# RICERCA

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

## le settimane di teologia della Fuci

## dossier sul marxismo

## per una sesta Fuci

## il sabato santo della Chiesa

## documentazione

RICERCA

Azione Fucina (gruppo III -

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Anno XXXII - n. 5 - maggio 1976

# Chiamati ad essere santi e liberi

La vocazione del cristiano è la santità.

Questa parola, oggi, non è molto amata, soprattutto perché non è bene compresa ed è legata a impressioni emotive o a ricordi di infanzia e di educazione « cattolica ».

Ma nella storia cristiana la parola « santo » è presente fin dall'inizio. Questo era anzi il nome usuale dei cristiani: i « santi ». Così infatti essi sono chiamati in alcune lettere di S. Paolo.

Chi infatti con Cristo è morto nel Battesimo, con Cristo è anche risorto e ora vive per Cristo.

La santità non è dunque privilegio di « eroi », ma la condizione normale del cristiano, che dalla Grazia è giustificato, cioè santificato.

La santità è la giustificazione, è la salvezza promessa a colui che crede. Questo dunque il primo ed essenziale significato della parola « santità ». Esiste poi l'accezione alla quale noi siamo più abituati e che si riferisce alla santità per così dire ufficiale, riconosciuta dalla Chiesa, della quale sono rivestiti i Santi del calendario; e benché la parola stia proprio ad indicare che quella persona è stata giustificata, è giusta, noi facciamo piuttosto riferimento alla santità morale, al comportamento virtuoso che quella persona ha tenuto in vita e grazie al quale ha meritato il premio eterno; non solo, ma ha esercitato tali virtù in modo così perfetto, che la Chiesa ha ritenuto opportuno indicare quella persona come modello da imitare, come amico che può intercedere presso il Signore.

Insomma la santità ci sembra una buona

## sommario


pag. 4 **Il discorso pasquale di Paolo VI**

pag. 6 meditazione: **il sabato santo della Chiesa**

pag. 8 **Le settimane di teologia della Fuci**

— **La figura del profeta nel popolo di Dio,** di A. Marangon

— **La coscienza morale del cristiano,** di C. Caffarra

**Dossier sul marxismo**

interventi di:

pag. 11 **Carlo F. Casula**

pag. 14 **Lucio Lombardo Radice**

pag. 14 **Virgilio Fagone**

cosa, bella ma irraggiungibile per noi, fatta per altri, più bravi, non so, monache, preti e quanti altri di santità fanno, come dire, professione.

Invece la santità è la nostra vocazione, ossia essere cristiani è essere santi, non si è cristiani se non si è santi.

La santità ci viene dunque come dono del Signore, che dalla morte ci ha chiamati alla vita, che per mezzo della fede ci fa partecipi del suo amore: ma è anche risposta nostra, generosa e attenta.

E' proprio in questa tensione tra il Signore che chiama, che fa dono di sé e la nostra risposta, che è nient'altro che accettazione del dono, la concezione « cattolica » del rapporto tra Dio che salva e l'uomo che è salvato: « chi ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te ».

D'altra parte questa esigenza di rigore morale, di austerità profonda, di coerenza con i propri impegni e le proprie scelte, raggiunge oggi molti giovani, che credono in una « idea », in qualche meta da raggiungere, in una società, ad esempio, più giusta, più uguale, più libera. Raggiunge, mi pare, in particolare noi cristiani che non solo crediamo in qualcosa, in una idea, in una meta da raggiungere, in un obiettivo da conquistare, ma crediamo in **qualcuno,** che è per noi meta, giustizia, libertà, qualcuno il cui nome è Gesù, il Signore che salva, « perché Egli salverà il suo popolo dai suoi peccati ».

Noi siamo coscienti infatti che la salvezza più profonda, la liberazione per la quale ci battiamo, liberi della libertà per la quale Cristo ci ha liberati, va al di là, pur essendo dentro, di una liberazione puramente mondana.

L'orizzonte della nostra salvezza escatologica, ultima, non corre oltre la salvezza intramondana, ma entro di questa.

La nostra liberazione finale passa per questa nostra liberazione temporale, ma non è la stessa cosa. Il nostro sforzo, una volta superato il dualismo orizzonte mondano-orizzonte ultramondano, deve essere più attento e vivo, per non identificare, non nella ragione, ma nella prassi, nella vita, l'una con l'altra liberazione.

Risurrezione, come ha detto Paolo VI il giorno di Pasqua, nel discorso che riportiamo per intero, non può essere « contenuta nel senso della causalità scientifica e dell'esperienza storica, quando per risurrezione si intende l'impiego di metodi e di forze, che non trascendono l'ordine naturale ».

Ma scoprire questa libertà, vivere soprattutto questa libertà non è sempre facile e soprattutto viene richiesta una condizione estremamente rischiosa: ci è richiesto di morire, di testimoniare, morendo, la vita, di rendere presente con il nostro sacrificio, unito a quello del Signore, una realtà che non muore, che libera, che salva.

Per questa ragione siamo chiamati a vivere questa stagione con coraggio e con fiducia, senza pessimismi o rimpianti: se il seme non muore non porta frutto.

