regola umana e politica. Vi è un buon uso e un cattivo uso del Vangelo. Il buon uso consiste nel farne l'ispirazione costante della nostra visione del mondo e dei nostri impegni, e non un codice di tecniche politiche. Vi è, al contrario, un certo modo di colpire il Vangelo, che taglia ogni comunicazione e che è in contraddizione diretta col rispetto che si pretende portare, daltronde, ai non credenti. Se questo rispetto è reale, si deve prestar fiducia alle loro motivazioni di uomini di buona volontà, che si collocano, precisamente, a livello della ragione, del cuore e della retta coscienza. Altrimenti si torna a *sostituire il dialogo*, così frequentemente preconizzato, con un *monologo politico confessionale.* L'Enciclica conserva, quindi, tutta la sua attualità, quando esige che si presti fede all'uomo, astraendo dalle motivazioni tratte dalla rivelazione. Essa conserva nello stesso tempo integro il suo specifico carattere cristiano, perché chiede dai cristiani l'apporto di tutte le ricchezze della Rivelazione in seno alla loro azione comune con tutti i loro fratelli non-cristiani (§ 151-156).

La conclusione sembra chiara:

L'accostamento ai segni dei tempi deve, dunque, coordinarsi con quello degli « uomini di buona volontà ». In tal modo saranno evitati: da un lato, il pericolo di un assorbimento del cristianesimo da parte di una concezione totalmente atea della pace; dall'altro, l'assorbimento dei noncredenti da parte del Popolo di Dio, che tornerebbe così, inconsapevolmente, senza dubbio, ma realmente, al trionfalismo che esso oggi rifiuta. Nello stesso tempo, *il dialogo con il mondo, per una strana deviazione, diverrebbe un monologo cristiano*, se non proprio una nuova crociata, che rimetterebbe in discussione la non mai abbastanza apprezzata acquisizione di una giusta separazione della Chiesa e dello Stato, del potere spirituale e di quello temporale.

B) Pace della Chiesa, pace nella Chiesa

1. *Specificità cristiana*

Dovrebbe trovare posto, qui, una riflessione estesa ed approfondita circa la *specificità cristiana* in materia di pace; circa il significato teologico e pastorale di espressioni come: « Pace di Cristo », « pace cristiana », « pace della Chiesa ». Si dovrebbe anche ricercare come la Chiesa sia « soggetto della pace »; in qual modo e con quale pedagogia; attraverso quale suo impegno particolare nel campo del pensiero, della ricerca, dei rapporti con gli altri organismi che si dedicano alla causa della pace.

La stessa cosa deve dirsi della *pace nella Chiesa.* Essa richiederebbe un ampio sviluppo, ma in questa sede non si possono che enunciare tali problemi della pace nella Chiesa e io mi limiterò ad un breve accenno.

Se la Chiesa, com'è la sua vocazione, si vede « segno e sacramento » della pace nel mondo e per il mondo, essa deve dunque operare quel « discernimento degli spiriti », a cui ci invita l'avvicinarsi dei segni dei tempi. E' questa purificazione rispetto alla sfera politica che costituirà la sua più sicura efficacia. Ma la Chiesa dovrà, inoltre, e soprattutto, forse, adempiere un'altra condizione: *instaurare la pace all'interno di se stessa.* Possiamo dire, a rigore di verità cristiana, che noi ne diamo attualmente la testimonianza, e che ne viviamo la realtà?

Le tensioni che si manifestano all'interno del Popolo di Dio, non avvengono certamente senza motivi. Questi motivi lungi dal nasconderli, bisogna ricercarli e guardarli in faccia. Ma questo esame non dev'essere considerato un alibi, che intenda riprendere nella nostra epoca neo-testamentaria la dialettica del *capro espiatorio.* Giovanni XXIII insiste fortemente su questa *unità della testimonianza esterna e della realtà vissuta all'interno* (*Pacem in terris*, § 151-153). Molti documenti di Paolo VI l'hanno ugualmente sottolineato.

La pace nella Chiesa non è questione di compromessi, negando i veri problemi. Essa dev'essere verità, poiché questo è uno dei criteri di una società ben costituita. Ma Giovanni XXIII, ponendo anche l'amore tra i criteri di questa società ben costituita, ci obbliga, in coscienza, ed a maggior ragione ad applicarlo alla società ecclesiale.

Queste tensioni, infatti, divengono illegittime quando si trasformano in settarismo. *Lo stesso ardore che i cristiani mettono* nella lotta contro tutte le discriminazioni *razziali, etniche, nazionali o ideologiche, deve riscontrarsi, per evitarle, nell'ambito del Popolo di Dio.* Sappiamo, purtroppo, che non è così. L'intolleranza e la scomunica reciproca infieriscono troppo spesso; come infieriscono i rifiuti, pratici o sistematici, di comunione con gli altri fratelli cattolici che non condividono la stessa opzione politica o che non appartengono alla stessa categoria sociale o culturale. Questa reale contraddizione fra il comportamento interno e il comportamento esterno dei cattolici, dev'essere eliminata, sotto pena di menzogna, di controtestimonianza, e d'inefficacia. « A questo segno riconosceranno che voi siete miei discepoli: se vi amerete gli uni gli altri » (*Giov.* 13, 35).

In una problematica della pace, è necessario dunque, non solo prevedere, ma assegnare un posto privilegiato all'amore.

2. *L'amore come centro propulsore della storia*

Il documento sinodale *La Giustizia nel mondo* torna più volte su questo argomento: e nella relazione fra la giustizia e la carità (Parte II, p. 14); e nel rivendicare *che nella storia esistono fonti di sviluppo diverse dalla lotta, e cioè, l'amore e il diritto* (III, p. 17). Il Sinodo, in seguito, fa chiaramente allusione ad una via che intraprende un numero sempre più grande di cristiani — e di non-cristiani —: « questa priorità dell'amore nella storia conduce altri cristiani a preferire *la via dell'azione non-violenta » (Ibidem).*

Anche questo è un problema immenso in cui non mi posso inoltrare, ma che mi stava a cuore citare, come una via molto importante per la promozione della pace.

Si troverebbe un gran numero di affermazioni categoriche su questo ruolo primario e propulsore dell'amore nella società, se si volessero rileggere i documenti del Vaticano II, e, naturalmente, la *Gaudium et spes. Più l'unità dei cristiani crescerà nella verità e nell'amore, più diverrà presagio di unità e di pace per il mondo intero (Gaudium et spes*, 92, 3).

Questa idea torna frequentemente nelle parole e sotto la penna di Paolo VI: *In modo particolare in occasione della Giornata Mondiale della Pace*, la cui iniziativa è già essa stessa una testimonianza di questa fiducia nell'umana comunione, nella riconciliazione e nell'amicizia come fattore di pace planetaria. Basterà citare una sola delle ultime allusioni del Santo Padre su questo argomento. « E' nei cuori che la vera pace trova la sua sorgente; e non nella vittoria delle armi, o nella dominazione politica...; *la vera pace si fonda sull'amore... »* (Paolo VI, 28 gennaio 1973, al momento del « cessate il fuoco » nel Vietnam).

Giovanni XXIII, finalmente, non presentava diversamente la sua Enciclica *Pacem in terris*: e cioè come *l'eco del testamento d'amore del Cristo*, la sera del Giovedì Santo (11 aprile 1963; allocuzione al Corpo Diplomatico).

CONCLUSIONE

In questo decimo anniversario della *Pacem in terris*, noi sentiamo che la Chiesa e il mondo non possono e non vogliono dimenticarla. Nello stesso tempo, ne prendiamo coscienza: *questa Parola che la Chiesa rivolgeva a se stessa e al mondo, si è arricchita durante questo decennio.* Noi non riceviamo più e non leggiamo più l'Enciclica da sola, come al suo apparire. *Essa ci giunge in un insieme*, di cui ormai essa fa parte e che la completa armoniosamente, e cioè in un contesto, in una somma vivente di interventi, di azioni, e di messaggi, che la confermano e la prolungano.

In mezzo a queste testimonianze profetiche del Popolo di Dio e del suo magistero, la *Pacem in terris* conserva tutta la sua originalità: amore e fiducia nell'uomo; ottimismo realista; lettura dei segni dei tempi; dialogo e comunione senza limiti.

Il nostro modo migliore di esser fedeli all'Enciclica *Pacem in terris*, è quello di metterla in pratica.

Paolo VI non ha mai cessato di dircelo e di esortarci a questo. Riferiamo, fra le tante, queste testimonianze.

« L'appello del Papa Giovanni è oggi più attuale che mai. Noi stessi l'abbiamo raccolto come uno degli elementi più preziosi della sua eredità... » (Paolo VI, Messaggio alla Seconda Conferenza *Pacem in terris*, Ginevra, 28 maggio 1967, *AAS* 59, 1967, p. 641).

Ancora recentissimamente, nel suo Messaggio per la Giornata mondiale della Pace, del 1° gennaio 1973, il Santo Padre chiede a tutti gli uomini attivi e coscienti di mettere tutto in opera per rendere la pace possibile. « Fondate — Egli dice —, costruite la pace per i secoli futuri, sulla verità, sulla giustizia, sull'amore e sulla libertà. Era il programma tracciato dal nostro predecessore Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* (di cui ricorrerà il X anniversario nell'aprile 1973)... E come voi, dieci anni fa, ne avete accolto la voce paterna con rispetto e gratitudine, così noi confidiamo che il ricordo di questa grande fiamma che egli ha acceso in tutto il mondo incoraggerà i cuori a nuovi e più fermi propositi di pace » (1-1-1973; *AAS*, 64, 1972, p. 158).

E, per concludere, come potrei non far mie queste parole, che pronunciava il suo futuro successore, quando era ancora il Cardinale Montini, Arcivescovo di Milano, dopo la morte di Giovanni XXIII? Egli domandava a tutti di restare fedeli « alla sua eredità, che la tomba non può imprigionare; allo spirito che ha infuso alla nostra epoca, e che la morte non potrà in nessun modo soffocare », e... « riguardando ora l'orizzonte che egli ha aperto al cammino della Chiesa e della storia », di intravvedere risolutamente « l'avvenire che nasce da lui » (Cardinale Montini, Elogio funebre di Giovanni XXIII, Milano, 24 giugno 1963).

Il punto di partenza

Il volumetto di E. Schillebeeckx, pubblicato con il n. 66 del Giornale di Teologia (ed. Queriniana, Brescia, 1972), si presenta come una sintetica introduzione alle più ampie ricerche cristologiche che l'A. va conducendo. Il titolo stesso lo rivela: « L'approccio a Gesù di Nazareth — Linee metodologiche ».

Le settanta pagine della pubblicazione rappresentano il frutto di una attenta esplorazione, durata « per una mezza dozzina di anni », e contengono una domanda fondamentale: « se qualcosa del genere possa considerarsi un felice punto di partenza per ulteriori analisi e discussioni » (p. 9).

Nella *prima parte* (pp. 11-19) l'A. traccia una rapida analisi circa la « inquietudine sulla teologia ». E mette in risalto come le espressioni di fede si articolino via via secondo modelli che costituiscono l'equipaggiamento dello spirito umano, e che, di tempo in tempo, rappresentano il contesto della situazione culturale (cfr. p. 14). Il che, evidentemente, fa sperimentare al discorso teologico i suoi successivi periodi di passaggio: le sue crisi. « Eppure — nota subito l'A. — non si vuole portare una fede 'nuova'. Nei nuovi modelli d'esperienza e di pensiero si vuole effettivamente esprimere la stessa fede. Diverse sono invece le domande che si pongono; il linguaggio di fede, i concetti sono diversi » (pag. 17). Ciò in modo particolare si verifica intorno alle tradizioni neo-testamentarie riguardanti Gesù.

Ed è nella *seconda parte* (pp. 19-59) che l'A. ricerca, per questo fondamentale problema della fede cristiana, il giusto punto di partenza. Egli prende l'avvio, innanzitutto, da un'affermazione capitale e che cioè « rivelazione e comprensione interpretativa credente sono correlative » (p. 19) e che « rivelazione in senso cristiano comprende sia l'azione salvifica di Dio che l'esperienza credente e l'espressione interpretativa di essa » (p. 20). Proprio « perché l'azione salvifica di Dio (nella storia) non è formalmente rivelazione se non è enunciata con fede, in virtù di una esperienza, da uomini che stanno nella storia » (p. 21). Ed è per questa stessa ragione che nei Vangeli ci è testimoniato « quale significato un certo Gesù ha assunto per la vita di alcuni gruppi di uomini » (p. 23).

Questo è il *fatto storico più solido* che va assunto come punto di partenza: le prime comunità cristiane diventano « il rispecchiamento di ciò che Gesù stesso fu, disse e fece » (p. 23) e « costituiscono storicamente l'accesso più sicuro a Gesù di Nazareth » (p. 30).

Pertanto « la storia e la cognizione empirica (dunque, l'informazione) è presente, ma in quanto interpretata nel linguaggio di fede » (p. 23). Così che — osserva Schillebeeckx — anamnesis e kerigma, il ritorno ai ricordi di Gesù di Nazareth e le professioni di fede, vanno, fin dall'inizio, di pari passo » (p. 28). E così risulta evidentemente superata la posizione della Formgeschichte (storia delle forme).

A partire da questo concetto di rivelazione e dall'analisi del movimento suscitato da Gesù, l'A. traccia rapidi cenni sulla molteplicità e unità delle prime interpretazioni di Gesù, intese come « un complesso differenziato di risposte cristologiche diverso all'offerta di Gesù, una diversità che da una parte è interiormente limitata dall'offerta stessa e dunque dalla *memoria Jesu* e che d'altra parte è nondimeno provocata, originalmente da nuove situazioni storiche » (p. 49). E una corretta interpretazione dell'autorità della Bibbia e in particolare del Nuovo Testamento sorregge e comprova — secondo l'A. (pp. 45-53) — l'impostazione metodologica (che, poi, è pur sempre inseparabile dal contenuto).