* * *


pag. 23 **Marino Carboni**

pag. 25 **Pio Parisi**

pag. 29 **Per una sesta Fuci,** del gruppo Fuci di Firenze

pag. 33 **Le elezioni universitarie**

pag. 34 **Bari**

pag. 35 **Cagliari**

pag. 36 **Palermo**

pag. 38 **Sassari**

**DOCUMENTAZIONE**

pag. 40 **La proposta della Dc per l'Università**

pag. 44 **La situazione della Chiesa nell'URSS,** del Card. Franz König

# Il discorso pasquale di S. S. Paolo VI

*Il primo discorso che Pietro, dopo l'improvviso avvenimento della Pentecoste, rivolse alla folla meravigliata e commossa, si concludeva nell'annuncio fortissimo della risurrezione di Colui che doveva oramai essere riconosciuto come il Cristo promesso: « Gesù di Nazaret, uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo dei miracoli, dei prodigi e dei segni... come voi ben sapete..., fu consegnato a voi, e voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi, e l'avete ucciso. Ma Dio l'ha risuscitato, ... e noi tutti ne siamo testimoni » (Act. 2, 22-32). E sarà questa testimonianza che formerà dopo di allora la certezza della Chiesa nascente. San Paolo ne detterà i primi documenti scritturali (cfr. 1 Cor. 15, etc.), ed i Vangeli narreranno alla nostra gioia e alla nostra pietà la prima visita delle sante donne del Vangelo al sepolcro vuoto di Cristo risorto, all'alba del terzo giorno dopo la tragica morte di lui, e parimenti registreranno i fatti straordinari, ma reali delle apparizioni di Cristo risuscitato ai suoi discepoli.*

*La risurrezione di Cristo, da allora, è la pietra d'angolo della nostra fede e della nostra storia, e per quanto l'esperienza sensibile ne sia stata riservata da alcune determinate persone (act. 10,40), e per quanto il mistero circondi questo fatto capitale della religione cattolica (cfr. Act. 10, 40, ss. S. TH, III, 55, 2 ad 2), esso ne formerà per sempre la base fondamentale: « La pietra che i costruttori, aveva predetto lo stesso Gesù, hanno scartata, è diventata testata d'angolo; dal Signore è stato fatto questo, ed è mirabile agli occhi nostri » (Mt. 21, 42; Ps. 117, 22; Act. 4, 11; Rom. 9, 33; I Pet. 2, 7).*

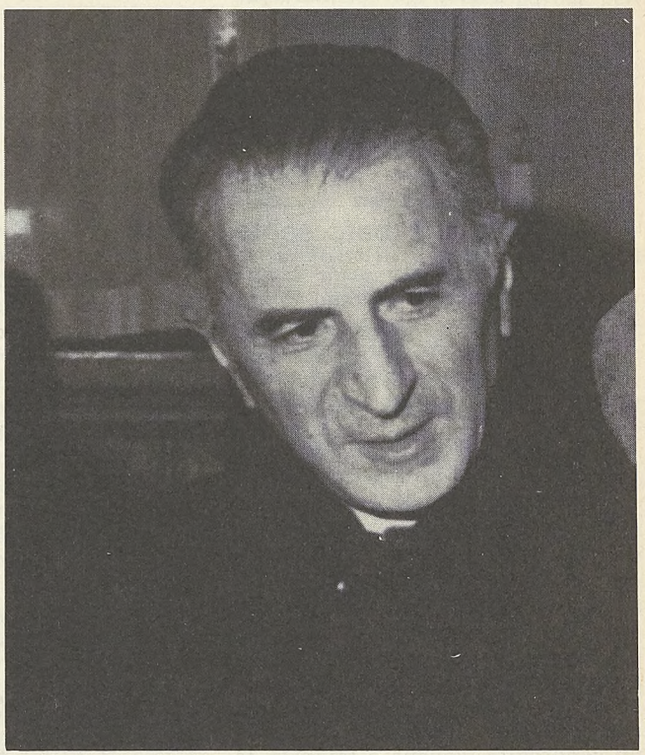
*All'affermazione, alla realtà storica, al mistero di vita, che questo fatto rappresenta in se stesso, e per i destini della Chiesa e dell'umanità, che ne scaturiscono, è destinata questa festività pasquale, che domina tutto il cristianesimo, e che ancor oggi ci fa cantare l' « Exultet » la vittoria inaudita, impensabile, ma innegabile e inestinguibile della vita sulla morte, e che tutti personalmente e globalmente ci riguarda e ci investe.*

*Cristo, il Signore, è veramente risorto. Già Maria, la Madre innocente e privilegiata, è risorta ed è da Lui assunta alla pienezza immortale della sua vita gloriosa alla destra del Padre. E già l'anagrafe di coloro, che nell'ultimo giorno saranno chiamati al prodigio estremo della risurrezione nella rinnovazione corporale d'un'esistenza escatologica (cfr. I Cor. 15,20 ss.; 35 ss.; Io. 5,29), sta già componendosi registrandone i nomi nel « libro della vita nell'indelebile memoria di Dio (cfr. Lc. 10,20; Phil. 4,3; Apoc. 21, 27). Noi pure, Fratelli e Figli, noi pure risorgeremo! Trema la voce nel proferire simile superlativa profezia; non tremi la fede, se con cuore puro e sincero noi abbiamo « fatto la Pasqua », cioè ci siamo nutriti della carne e del sangue di Cristo, ch'Egli nell'eucaristia ci offre, perché chi di tale vitale alimento si è cibato: « Io, Egli ha detto, lo risusciterò all'ultimo giorno » (Io. 6, 54). La risurrezione di Cristo si riflette, oggi nella speranza, domani in una metamorfica realtà (cfr. I Cor. 15, 38 ss.).*

*Noi non possiamo tacere che su tanto mistero l'esercito dei negatori e dei critici ha lavorato e lavora per evacuarne l'univoco senso reale; ma la nostra sicurezza oggi è così piena e felice, che altro non desidera se non di comunicarsi a chi oggi non la condivide, per averli soci della nostra fede e della nostra beatitudine.*