Ma un tale punto di partenza, oltre che superare la « Storia delle forme », scavalca sia la posizione di Bultmann che quella di F. Strauss e ricompone la radicale frattura tra conoscenza di fede e conoscenza storica senza rendere vano (o teologicamente irrilevante) l'uno o l'altro dei due poli. Il che, oltre a significare una corretta impostazione del problema nei suoi elementi essenziali, garantisce la riflessione teologica e la stessa professione di fede dai ricorrenti rischi di ideologizzazioni da un lato e di astrazione dall'altro.

E siamo così alla *terza ed ultima parte* del volumetto: Gesù di Nazareth, professato come il Cristo, quale « oggetto » della ricerca storico-critica (pagine 59-70).

Ricordate una serie di « immagini » di Gesù, rapportate ad epoche e condizioni diverse e fatte alcune interessanti precisazioni sul metodo storico-critico, Schillebeeckx afferma energicamente: « La fede cristiana implica per me non solo la presenza viva personale del Cristo glorificato, ma anche un nesso con la sua vita terrena: perché proprio in quella vita terrena Dio manifestò la sua potenza. Pertanto un cristianesimo o kerigma senza il Gesù di Nazareth della storia per me è, in definitiva, privo di contenuto — ad ogni modo non è cristianesimo » (p. 68).

In questa rapida segnalazione di un volumetto chiaro e prezioso non abbiamo inteso entrare in valutazioni specifiche e di dettaglio (1).

Volendo restare su un piano prevalentemente metodologico ci sembra utile, però sottolineare alcuni spunti di riflessioni colti quà e là tra le pagine dell'A. e che lasciano allo approfondimento di chi legge (le sottolineature sono nostre).

1) « Ogni epoca soffre inevitabilmente delle limitazioni del proprio contesto storico che peraltro *non impediscono affatto una fede autentica* » (p. 11).

2) « Nessuno negherà che soprattutto nel secolo XIX lo studio storico-critico era spesso determinato da un'intenzione antidogmatica o antiecclesiastica e che, adesso che si basa invece prevalentemente su un'intenzione credente, *la divulgazione di tali nuove conoscenze tiene spesso troppo poco conto delle abitudini e delle capacità di assimilazione dei fedeli* » (pagina 13).

3) « La questione *non è se noi ne sappiamo più dei fedeli di una volta.* La questione è che noi 'dobbiamo' fare qui e adesso, visti i nuovi modelli di esperienza e di pensiero, *per conservare una fede viva che anche oggi abbia, 'a causa della sua verità', rilevanza per l'uomo e la sua società* » (pp. 18-19).

4) « La kerigmatizzazione di Gesù comporta il pericolo inerente di una neutralizzazione radicale della potenza critica e profetica di Gesù che dell'utopia liberatrice del regno di Dio sulla terra aveva testimoniato con parole e azioni tanto efficaci che certuni, sentendosi compromessi, decisero di toglierlo di mezzo. Una kerigmatizzazione unilaterale significa: relegare Gesù esclusivamente o unilateralmente dalla parte di Dio, in altre parole, togliere effettivamente dalla nostra storia un guastafeste del passato e un ricordo pericoloso » (p. 58).

* * *

Intorno a questi nodi tematici dell'A. (e ci siamo limitati a riportarne soltanto alcuni, come stimolo alla riflessione e alla ricomprensione attuale del discorso di fede) sembra di poter sintetizzare ancora l'antica domanda fatta a Cesarea di Filippo: « Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?... ma voi chi dite he io sia? » (Mt. 16, 13.15).

Rispondere a questa domanda oggi vuol dire percorrere la *nostra* strada fino in fondo, per confessare che Gesù di Nazareth è Cristo e Signore.

Lorenzo Chiarinelli

editoriale

(continua da pagina 1)

Non è un caso che il nuovo assalto fascista si verifichi nel momento in cui dalla crisi della linea di governo uscita dalle elezioni del 7 maggio, si delinea la possibilità di riprendere il cammino verso una prospettiva aperte alle esigenze e alle richieste delle classi popolari: dietro i « bombardieri neri » si possono intuire le responsabilità di chi ha interesse che nulla cambi rispetto alle situazioni attuali. Ma proprio il fallimento di questo disegno indica che per opporsi, per dire ancora una volta no ai fascisti e chi si serve di loro con oscure intenzioni nei confronti degli ordinamenti e delle istituzioni democratiche, occorre compiere scelte per un rinnovamento a livello economico e istituzionale e per rendere più adeguati i canali di partecipazione democratica.

Indietro non si torna; ci vuole il coraggio di andare avanti.

Arnaldo Ferrari



Ecco come i giornali femminili sono presenti negli avvenimenti storico-politici!

Questo notissimo giornale, infatti, ha realizzato un intero reportage di moda nel Vietnam, presentandolo con le seguenti parole: « ... Ma perché fare un servizio di moda proprio in Vietnam? E' una domanda che molte delle nostre lettrici si porranno di certo. Bene. « GRAZIA » è andata in Vietnam con l'intenzione di portare un messaggio di fraternità ad un popolo che, da troppi anni non ha visto che guerra, tragedie e lutti... Il nostro lavoro potrà essere giudicato in vari modi. E' incontestabile, però, che le immagini del nostro reportage costituiscono un documento umano quasi storico, anche se il filo conduttore è dato da un elemento apparente frivolo come la moda... ».

E in una didascalia è precisato: « Le fotografie che qui pubblichiamo non hanno bisogno di commenti, parlano da sole ». Effettivamente: non hanno bisogno di commenti, come non ha bisogno di commenti la presentazione precedente: parlano da sole! Un'unica osservazione: non è stato un caso o uno sbaglio questo servizio, come vorremmo poter pensare, ma rientra in tutto un disegno del giornale, che si sente impegnato ad essere « attuale »; infatti in un numero precedente il servizio di moda era realizzato in piazza S. Babila, con le modelle in mezzo ai poliziotti schierati con elmetti e scudi (e il colore consigliato in quelle pagine come « à la page » era naturalmente il rosso!) e per il prossimo numero è anunciato un servizio sensazione: « **Saigon di notte! Una parata di magnifici abiti da sera** ».

Per fortuna che esistono questi giornali, altrimenti come farebbero le donne a vivere coscientemente il momento storico?

nota

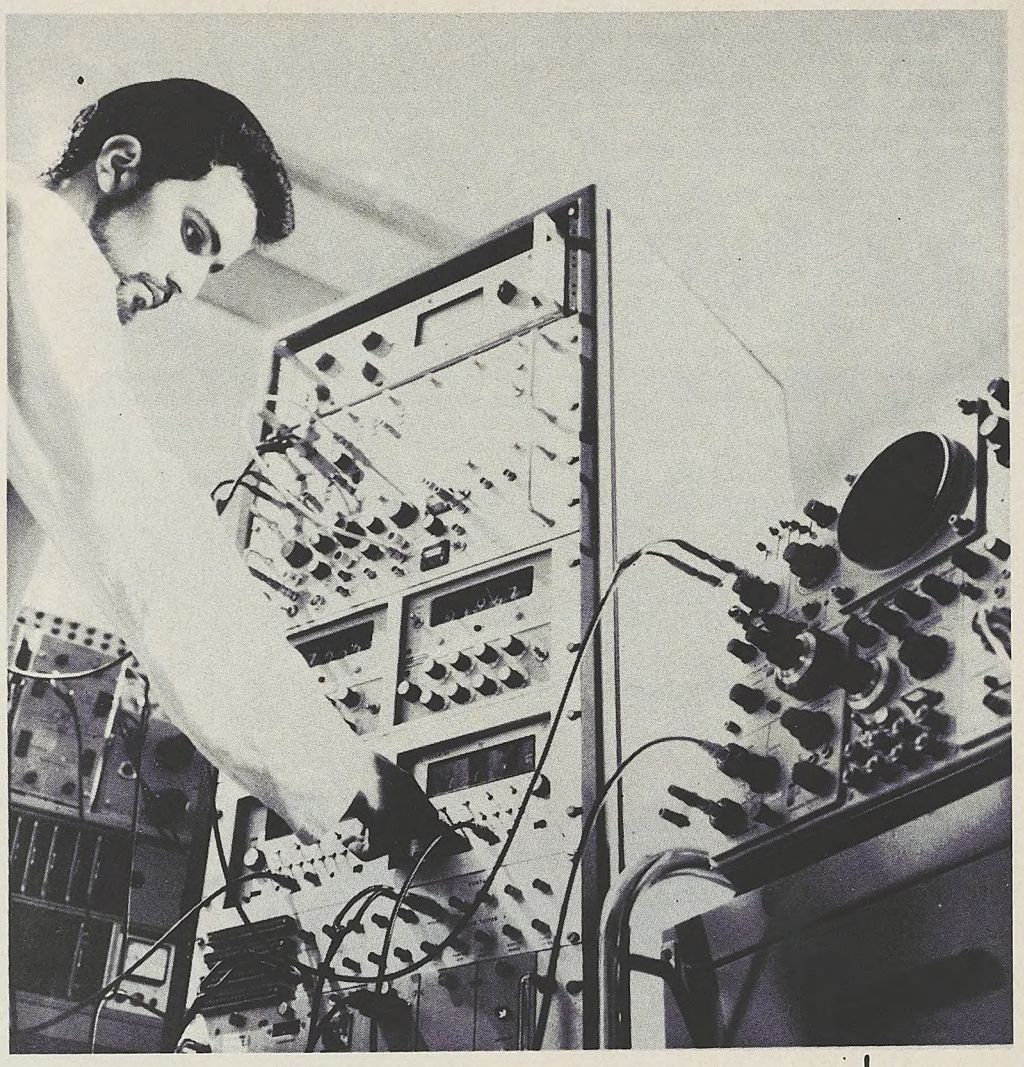
(1) *Gli articoli e la bibliografia che « Ricerca » va pubblicando in preparazione alle settimane di Camaldoli possono, per ognuno, costituire utili strumenti di lettura e offrire concreti parametri di giudizio.*

RICERCA

Direttore: Marco Ivaldo - Condirettore: Arnaldo Ferrari - Respons. di redaz.: Pio Cerocchi - Giovanni Matone - Gian Paolo Violi - Direz. e Ammin.: V. della Conciliazione 4/d - 00193 Roma Tel. 655.621 - 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 - Tel. 56 52 62 - Abb. annuo L. 3500, estero L. 5000, un numero L. 200, arretrato L. 300 Aut. 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.

laboratori Telecomunicazioni

L'attività del centro studi e



Sono di questi giorni le ultime iniziative nell'industria elettronica, che si è ormai affermata come uno dei settori base dell'economia. In sede di Governo, si è deciso di avviare la costruzione di un nuovo complesso in provincia di Catania per la fabbricazione di apparati elettronici ed elettromeccanici da destinare al settore delle telecomunicazioni. Si prevede un investimento di 8 miliardi, mentre l'occupazione dovrebbe raggiungere a regime i 2 mila addetti. I lavori di costruzione cominceranno nei primi mesi del 1973 per terminare all'inizio del 1975. Un altro investimento dell'ordine di 5 miliardi è stato deciso per la provincia di Avellino, dove sorgerà un nuovo stabilimento per la costruzione e il montaggio di apparati e apparecchiature elettroniche destinate al settore dell'elaborazione dei dati. I lavori dovrebbero durare due anni e mezzo, mentre l'occupazione a regime prevista è di 1.000 addetti. Sempre nel Mezzogiorno sono in corso di realizzazione altre iniziative: raddoppio delle unità operative a S.M. Capua Vetere e L'Aquila, e costruzione degli stabilimenti di Carini in provincia di Palermo e di Terni da parte della Sit-Siemens; riconversione e riavvio a Palermo delle produzioni della ELTEL, il cui sviluppo è strettamente legato alla Sit-Siemens; ampliamento dello stabilimento della Selenia a Fusaro, in privincia di Napoli.

Attraverso questo complesso di iniziative, si va gradualmente realizzando il piano decennale di espansione dell'industia elettronica, elaborato dall'IRI ed approvato dal CIPE nel gennaio del 1971. In questo quadro, una notizia di grande interesse è quella del raddoppio delle strutture del CSELT, il Centro Studi e Laboratori Telecomunicazioni con sede a Torino. Agli 8 mila metri quadrati di laboratori e uffici già esistenti si è aggiunta ora una nuova ala, che copre una surperficie quasi uguale. Si è fatto posto a nuovi laboratori e servizi, mentre altri già in attività sono stati ingranditi. Così, a otto anni appena dalla sua costituzione, il CSELT, le cui strutture sono state in origine progettate per essere eventualmente quadruplicate, ha fatto un notevole salto in avanti: un riflesso evidente del processo generale di espansione della telecomunicazione che esercitano un'azione traente nei riguardi dell'intero settore elettronico. Ma vediamo adesso qual'è la reale portata di questa espansione del CSELT.

Il Centro, che oggi ha un organico di oltre 320 fra ricercatori e tecnici, venne costituito nel 1964 in forma di società autonoma, con compiti di studio e di ricerca applicata nel campo delle telecomunicazioni, al servizio del Gruppo IRI. Si trattava in sostanza di fornire consulenza scientifica e tecnica alle consociate STET e in particolare alle società d'esercizio (SIP, Italcable, Telespazio). In questo senso sono stati acquisiti notevoli risultati pratici soprattutto nel campo della commutazione e della trasmissione — che sono i due grandi settori d'attività del Centro, — oltre che in quello dell'informazione. Sicché in questi anni il bilancio del CSELT si è arricchito di numerosi brevetti, alcuni dei quali di notevole contenuto innovativo.