*E ciò anche per sciogliere l'equivoco d' una parola magica, che incanta e spesso illude chi ne fa uso ristretto ai limiti della fenomenologia temporale, la parola appunto di risurrezione contenuta nel senso della causalità scientifica e dell'esperienza storica, quando per risurrezione s'intende l'impiego di metodi e di forze, che non trascendono l'ordine naturale. Nessuno più di chi ama per le ragioni superiori del Vangelo gli uomini e la faticosa elaborazione delle loro società per un vero progresso della loro convivenza e del loro giusto benessere può godere che di risurrezione si parli per favorire lo sforzo e per conseguire l'esito d' una risurrezione, cioè d'un miglioramento economico, culturale e sociale, a conforto e a rimedio d'ogni umana sofferenza; ma sarebbe illusione sperare di raggiungere la risurrezione effettiva e trascendente, a cui profondamente ed essenzialmente aspira la vita dell'uomo, se questa fosse privata della « speranza che non delude » (Rom. 5,5), e non fosse edotta dell'inevitabile pericolo che dalla cieca avidità della esclusiva prosperità temporale possa derivare all'uomo una maggiore infelicità, generata dalla stessa dilatazione della sua capacità di più desiderare e della sua possibilità di più godere.*

# Un saluto e un benvenuto



**In seguito alla morte del compianto mons. Bartoletti il papa ha nominato segretario della conferenza episcopale italiana mons. Luigi Maverna, assistente generale dell'Azione Cattolica e assistente pure della FUCI.**

**Non vogliamo qui né fare l'elogio né illustrare le doti e le capacità di Mons. Maverna: molto più semplicemente lo vogliamo ringraziare perché, ne siamo convinti, in questi due anni in cui è stato formalmente nostro assistente ci ha voluto bene, tanto più grande quanto più nascosto.**

**Il benvenuto va invece al nuovo assistente generale dell'Azione Cattolica, mons. Marco Cé, vescovo ausiliare di Bologna.**

**Lo ricordiamo al Congresso di Bologna, allorché tenne la relazione su « Responsabilità e prassi cristiana nell'Università ». « Non vi siete rivolti, apriva la sua relazione mons. Cé, ad un esperto, né ad un teologo, ma ad un fratello maggiore nella fede; e io, come Paolo: « desidero vedervi e comunicarvi qualche dono spirituale, affinché possiate essere confermati, o meglio, perché, trovandomi fra di voi, che si possa essere confermati, o meglio, perché, trovandomi fra di voi, ci si possa stimolare a vicenda, per mezzo della fede vostra e mia » (Rom. 1,11-12).**

# Il sabato santo della Chiesa

## 1. Il tempo di sabato santo

*Non è facile vivere nella Chiesa di oggi. Gli storici ci diranno, domani, se il mondo e la Chiesa hanno conosciuto crisi così profonde, così radicali. Ma noi siamo « dentro » a questa crisi: viverla* è questione di verità.

*Forse per questo alcuni, non più abitati dalla speranza, si rassegnano ad osservare l'inesorabile accumularsi di segni (improvvisi o lenti e discreti) che sembrano annunciare l'usura e forse la morte di questa Chiesa, e delle più prossime,* modeste « figure » *di* Chiesa: *questa diocesi, questa associazione, questo ordine religioso. E l'amarezza si fa vasta, senza respiro: dopo tutto in questa Chiesa sono cresciuti, l'hanno conosciuta giovane e fiorente, le hanno consacrato le forze più pure, anzi la vita.*

*Ma è questione di verità, vivere dentro questa crisi. Se il* malessere ecclesiale *sembra nascere dalla radicale frattura tra la Chiesa e il mondo che cambia, altri preferiscono (e hanno preferito) prendere altri sentieri. Certo essi avvertono che la Chiesa deve accettare di restare inadatta al mondo per essere evangelicamente significante. E tuttavia una Chiesa che scricchiola, un linguaggio di fede ormai così terribilmente desueto, l'impotenza a intessere giovani legami con l'uomo sono motivi vissuti come obbliganti a lasciare che i morti seppelliscano i morti, e a indursi a scrutare, con positiva volontà di lotta, i germi (sia pure parziali e incompleti) di nuova umanità che nel tempo si profilano e s'impongono alla mentalità comune.*

*E così sulla coscienza di molti di noi grava il* dilemma se partire o restare. *Anzi, sentiamo che, in qualunque esito si consumasse la nostra scelta, i giochi non sarebbero fatti comunque. La questione di verità rimane, intatta, sia che ci accada di avventurarci per le strade di Emmaus, discorrendo di speranze mal riposte e deluse e avanzando verso più solide mete di razionalità storica, sia che si resti rintanati in casa « per paura dei Giudei », per timore della irrisione cui l'intelligenza soddisfatta di un messianismo terrestre esporrebbe l'ingenua fiducia di gente smarrita, dedita alla pesca.*

*Una questione di verità va vissuta con verità. Siamo di questa Chiesa torturata, che è qui, che è ora. Per credere, per essere perdonati e resi figli, non ci è stato dato altro giorno. E questo giorno, che è il nostro, è quello del sabato santo. I superstiti ciuffi d'erba nei quali si concentra la speranza, dura a morire, di una miracolosa vegetazione, sono confortati dalla profezia di Osea: « ci farà vivere entro due giorni: al terzo giorno ci farà risorgere, così che viviamo davanti a lui» (5,2). Ma la notte sembra non finire mai: quanto sono lunghi i giorni di Dio!*

*E mentre la speranza palpita in noi con le imprevedibili alternanze del flusso e del riflusso, mentre si sta compiendo (per ciascuno di noi come per il corpo della Chiesa) il mistero del « transito » del Signore, è grande la* tentazione di disertare il luogo *a partire dal quale il tessuto ecclesiale potrebbe riprendere senso: l'evento fondatore della fede la pasqua di Gesù. E' in questo luogo che matura la promessa: il* tempo di sabato santo, *la « prova » della speranza, la lunga traversata tra le nostre attese e le Sue promesse, tra il nostro desiderio impaurito e la Sua presenza trans-figurata.*

## 2. La confessione di Fede

*E' una questione di verità non disertare, ma essere solidali in questo grande « passaggio » in cui la Chiesa (come dire ciascuno di noi in quanto credente) è implicata, entrare risolutamente in questo mistero di sabato santo della Chiesa. Sotto il segno dell'assoluta impotenza, tra la paura e la delusione degli stessi discepoli, troveremo una tomba vuota e confesseremo che* « Gesù è Signore ». *La Chiesa non ha altra origine, e bisogna ritornarvi senza stanchezze. Questa origine non appartiene al passato e nemmeno al futuro: è nell'oggi di Dio. Ricomporre la Chiesa, reinventarla nel cuore degli uomini del nostro tempo vuol dire approdare all'unico gesto che la fonda e le dona senso: confessare che* « Gesù è il Signore ».