Ma accanto a queste attività principali, c'è un altro settore che si va sviluppando notevolmente: la ricerca teorica e la sperimentazione di sistemi di telecomunicazione basati sulle tecnologie elettroniche. Tanto per dare una idea, oggi oltre l'80% del lavoro del CSELT è svolto su commessa delle consociate; il resto è lavoro di ricerca autonoma, meno vincolata cioè da ristretti termini di tempo e la limitazione di obiettivi. Ed è proprio quest'ultimo settore, che va assumendo sempre maggior rilievo, a costituire il presupposto necessario di un autonomo sviluppo scientifico. In generale il Centro è orientato verso ricerche a medio termine, che si calcola possano dare risultati in un periodo variabile fra 3 e 10 anni; ma vi sono anche, in alcuni campi avanzati, ricerche i cui frutti si vedranno solo verso la metà degli anni '80. Su questo piano, quindi, il CSELT è impegnato ad acquisire, attraverso studi, esperimenti e prove, un patrimonio di conoscenze che permettano alla STET e alle altre consociate di compiere delle scelte di fondo, decidere gli indirizzi da seguire in campo tecnologico, definire le politiche di gruppo a lungo termine in tema di telecomunicazioni.

In poche parole, una funzione di « guida » tecnologica, che assumerà particolare rilievo nell'ambito del « piano elettronico » decennale dell'IRI e che fa del CSELT un esempio concreto di attività di ricerca scientifica svolta nell'ambito di un grande gruppo industriale integrato. In questo quadro conterà molto non solo la capacità del CSELT di studiare i problemi « a monte » dell'esercizio, ma anche di fornire soluzioni « a valle ». Tanto per fare un esempio, l'ottimizzazione della rete teleselettiva, cioè l'individuazione, in funzione del diverso andamento del traffico, della configurazione della rete e delle discipline di istradamento delle chiamate che consentono di offrire il miglior servizio agli utenti. Altro aspetto di rilievo è lo stretto collegamento tra il CSELT e le consociate. L'attività del Centro è coordinata da un comitato in cui sono rappresentate tutte le società del gruppo STET. Un esempio della cooperazione in atto è il « progetto Proteo » che vede riuniti gli sforzi dei ricercatori della Sit-Siemens, dell'ATES e del CSELT per la realizzazione di un sistema di commutazione basato sul larghissimo impiego di tecniche elettroniche. Si tratta di attività d'avanguardia sul piano internazionale. Le telecomunicazioni, sulla cui funzione traente è imperniato il piano d'espansione dell'elettronica, si preparano a un vero e proprio salto tecnologico, con l'impiego sempre più esteso dell'elettronica avanzata. Importanti ricerche sono in corso per migliorare le comunicazioni telefoniche sulle reti numeriche. Innanzitutto per la sperimentazione di nuove tecniche e di nuovi veicoli di trasmissione dei segnali (il CSELT è impegnato, fra l'altro, nello studio delle applicazioni del laser); in secondo luogo, per l'applicazione dell'elettronica nel campo della commutazione, cioè dell'allacciamento fra due o più utenti. In questo campo il sistema « a ripartizione di tempo », di cui si sta interessando il CSELT, permetterà di smistare contemporaneamente, con centrali di dimensioni più ridotte di quelle attuali, decine di migliaia di telecomunicazioni con velocità, precisione e qualità di ricezione superiori a quelle odierne.

Alla funzione di orientamento svolta dal CSELT contribuisce inoltre l'attività della sua Sezione informazione, le cui strutture sono state di recente ampliate. Centinaia di riviste specializzate di tutto il mondo, migliaia di documenti, rapporti tecnici, descrizioni di brevetti, libri, opuscoil, relazioni presentate a convegni e seminari vengono sistematicamente analizzati e schedati, e in tal modo trasmessi agli interessati. Il Centro realizza inoltre un bollettino di informazione mensile e un notiziario tecnico, a diffusione più larga.

XIII° congresso di gioventù aclista

La questione giovanile, la situazione politica italiana e l'ispirazione cristiana del movimento aclista sono stati i temi più dibattuti dai 400 delegati al XIII congresso di Gioventù Aclista, tenutosi a Montesilvano, Pescara, dal 28 aprile al 1° maggio.

La relazione di Pier Giuseppe Sozzi, delegato nazionale uscente, ha indicato al congresso l'obiettivo di fare di GA una « organizzazione capace di formulare una proposta politica, culturale, formativa di tipo complessivo e capace di aggregare in questa i giovani lavoratori e studenti interpretando attivamente le loro aspirazioni, raccogliendone le esigenze e raccordandole con il messaggio del movimento ».

E' implicita in questo discorso una autocritica sui modi spontaneistici ed élitari che spesso hanno caratterizzato l'azione di GA in questi ultimi anni. Ma vi è implicito anhe un giudizio di positività sulle acquisizioni di questi anni in termini di esperienza e maturità politica.

Tale maturità è emersa nel rifiuto, fatto proprio dalla grande maggioranza dei delegati, di considerare subalterna e propedeutica (« giovanilistica ») la funzione di GA all'interno delle ACLI. Si è parlato di riscoperta delle organizzazioni giovanili, che non è certo un fenomeno esclusivo delle Acli (negli stessi giorni, al Congresso dei giovani socialisti, si sono sentite affermazioni analoghe). Secondo questa prospettiva GA dovrebbe porsi come proposta organizzativa che aiuti i giovani lavoratori a cogliere la condizione giovanile come proiezione della situazione economica, sociale e politica del paese. La sua specificità cioè deriverebbe dalla assunzione a campo del proprio impegno dei problemi che definiscono la questione giovanile (lavoro minorile, apprendistato, lavoro a domicilio, sottooccupazione, situazione dei giovani nelle scuole, nel Meridione, nelle campagne) e dall'intento di impostarne la soluzione in una visione e in progetto politico complessivo.

Quanto a tale progetto è arbitrario accusare la maggioranza di massimalismo e velleitarismo, come ha fatto una parte della minoranza, che ha creduto di poter giocare il ruolo di paladina delle forze storiche del Movimento Operaio, solo perché la relazione introduttiva parlava della necessità di una « nuova opposizione ». In tale espressione non era sottinteso nessuno scavalamento dei partiti di sinistra e dei sindacati: quanto piuttosto la critica del riformismo come strategia unicamente parlamentare, e la scelta di una collocazione politica che permettesse a GA di farsi carico del raccordo tra le istanze istituzionali riconosciute come irrinunciabili, e le esigenze espresse dalle nuove forme e dal nuovo livello delle lotte operaie e sociali di questi anni.

Più carente, almeno a livello dei singoli interventi, il discorso sulla ispirazione cristiana. Nella relazione introduttiva e nella mozione sui rapporti ecclesiali, la prospettiva adottata è di chi rifiuta la autocritica sull'anticapitalismo e la scelta di classe per trovare un punto di incontro con il mondo cattolico e con la gerarchia. Ci si rifà al Concilio, si insiste sulla stretta relazione tra impegno politico e ispirazione cristiana, si dà un giudizio positivo sul rinnovamento in atto nella Chiesa: una posizione quindi non massimalistica, ma che resta comunque dialettica nei confronti della cristianità italiana.

Posizione della minoranza

Sulla linea delineata qui sopra la lista di maggioranza ha conquistato 33 dei 40 seggi del Comitato Nazionale.

Su posizioni notevolmente più moderate, riformiste, privilegianti il sociele sul politico — come si diceva in Congresso, con il tipico linguaggio delle ACLI — si è attestata una minoranza del 17%, che forse non ci sbagliamo a definire democristiana (e neanche sempre di sinistra democristiana).

A giustificare l'attuale spaccatura credo ci sia, oltre la diversa esperienza culturale e politica vissuta alla base del movimento — 5 dei 7 delegati eletti nella lista di minoranza provengono da provincie rette da maggioranze di destra —, una diversa concezione del ruolo da assegnare a Gioventù Aclista.

La minoranza non crede che, insistendo nella direzione imboccata dal direttivo nazionale uscente, sia possibile l'ipotizzato « salto di qualità », che porti a superare il carattere élitario dell'organizzazione, e la metta in grado di svolgere un lavoro di massa continuato e sistematico. Ritiene necessaria una correzione di linea riassumibile in questi tre punti: 1) fare del mondo cattolico la propria « scelta di campo »; 2) assegnare all'organizzazione un ruolo di stimolo e di anticipazione per tutto il movimento aclista; 3) evitare che una eccessiva ideologizzazione a sinistra impedisca, a chi non condivide tale scelta, di aderire a GA (e qui la minoranza si fa forte della crisi dell'organizzazione: GA dovrebbe riunire, a norma dello statuto, gli aclisti sotto i 25 anni, attualmente un 70-80 mila iscritti, qualcosa come il 20 per cento del movimento; ma a Montesilvano erano rappresentate solo 50 provincie, un numero inferiore a quello dei precedenti congressi).

Quest'ultima critica è stata mossa anche dal Presidente nazionale delle ACLI, Marino Carboni. La sua insistenza sulla necessità di « non pretendere di dare con le ACLI una risposta a tutto e a tutti » è apparsa come rivolta soprattutto a GA, e alla sua aspirazione a formulare una « proposta di tipo complessivo ».

Conclusione

Ci si sarebbe forse potuto attendere da questo congresso una maggiore attenzione allo sforzo della attuale presidenza nazionale, una più esplicita preoccupazione di raccordarsi a quel mondo cattolico in cui le ACLI sono, nonostante tutto, massicciamente inserite. Dobbiamo prendere atto che da parte dei giovani si è preferito attestarsi su una posizione dialettica nei confronti della maggioranza del movimento. Il problema ora non è tanto quello di fare delle previsioni sulla reale capacità di autonomia di tale posizione nei confronti della presidenza quanto di chiedersi se potrà reggere, sui tempi lunghi, l'attuale divaricazione di tutta la compagine delle Acli. Tale divaricazione proiettata sugli schieramenti politici, va dalla maggioranza democristiana al Manifesto. Ed è difficile, francamente, interpretarla in termini di ricchezza.

Tuttavia sarà bene non affrettarsi a tirare bilanci conclusivi. Forse quella delle ACLI è una vicenda più aperta di quanto non si creda. E il congresso di GA è stato, nel complesso, una testimonianza di vitalità. Non solo perché ha documentato come sia ancora consistente la fedeltà a Torino e Vallombrosa, ma per la maturità con cui una tale fedeltà è stata riproposta.

Luigi Accattoli



A.c.l.i. e C.e.i.

Quando il presidente nazionale delle ACLI, Marino Carboni, ha preso la parola, il 30 aprile, al congresso di Gioventù Aclista, nell'aula c'era aria di temporale.

I delegati che l'avevano preceduto e che l'avrebbero seguito rivendicavano con fermezza l'autonomia di GA nei confronti della presidenza nazionale. Altrettanto aveva fatto il delegato nazionale uscente nell'ultimo capitolo della sua relazione. Nei giorni precedenti erano intervenuti, a difesa di GA, Brenna e Gabaglio.

Carboni protestò il proprio rispetto per tale autonomia, concludendo che se si fossero voluti usare strumenti repressivi, quell'aula « avrebbe avuto un aspetto diverso ». Frase grossolana, non riportata nel testo ufficiale, ma efficace a fronteggiare l'umore dispettoso dell'assemblea.

Tuttavia se l'intenzione di rispettare tale autonomia c'era davvero (come io credo si debba riconoscere), perché è stata scritta e inviata agli organi periferici del movimento quella lettera del 20 marzo, a firma di Carboni, che sollevava riserve di fondo (di conciliabilità cioè con la configurazione e con la linea del movimento) sulla posizione di GA quale emergeva da un testo preparatorio delle tesi congressuali? Per evitare « il rischio che si dia una visione delle ACLI filtrata attraverso l'interpretazione particolare di GA » dice la lettera. E tale affermazione, io credo, va presa alla lettera.

Infatti sono in ballo, attualmente, due « visioni » delle ACLI.

Quella maggioritaria, che è venuta delineandosi dopo il 7 maggio: quando fu chiaro cioè che la linea gabagliana, sostanzialmente estranea o antitetica alla DC, non era condivisa dalla grandissima maggioranza degli iscritti. La ripresa del dialogo con la DC, la sostituzione di Gabaglio, il documento sui rapporti ecclesiali (cfr. *Ricerca*, n. 5, p. 15) costituiscono altrettanti biglietti da visita di cui si è munita la nuova maggioranza.

L'altra visione, minoritaria, è quella della sinistra di Brenna, e dei più fedeli a Gabaglio tra gli esponenti della vecchia maggioranza. Ed è quella espressa, senza mezzi termini, dal congresso di GA.

I giorni in cui è stata scritta la lettera di Carboni erano quelli, presumibilmente, in cui si stavano tirando le somme del faticoso « dialogo » tra ACLI e CEI che dura ormai da quattro anni. Non dovevano infatti passare che due settimane dall'intervento di Carboni perché la presidenza della CEI, in un comunicato del 7 aprile, esprimesse un cauto apprezzamento per il rinnovato impegno cristiano e formativo delle ACLI. Il documento non nominava le ACLI, ma tutti i giornali ritennero che soprattutto a esse ci si riferisse con l'accenno ad associazioni « nuove o con lunga esperienza, operanti nel campo della formazione e della promozione sociale ».

Non sarà quindi azzardato concludere che la lettera di Carboni non va letta come un elenco di « inadempienze » cui GA sarà chiamata a rendere conto, quanto piuttosto come la delimitazione della piattaforma su cui l'attuale presidenza sta concludendo il dialogo con la CEI.