### 2,1. Una parola ripetuta

*Molti altri, prima di me, hanno confessato che « Gesù è il Signore ». E' una parola ripetuta, trasmessa. Davvero incredibile: in ciò che ha di più interiore e di più donato dallo Spirito, l'atto di fede verifica per me e per la mia vita le parole che altri (e altrove), prima di me, hanno detto e alla cui verità mi è data grazia, finalmente, di accedere. La mia fede si inserisce (ne riprende la prospettiva e ne ripete il movimento) nella fede dell'apostolo che per la prima volta ha in Gesù riconosciuto il Signore.*

*Il credente ha veramente questa consapevolezza di riprendere una parola già detta, anche se (in certo senso) egli è il primo e l'unico a dirla.*

*Sicché, proprio perché legata per nascita alla « ripetizione » della confessione di fede, la Chiesa è « come*

*una carovana che dalla valle si avvia fno alla vetta dove uno grida: c'è il mare. E ognuno rimanda la parola all'altro. Noi non vediamo il mare, ma c'è chi lo vede. Noi non abbiamo visto la resurrezione ma c'è chi l'ha vista, e la sua convinzione è stata tale, e le parole e i fatti li ha raccontati in modo tale, che anche se noi siamo in fondo alla fila crediamo, perché* la parola che ci è distribuita è nello stesso tempo creatrice di certezza, *è ciò che ci fa credere e ciò che dobbiamo credere. Per questo sono beati coloro che hanno creduto senza aver visto: senza aver veduto abbiamo creduto. Gli apostoli sono i servi nostri, le nostre sentinelle: noi possiamo permetterci di camminare nella Chiesa di Dio con anima sicura e tranquilla perché siamo stati investiti dal mistero che entrò in loro e li trasformò. Loro hanno subito i dolori del parto, noi siamo come i bambini ».*

*Attraversare questo tempo di sabato santo della Chiesa è, dunque, ritrovare il senso di questa generazione, rifare questa* consaguineità con gli apostoli, *entrare nel loro stupore colmo di gioia dinanzi all'ampiezza del mistero che veniva svelato, radicarsi sulla loro testimonianza e su quella di quanti, per la potenza dello Spirito, a loro succedono nel vedere e nel ridire che il crocifisso risorto è il Signore. Nella Chiesa corre, così, la memoria viva di Gesù Signore, affidata a uomini vivi.*

*La «riforma» della Chiesa è allora fondata sugli apostoli o non è; la stessa pagina evangelica va inserita nella memoria viva della Chiesa, che lo Spirito tiene viva e desta. La confessione di fede in Gesù il Signore implica questo primo aspetto di « tradizione », potenza feconda di comunione e di ricostruzione ecclesiale.*

## 2,2. La comunicazione di fede

*« Come nessuno, se parla ispirato dallo Spirito di Dio, dice: Gesù sia anatema; così nessuno può dire: Gesù è Signore, se non per ispirazione dello Spirito Santo » (1 Cor. 12,3). Paolo ci dice quali parole sono o non sono ispirate dallo Spirito. E' possibile capovolgere la proposizione: ogni uomo, che parli sotto l'ispirazione dello Spirito, dice che Gesù è Signore. Colui che è « ispirato » è sempre un « profeta »: il movimento interiore che lo anima (l'ispirazione che lo sospinge sotto la Signoria di Gesù) si compie nella parola che è confessione e riconoscimento di questa Signoria. Senza la carne della parola, un pensiero o una convinzione non potrebbe sussistere. Per questo* una qualsiasi esperienza di Gesù implica sempre una parola detta *a Gesù, agli uomini su Gesù, e, ancora (e forse in primo luogo) a se stesso su Gesù. Essere cristiani è infatti dire qualcosa a proposito di Gesù, secondo il movimento stesso della vicenda evangelica che ruota incessantemente attorno alla questione di identità (« Voi, chi dite che io sia? », Mt. 16,15).*

*In effetti, il* non-espresso può essere o divenire inesistente. La esitazione a « dire » è forse esitazione a « credere », *perché la fede che è veramente tale si proietta spontaneamente e gioiosamente nella parola: « animati dal medesimo Spirito di fede di cui è scritto: Ho creduto perciò ho parlato, noi pure crediamo e per questo parliamo » (2 Cor. 4,13).*

*Nel suo « stato nascente » la confessione di fede ha dunque questo aspetto di comunione: la parola trasmessa e ricevuta si fa* parola scambiata e condivisa.