Ed ecco, rileggendo in questa prospettiva la lettera, i punti di tale piattaforma:

a) le ACLI fondano la propria azione — sociale e formativa, più che direttamente politica, e promotrice di esperienze di vita cristiana tra i lavoratori — « sul messaggio evangelico e sull'insegnamento della chiesa »;

b) di conseguenza la dimensione religiosa non è un di più, che si aggiunge ad autonome scelte politiche; anzi la stessa scelta anticapitalistica e di classe ha motivazioni cristiane, attinenti alla dimensione politica della carità;

c) impegnandosi nella costruzione di un'alternativa al capitalismo le ACLI scelgono il metodo democratico, rifiutano la violenza, valorizzano la strategia delle riforme...;

d) infine esse non distinguono tra chiesa istituzionale e popolo di Dio, ma sono alla ricerca di un rapporto pieno con tutta la comunità ecclesiale.

Questi punti non sono pacifici all'interno delle ACLI. Perlomeno non sempre ricevono una tale formulazione e un tale rilievo. Ma l'attuale maggioranza ritiene che siano irrinunciabili, se il movimento vuole approdare a un « punto di equilibrio e di sintesi » nel dialogo con la CEI.

L.A.

Pacem in Terris

(continua da pagina 1)

riconoscimento della realtà esistenziale dell'Uomo, colto sia in tutte le sue dimensioni per cui è Persona —, sia, al tempo stesso, riconosciuto nel profilo del suo destino soprannaturale.

Tale Persona umana nella « Pacem in Terris » è considerata quale soggetto concreto dei Diritti e doveri, che ciascun essere umano esige di potere attuare nelle diverse espressioni della Società civile.

L'ordine politico è concepito, conseguentemente, in vista della reale attuazione dei Diritti dell'Uomo, o meglio — come più ampiamente si esprime la « Pacem in Terris » in vista dei « Diritti fondamentali umani », cioè non solo dei singoli ma anche dei Gruppi e dei Popoli.

Con novità coraggiosa, Giovanni XXIII — superando le legittime preoccupazioni del Magistero precedente nei confronti della Dichiarazione Francese dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789 — profila l'accoglienza della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, proclamata dalla Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948.

Nella Giustizia e « nella solidarietà operante » mediante la Comunità Politica

Secondo le affermazioni della « Pacem in Terris » la Società civile può essere considerato « ordinata » solo se favorisce l'effettivo esercizio dei Diritti dell'Uomo da parte di tutti gli esseri umani, sia i singoli che i Popoli, se con un processo di divenire continuo tende a garantire sempre più i Diritti fondamentali a tutti gli uomini e le Nazioni, ed in tutti gli aspetti della loro vita da quelli più materiali ed economici a quelli più elevatamente spirituali e religiosi.

In tal senso, alla « verità » del fondamento obiettivo della dignità di Persona riconosciuta senza discriminazione ad ogni essere umano, si congiunge l'esigenza di « giustizia » realizzata nella solidarietà effettiva di una Comunità Politica moderna ed efficiente.

Ma tale giustizia — secondo la « Pacem in Terris » — può realizzarsi solo nella solidarietà di una collaborazione fattiva fra tutti i membri della Comunità civile chiamati a concorrere alla realizzazione di quel fatto collettivo che è lo sviluppo economico e il progresso sociale.

Ma tutti questi presupposti indispensabili per l'esercizio concreto dei Diritti dell'Uomo non possono essere attuati che mediante una Comunità civile, organizzata giuridicamente e politicamente, cioè con una Autorità efficiente che proceda sempre per il bene di tutti e con l'apporto di tutti i membri, ma con scelte politiche — che concretizzano gli obiettivi storici della Comunità e fissano precisi obblighi dei cittadini in vista della cooperazione necessaria — espresse costantemente mediante il diritto positivo.

Lo « Stato di diritto » divine nella « Pacem in Terris » lo Stato « Comunità Politica », quando alla proclamazione formale dei Diritti civili e politici si aggiunge la volontà di garantire a tutti l'esercizio dei Diritti economici, sociali e culturali, mediante un positivo intervento dei poteri politici a sostegno esplicito della posizione dei più deboli e con un metodo di partecipazione di tutti — Singoli, Gruppi e Popoli — alle scelte politiche.

Così, mediante la Comunità organizzata, lo sviluppo globale e organico rifluisca a vantaggio dei singoli per garantire loro l'effettivo esercizio dei fondamentali Diritti umani.

« Nella Libertà » con il metodo democratico e il rispetto dei Diritti delle Coscienze

Un'altra novità della « Pacem in Terris » è data dalla esplicita affermazione che — secondo una concezione pienamente e coerentemente cristiana — la Comunità politica è fondata non solo « sulla verità, sulla giustizia, sull'amore », ma inscindibilmente « sulla libertà ». Si afferma così il diritto a partecipazione attiva alle scelte storiche di essa, con l'esercizio — da parte di tutti, senza discriminazione — della « democrazia » come « metodo di libertà » (P.i.T. 29-35).

Ancor maggiore novità rappresenta, inoltre, la proclamazione della « Pacem in Terris » circa la sfera di libertà intima delle coscienze che viene dichiarata intangibile di fronte ai poteri pubblici.

Si fondava così obiettivamente sulla natura di ciascun essere umano, riconosciuto quale soggetto concreto del diritto — di fronte ai poteri civili di essere trattato « da Persona » nella sua adesione personale e cosciente alla verità e perciò rispettato dai Poteri pubblici nella sfera della sua faticosa adesione alla verità che, pure nella rettitudine e nella buona fede, è esposta al rischio dell'errore.

A sostegno della Organizzazione Internazionale contemporanea

Vasti sviluppi sono delineati conseguentemente con il più esplicito riconoscimento che è necessario che si applichino a livello più ampio della Comunità politica internazionale anche tra i Popoli, i medesimi criteri di giustizia solidale nella libertà.

La dottrina dell'Ordine politico si formula così nell'attenta considerazione degli sviluppi storici che si stanno verificando nei « rapporti fra le Comunità politiche » (P.i.T. 146). E' certamente fondamentale la affermazione che anche i Popoli vanno considerati come soggetti di diritti e doveri (P.i.T. 79-83) e che fra essi vanno realizzati i criteri di una solidarietà operante senza discriminazioni (anche quanto alle minoranze), specialmente in vista dei Paesi in via di sviluppo. All'impegno a superare le dispersioni degli armamenti e delle guerre (P.i.T. 109-119) si congiunge la più vasta preoccupazione che si attui fra i Popoli una collaborazione internazionale che sia espressione di una effettiva interdipendenza fra gli Stati nella Comunità mondiale (P.i.T. 130).

Perciò si auspica una maggiore efficienza della attuale Organizzazione Internazionale con una Autorità pubblica capace di operare in vista del bene comune universale.