*Questa necessità dello scambio reciproco della confessione di fede non contraddice il vero silenzio sulle cose di Dio, che è compimento e superamento dell'umana parola, perché è appello, invocazione del Verbo. Il* silenzio, che è al-di-là della parola *e che di questa adempie il significato, è cosa diversa dal silenzio che sta al-di-qua della parola, che nasce dal sospetto e che rischia di annichilare l'esigenza del Verbo inclusa nel soffio dello Spirito.*

## 3. Contenuti della formula di fede

*Nella situazione « tra la morte e la vita » che è quella della nostra comunità cristiana, bisogna dunque tornare alla confessione di fede, al nucleo attorno al quale è possibile rimodellare e ricostruire la Chiesa.*

*Certo, oltre a questi due aspetti (la parola è trasmessa e, per questo, è condivisa e scambiata), la confessione di fede altri ne comporta, che sono altrettante verifiche che la questione di verità consegna a quanti vivono l'appassionata fedeltà a questa Chiesa del sabato santo.*

*Anzitutto, il* rilievo antropologico *della confessione di fede: « Gesù è Signore » è una formula storica, e cioè condensa la vicenda e la fatica storica di Gesù (cfr. Fil. 2,5-11) offrendole come Nome-che-salva. E' il tema (e la prassi) del che dire su Gesù, del contenuto della confessione di fede che va trasmesso e condiviso; ed è il reale nodo, forse, dell'attuale travaglio ecclesiale.*

*E poi, la* lotta antidolatrica *che la confessione di fede comporta: se Gesù è il Signore, tutte le « potenze » vanno a Lui sottomesse.*

*E, infine, il tema della confessione di fede che si tramuta in* invocazione: *« Vieni, Signore Gesù ».*

*Sono linee sulle quali vorremo ritornare, meditando, per rinnovare nello Spirito la nostra operosa e sofferta presenza in questa Chiesa che è « in viaggio » verso il suo Signore.*

*Al limite, non si vorrà sottolineare che una semplice cosa. Ed è che, in questo tempo di « passaggio » della Chiesa, a forza di fedeltà e di sperimentazione, bisogna reinventare ciò che già esiste: la Chiesa.*

* * *

# Le settimane di teologia

## 1ª settimana

**22-27 luglio** (arrivi 21 pom.)

« La fede in mezzo al mondo nei profeti dell'esilio »

**Relatore:** Don Antonio Marangon

## 2ª settimana

**28 luglio-2 agosto** (arrivi 27 pom.)

« Storia e salvezza nella Lettera di S. Paolo ai Romani »

**Relatore:** Don Sante Di Giorgi



## 3ª settimana

**3-8 agosto** (arrivi 2 pom.)

« La coscienza morale del cristiano »

**Relatore:** Don Carlo Caffarra

**Per informazioni e prenotazioni scrivere alla Segreteria della FUCI - via della Conciliazione, 1 - 00186 Roma - Telefono (06) 6561948 - 655621.**

# La figura del profeta nel popolo di Dio

Esistono ormai numerosi studi intorno alla esperienza e al ruolo del profeta nel Popolo di Dio (di G. Von Rad; W. Zimmerli; N. Lohfink; G. Rinaldi; A. Penna; ecc.). Una indicazione bibliografica essenziale — per chi volesse approfondire questo tema — verrà offerta in una prossima « nota biblica ».

Per ora, ci limitiamo a dare alcuni lineamenti generali, come stimolo alla comprensione del messaggio dei profeti dell'esilio. Per questo motivo, evitiamo qui di precisare le caratteristiche proprie del profetismo nel nuovo Popolo di Dio: ciò richiederebbe la presentazione di altri aspetti, che farebbero esorbitare dalle proporzioni di questa semplice nota biblica.

### A) Storia e Parola di Dio

Un elemento fondamentale nella esperienza religiosa del Popolo di Dio è il suo continuo riferimento alle vicende della vita, la sua presenza e il suo contatto con la storia umana. Per l'israelita (e il cristiano) esiste connessione innegabile fra evento e messaggio, fra storia e Parola di Dio (contro ogni forma di concezione mitica della storia, legata al ciclo della natura: tentazione continua di Israele da parte delle religiosità circostanti). Ottimamente il tema evento-parola è presente nella Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione

# della Fuci

*In preparazione alle settimane di teologia pubblichiamo una nota del relatore della prima settimana, d. A. Marangon, sulla figura del profeta nel popolo di Dio e uno schema essenziale di lavoro, preparato da d. Caffarra relatore della terza settimana.*

(« Dei Verbum ») del Concilio Vaticano II, specialmente nel cap. I.

Israele ascolta il suo Dio attraverso i fatti della storia; il suo « credo » è una rievocazione e una interpretazione religiosa di eventi e svolte storiche decisive, non una somma di formule nozionistiche (cfr. Dt. 26, 5-10; Gios. 24, 2-13); la stessa creazione e il contatto con la natura sono capitoli della storia della salvezza, che ha per obiettivo principale l'incontro fra Dio e l'uomo (cfr. Gen. 1, 1-2, 4; Sal. 104; 136).

E' dentro a questa cornice che vanno inseriti certi temi ebraici e cristiani molto importanti: *quello* della provvidenza di Dio e del miracolo (le « sorprese » di Dio nella natura e nella storia degli uomini); *quello* dei « segni dei tempi », perché a Dio piacque — e piace ancora — parlare agli uomini « per mezzo di uomini e alla maniera umana » (applicando una espressione della « Dei Verbum », n. 12); *quello* stesso del profetismo ebraico e cristiano.

### B) Il profeta fra evento e Parola di Dio

Al di là del significato etimologico del termine *(profeta:* parlare in luogo di; parlare davanti a), la storia del profeta nell'Antico Testamento è assai chiara da offrirci il quadro dell'esperienza e della mis-

*(continua a pagina 10)*

# La coscienza morale del cristiano

1. **Individuazione delle principali tematiche bibliche attinenti al tema della coscienza morale**
   - 1,1 Il tema della Nuova Alleanza in Geremia ed Ezechiele.
   - 1,2 Il tema della coscienza nelle lettere paoline.
   - 1,2,1: Il tema della « dochimazia » in S. Paolo.
   - 1,2,2: Il rapporto fra coscienza e Spirito.
   - 1,2,3: Coscienza morale e ministero apostolico.

2. **Le tappe fondamentali della riflessione cristiana sulla coscienza morale cristiana (due lezioni)**
   - 2,1: La riflessione teologica agostiniana.
   - 2,2: La riflessione della teologia monastica.
   - 2,3: La riflessione teologica tomista.
   - 2,4: La riflessione della teologia post-tridentina.

**Conclusione delle due tematiche precedenti:**
la coscienza morale nel magistero della Chiesa.

3. **Riflessione teologica (I)**
   - 3,1: Descrizione teologica della coscienza morale cristiana.
   - 3,2: Nascita e crescita della coscienza morale cristiana.

C. CAFFARRA, *da prassi cristiana nella teologia del 20° secolo,* Cittadella ed., Assisi, 1976 pp. 1-127 (L. 2.000).

4. **Riflessione teologica (II)**
   - 4,1: Configurazione teologica del rapporto fra la mediazione soggettiva (coscienza morale) e la mediazione ecclesiale oggettiva.
   - 4,2: Conclusioni generali.

## Bibliografia

R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del Nuovo Testamento,* ed. Paoline, Roma 1971, p. 266-275.

PH. DELHAYE, *La coscience morale du Chrétien,* ed. Desclée, Paris 1963, p. 51-80 (per i Padri).

Per la parte teoretico-teologica saranno date le dispense o gli schemi.

*Carlo Caffarra*

(continua da pagina 9)

sione del profeta. Ci sono pagine bibliche — quelle riferentisi al tempo dei falsi profeti — che delineano i tratti caratteristici del vero profetismo: cfr. Dt. 18, 9-22; Ger. 28; ecc.

Per comprendere quanto il profeta autentico debba essere *mediatore* fra evento e messaggio, giova ricordare:

— già *la vocazione del profeta* ha origine da un fatto concreto: guidato da Dio, il profeta coglie il senso religioso di quell'evento e si sente chiamato ad annunciarlo. Così per *Amos:* quattro episodi-visioni, da cui comprende che Dio sta per fare giustizia di Israele e che non è più sufficiente la sua intercessione (Am. 7, 1-9; 8-13); ad *Osea* è il fatto della infedeltà della moglie a suggerire il messaggio per Israele (Os. 1, 2-9); *Isaia* si sente chiamato a proclamare la santità e regalità di Dio, dopo una probabile esperienza intensa durante il culto del tempio (Is. 6); per *Geremia* sono due episodi di vita domestica a suggerire il primo messaggio da predicare nel regno di Giuda (Ger. 1, 11-15); ecc.

— per tutta *la vita il profeta* resterà accanto al suo popolo, presente alle sue vicende umane e religiose, partecipe e solidale nei suoi drammi, anche se spesso respinto e perseguitato per il ruolo che adempie di interprete della Parola di Dio. Mettendosi dalla parte dei diritti di Dio, subendo la sorte della Parola, il profeta si è venuto a trovare assai spesso *contro* la cronaca, in nome della « storia della salvezza ». Non erano e non sono « profetici » l'anticonformismo e l'antistruttura (forse, sarebbe semplicemente mancanza di equilibrio e di maturità): profetico era ed è condannare ogni *cronaca* umana di egoismo, di ingiustizia, di scelta difforme dal piano di Dio; profetico è vivere e proporre una *storia di salvezza,* in cui Dio ha l'iniziativa e l'uomo opera dopo essersi interrogato quale sia la volontà di Dio. Si leggano pagine come: Is. 28; Ger. 15, 10-21; ecc.

— la colpa fondamentale del *falso profeta* è appunto questo mancare di aderenza ai fatti: leggere non gli eventi, ma fantasie e immaginazioni; essere presente non alla storia, bensì alla cronaca; non giudicare gli uomini in nome di Dio, ma elogiarli nelle loro azioni perverse. Si vedano: Mich. 3,5-8; Ger. 23,9-40; Ez. 13; ecc.

### C) I profeti dell'esilio

Come avremo occasione di approfondire a suo tempo, i profeti che sono legati alla esperienza esilica di Israele manifestano un profondo inserimento nella vita del loro popolo. Anche se i tratti autobiografici non sono egualmente diffusi in tutti, possiamo tuttavia raccogliere alcune linee di contatto fra la loro esperienza e quella della comunità, a cui si rivolgono. Limitandoci a semplici accenni:

— *di Geremia* è il caso di ricordare *l'isolamento* vissuto fino in fondo alla sua vita, anche quando si trovò fra i connazionali fuggiti in Egitto: Ger. 43,8-44,30;

— per rapporto all'esilio in Babilonia, ricordiamo di *Ezechiele* quanto « personalmente » abbia partecipato alla tragedia, con *azioni simboliche* tanto eloquenti quanto costose e drammatiche per la vita del profeta: Ez. 3,22-5,6; 24,15-27;

— il *secondo Isaia* (Is. 40-55) può essere qui ricordato per il testo che egli ci ha offerto sul *Servo di Jahvé.* Certamente non è stato lui stesso estraneo alla missione profetica del Servo, descritta nella prima parte dei carmi: Is. 42,1-7; 49, 1-6; 50, 4-9;

— finalmente, il *terzo Isaia* (Is. 56-66) ci offre un tratto della sua esperienza profetica, là dove ricorda *la missione ricevuta* da parte di Dio: annunciare ai « poveri » la venuta liberatrice di Dio: Is. 61, 1-4.

*Così,* fra evento e messaggio, fra Dio e il popolo, partecipando intimamente alla sorte della Parola che annuncia, il profeta biblico risulta una persona scomoda, ma soprattutto scomodata dal messaggio che predica; inquietante per il popolo, ma anzitutto inquieto nella ricerca di essere fedele al suo Dio; guida degli altri, perché lui per primo si è messo sotto l'iniziativa di Dio.