E' così che si giustifica l'apporto della « Pacem in Terris » a sostegno della Organizzazione delle Nazioni Unite e alle connesse Organizzazioni Intergovernative nei loro « vasti compiti » internazionali in campo economico, sociale, culturale, educativo, sanitario ».

La « Pacem in Terris » prospetta una maturazione ulteriore dell'Organizzazione Internazionale non solo in vista della « sicurezza » — ossia per « mantenere e consolidare la Pace tra i Popoli » — ma soprattutto per la « cooperazione » internazionale, volta a sviluppare fra i Popoli le amichevoli relazioni fondate sui principi dell'uguaglianza, del vicendevole rispetto e della multiforme cooperazione in tutti i settori della convivenza » (P. i.t. 143).

Per un impegno nella politica secondo i suoi metodi e strutture

La « Pacem in terris » è un invito ad una partecipazione alla vita pubblica da parte di tutti, ma operando con rettitudine « dal di dentro » (P.i.T. 148) della realtà storica della convivenza umana e, sempre coerentemente per i fini essenziali di ogni essere umano (P. i.T. 154).

Il Documento dona illuminanti criteri sull'impegno dei « fedeli » nella politica, mediante una azione che sia sintesi della competenza scientifica, della capacità tecnica, della esperienza professionale, congiunte con un giudizio di valore (e quindi di maturità culturale) ed « aperta » alla ulteriore valorizzazione soprannaturale ed eterna (in base ad un possesso della visione teologica della vita dell'uomo, della società e della storia).

Qui trova la sua radice la « Gaudium et Spes » sulla Chiesa e il mondo contemporaneo nell'ulteriore maturazione della dottrina sulla presenza dei « fedeli » come « cittadini » nel mondo, « loro Pastori » (G.S. 76).

Di qui anche la chiara distinzione — come è stato ben espresso in tutto il testo della « Apostolicam Actuositatem » ed anche nella « Ad Gentes » — tra gli oggetti propri e immediati della « Evangelizzazione », secondo la missione propriamente religiosa e soprannaturale della Chiesa (come sono l'annuncio della Parola di Dio, la azione santificatrice di comunicazione della Grazia specialmente mediante i Sacramenti e la Liturgia dell'Assemblea Eucaristica, e la formazione delle coscienze) e gli oggetti propri e diretti di una azione temporale o di « Civilizzazione » o di « elevazione umana ».



La morte di Jacques Maritain è per noi un invito a pregare e a pensare. La preghiera, come è naturale tra cristiani, e un senso di gratitudine verso questo nostro fratello per tutto quello che ci ha dato e che è esemplare: la conversione, lo studio e il pensiero , la vita con Raissa, la vecchiaia serena e vigile.

Un insegnamento (vorremmo dire un magistero!) di coerenza e di fede. Qualcuno si crede molto progressista nel dire che Maritain è superato. Noi aggiungeremmo che questo è evidentemente vero, ma dimostra proprio che Maritain è vivo e incarnato nella storia che si muove. Aggiungeremmo anche che, in media, noi siamo molto più indietro di Maritain.

Un accenno solo: la sua lotta contro l'integralismo. La distinzione del piano naturale e soprannaturale (quando non è accentuata stupidamente) è la sola condizione per poter riconoscere la Signoria di Dio e la responsabilità storica degli uomini. E' la condizione di ogni progetto e di ogni giudizio. Quando si affrontano i problemi del nostro tempo, dell'uomo, della società è inutile e blasfemo nascondersi dietro alle ali e alle parole di Dio. Il nostro sguardo è fisso a Lui e attraverso la coscienza e la chiesa, è Lui che ci guida. Ma i nostri passi sono responsabilità nostra, nostra analisi, nostra scelta. E poiché oggi rinascono molti integralismi, clericali o laicisti (che non ci sono affatto simpatici!) il nostro ricordo di Maritain può anche tradursi in un invito, cordiale e insistente, a leggere — o rileggere — qualcosa di quello che ci ha lasciato.

Appello efficace agli Uomini di buona volontà

La « Pacem in Terris » è un appello efficace perché ciascuno concorra agli sviluppi dell'ordine politico con « opere » effettive e concrete.

Si offrono in essa, infatti, chiare e sicure prospettive perché ciascun uomo responsabile esprima la propria creatività nella storia futura.

Ma soprattutto si formula un appello efficace esteso, non solo ai credenti membri attivi della Chiesa, ma a tutti coloro che, con rettitudine, intendono svolgere la loro opera di responsabili cittadini.

Ma tale appello è stato veramente efficace perché alla formula nuova corrisponde un coerente modo di procedere nel metodo e nella sostanza dottrinale di tutto il discorso svolto dal Documento di Giovanni XXIII.

Infatti, il discorso della « Pacem in Terris » prende l'avvio dall'anelito profondo degli esseri umani di tutti i tempi » (P.i.T. 1), e mette in evidenza quei criteri e norme che scaturiscono o sono suggeriti da esigenze insite nella stessa natura umana (P.i.T. 158). Esso « apre », gradualmente e per connessioni ben precise, alla pienezza della visione cristiana, non solo razionalmente e obiettivamente seria ma anche teologicamente fondata e completa.

Si ha così una consolante capacità di avvalorare in Dio ogni attesa profonda — anche se implicita o incompleta — degli esseri umani che ne vivono e sperimentano quotidianamente il valore nella propria vita quotidiana, almeno nel riconoscimento della esigenza di forze spirituali e morali necessarie per affrontare con coraggio e volontà di giustizia la storia.

La novità di forma è così coerentemente garantita nella sostanza del discorso della « Pacem in Terris »: discorso umano ma non naturalistico; discorso storicamente aderente ma non sociologicamente descrittivo, discorso coerentemente logico ma non di una sistemazione teoretica e staccata dalla realtà o tale da sostituirsi alla inventività improvvisazione umana; discorso integrale ma non integralista né aprioristico, bensì discorso dialogico che emerge gradualmente « dal di dentro » dell'analisi critica della realtà umana e terrestre, vista nella luce di principi di valore universale, fino alla ricchezza del Mistero Pasquale operante nella storia presente verso la pienezza finale escatologica.

In questo senso, si può ben dire che la « Pacem in Terris » chiudeva il secolo della prima e faticosa elaborazione di una dottrina dell'ordine politico — con le frequenti espressioni piuttosto di negativa difesa e condanna — e apriva una epoca di incoraggiante orientamento per ogni positivo sviluppo nella storia della Comunità civile, sia nazionale che internazionale, chiamando alla cooperazione attiva tutti gli uomini.

La potenzialità ed attualità del discorso della « Pacem in Terris » si verifica appunto per la sua capacità di aprirsi gradualmente dalla intuizione vissuta da ogni coscienza retta di buona volontà e dalla sistemazione razionale e coerente alla pienezza della visione cristiana, chiamando alla azione per la giustizia solidale nella libertà.

† Agostino Ferrari Toniolo