**Antonio Marangon**

DOSSIER

# Sul marxismo

*Presentiamo in questo numero di « Ricerca » il primo dossier, che ci siamo proposti di pubblicare durante il 1976.*

*I successivi riguarderanno il prossimo Convegno ecclesiale su Evangelizzazione e promozione umana, in che modo alcuni gruppi giovanili ecclesiali si preparano ad affrontarlo; uno studio sulla disoccupazione giovanile e gli sbocchi professionali, una ricerca sul movimento cattolico e uno sguardo retrospettivo alla storia della FUCI.*

*Questo primo dossier riguarda dunque un problema molto vivo e dibattuto: si pone pertanto come un contributo alla riflessione sul marxismo e sulle sue manifestazioni politiche; riflessione sulla quale da lungo tempo siamo impegnati e che consideriamo di essenziale importanza per la nostra attenzione alla storia e alla vita, al nostro voler saper cogliere i segni dei tempi, perché la nostra fede e il nostro cammino insieme con il Signore della vita e della storia sia e divenga più cosciente e più libero.*

*Esso ha, è chiaro, un valore molto limitato, ma si inserisce in un momento di rilevante importanza anche per la storia immediata del paese: in questo senso i limiti intrinsechi di uno studio sui rapporti tra cristianesimo e marxismo o piuttosto dell'atteggiamento del cristiano di fronte alla dottrina e ai movimenti che alla dottrina marxista si ispirano, possono anche essere considerati con indulgenza, poiché la nostra intenzione e il nostro scopo sono quelli di permettere, a chi lo voglia, un serio approfondimento e di fornire alcuni strumenti per portare avanti un lavoro di comprensione della realtà sempre più attento.*

*Il dossier si sviluppa in questo modo: il primo articolo, di C.F. Casula, giovane studioso di storia contemporanea analizza le ragioni per le quali la dottrina marxista sia divenuta operante all'interno del movimento operaio, si sia posta al centro del movimento operaio attraverso differenti modi di inserimento e attualizzazione. Esso si ferma alla prima guerra mondiale: pensiamo pertanto in un successivo numero di completare lo sviluppo storico fino ai nostri giorni.*

*Il secondo e il terzo articolo sono invece di carattere filosofico: semplice e chiaro, pur se breve, il pensiero del prof. Lombardo Radice, da molto tempo ormai protagonista del « dialogo » tra cristiani e marxisti; più critico e complesso invece il contributo del gesuita Virgilio Fagone, redattore della Civitlà Cattolica, sui rapporti tra democrazia e socialismo.*

*Gli ultimi due articoli, firmati da Marino Carboni, presidente nazionale delle ACLI e da Pio Parise, sacerdote che lavora nella borgata romana di Pietralata e a contatto con studenti fuori-sede dell'Università di Roma, illustrano la posizione di alcuni ambienti cattolici di fronte al documento della Conferenza Episcopale Italiana del dicembre 1975 sulla incompatibilità ideologica tra marxismo e cristianesimo.*

## Carlo F. Casula

## Marxismo e movimento operaio. Dalle origini alla prima guerra mondiale

Gli ultimi anni della sua lunga esistenza Engels molto frequentemente amava sottolineare e precisare che il pensiero suo e di Marx non era e non doveva essere interpretato come un **« dogma »**, come una **« dottrina »** data e definita una volta per tutte, bensì come una **« guida per l'azione »**.

La specificità del marxismo, che secondo una nota e felice annotazione di Lenin, si viene a formare attraverso una sintesi dialettica e un trascendimento in positivo della **filosofia classica tedesca,** della **economia classica inglese** e del **socialismo francese,** consta infatti nel nesso inscindibile che viene individuato fra la teoria scientifica della lotta di classe e dello sviluppo capitalistico, fondata sul materialismo storico, e la prassi politica rivoluzionaria.

La classe operaia in questa luce non è solo l'agente collettivo che storicamente realizza e invera la teoria marxiana; in concomitanza con le sue lotte e le sue battaglie economiche e politiche e all'interno delle sue organizzazioni tale teoria infatti si sviluppa e si arricchisce e si adegua alle nuove esigenze che lo sviluppo dell'economia e della società pone.

Questo rapporto che costituisce la peculiarità del marxismo si viene a configurare e a concretizzare già nel corso della elaborazione teorica e scientifica di Marx e di Engels. Il 1848, l'anno cioè del grande sommovimento rivoluzionario che sconquassò l'intera Europa, e che specie in Francia vide accanto all'ingresso massiccio e prepotente sulla scena politica della classe operaia, del **« quarto stato »**, la crisi iniziale ma irreversibile della gestione radicale e piccolo borghese del processo rivoluzionario, rappresenta non casualmente il momento di separazione-sutura fra la fase (1840-1850) in cui Marx ed Engels avevano fatto i conti con la

filosofia idealistica tedesca, sulla scia prima e in polemica poi con i giovani hegheliani di sinistra, e il decennio 1850-1860 in cui la critica di Marx, dopo aver investito il proudhonismo, specie nei suoi aspetti . sociali ed economici si rivolge ai partiti e alle dottrine che si erano sviluppate a seguito del '48.

**« Il manifesto del partito comunista »** che è da considerarsi come la prima ed ancora oggi più famosa sintesi del marxismo e del socialismo scientifico, scritto proprio in quest'anno su diretta commissione della **« Lega dei comunisti »** è lo scritto che funge da momento di congiunzione fra queste due fasi e allo stesso tempo sancisce l'ingresso di Marx nel movimento operaio e socialista come dirigente e teorico di primo piano.

Il decennio 1860-1870 vede infatti Marx oltre che nella elaborazione teorica (nel '67 esce il primo libro del **Capitale**), nella organizzazione e nella direzione della **« Associazione internazionale dei lavoratori »**, nota come **I Internazionale;** il marxismo all'interno di questa organizzazione non è ancora la concezione dominante, anche se Marx ebbe l'incarico di redigere **« l'indirizzo inaugurale »**. Nell'Internazionale infatti coabitano in un instabile equilibrio gruppi e movimenti molto distanti sul piano organizzativo, politico e teorico, che andavano dai **mutualisti proudhoniani,** presenti soprattutto in Francia, agli **anarchici bakuniani,** forti invece nei paesi latini nel mondo contadino e tra gli strati artigianali ai **lassalliani,** che in Germania avevano costituito una solida organizzazione operaia, fino persino, almeno in un primo momento, agli stessi **mazziniani.**

Se la lotta contro i **proudhoniani** è relativamente facile, lo scontro con gli **anarchici,** che hanno in Bakunin un leader brillante e prestigioso e soprattutto nella realtà economica e sociale del periodo, specie nei paesi ancora parzialmente o niente affatto coinvolti dallo sviluppo capitalistico, un terreno fertile ed idoneo per la recezione delle loro idee, si risolve a favore della corrente marxista solo nel '72 quando i seguaci di Bakunin al congresso dell'Aia furono espulsi dall'**Internazionale**.

Potrebbe sembrare questa una vittoria di Pirro in quanto l'espulsione degli **Anarchici** non fu certo sufficiente a sanare la crisi che investiva l'**Internazionale:** con essa tuttavia si pongono le basi per lo sviluppo dei partiti socialisti e per l'assunzione da parte di essi del marxismo ad ideologia ufficiale. Non casualmente infatti l'articolo 7 del nuovo statuto scritto da Marx e approvato nel '72 dall'**Internazionale,** in base al quale fu decretata l'espulsione degli **anarchici,** affermava: « Nella sua lotta contro il potere unificato delle classi possidenti il proletariato può agire come classe solo organizzandosi in partito politico autonomo... Questa organizzazione del proletariato in partito politico è necessaria allo scopo di assicurare la vittoria della rivoluzione sociale e il raggiungimento del suo fine ultimo: la soppressione delle classi ».

L'episodio della **Comune** di Parigi era stato per Marx una riprova di questo tipo di valutazioni: benché infatti egli, che pur non vi prese parte direttamente, l'avesse seguita con grande attenzione e partecipazione, vedendovi oltre che una battaglia proletaria esemplare e avanzata, in contrasto con quelle interpretazioni che tendevano invece a ridurla ad una residua e tardiva manifestazione di **giacobinismo** e **sanculottismo,** anche la prima pratica e storica realizzazione dello stato e della società comunista, allo stesso tempo si convinse vieppiù che i tentativi rivoluzionari **anarchici** e **blanquisti,** così come le sollevazioni e le lotte isolate e parziali erano destinate all'insuccesso. Negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo il marxismo diventa l'ideologia ufficiale dei grandi partiti socialdemocratici che si diffondono nei maggiori paesi europei dando origine anche in un secondo momento ad una nuova organizzazione sovranazionale, la **II Internazionale.**

In questo periodo è soprattutto Engels che tiene i contatti a livello personale ed epistolare con i dirigenti e gli esponenti dei vari partiti e movimenti socialisti (il carteggio di Marx e di Engels è tutt'oggi una fonte preziosissima per lo studio della storia dei vari paesi, oltre che per la ricostruzione della biografia e del pensiero dei due fondatori del socialismo scientifico).

Marx pur seguendo da vicino le vicende del Partito socialdemocratico tedesco, in cui riponeva la sua fiducia dopo il fallimento della **Comune** in Francia e la vittoria delle correnti riformiste e pragmatiste all'interno del movimento operaio inglese, si ritira quasi completamente dalla vita politica attiva e si dedica ai suoi studi di economia e alla stesura degli ultimi due libri del capitale, che però non riesce a portare a termine prima della sua morte avvenuta nel marzo del 1883.

All'interno del Partito socialdemocratico tedesco, che per la sua consistenza numerica ed organizzativa, per il suo peso politico che si esprimeva sul piano sociale, economico e parlamentare, e per il livello della elaborazione teorica e scientifica dei suoi dirigenti (Bebel, Liebkecht, Kautsky ecc.), divenne il **partito modello** (non **guida,** perché la **II Internazionale** era priva di strutture organizzative e direttive capaci di imporre una specifica e precisa linea) sul finire del secolo si venne manifestando in forme sempre più esplicite e massicce una **revisione** profonda del marxismo che ebbe il suo massimo esponente prima in Bernstein e poi nel suo più acceso iniziale confutatore, cioè Kautsky, il massimo esponente della **ortodossia** marxista, i cui scritti venivano considerati una vera e propria **vulgata** del pensiero marxista.

Le posizioni di Bernstein si fondano su una concezione del socialismo inteso come sommatoria di parziali e progressive riforme raggiungibili attraverso una multiforme azione politica e sindacale che non pone in discussione la organizzazione capitalistica della produzione e della economia e che vede nello stato non il rappresentante di una determinata classe, ma il garante ed il gestore dell'**« interesse comune »** della società nel suo complesso.

Vengono in tal modo messe in discussione e riviste non solo le teorie della **« crisi finale »** e della **« miseria crescente »** (teorie queste che venivano estrapolate dal complessivo pensiero marxiano e di conseguenza rese molto più rigide e schematiche di quanto esse fossero), ma anche i fondamentali principi del **plusvalore** e quindi dello **sfruttamento** e della **lotta di classe.**

Queste posizioni trovano una spiegazione da un lato, sul piano storico sociale, nel fatto che il periodo in questione è caratterizzato da uno sviluppo costante e pacifico dell'economia capitalistica, i cui benefici si estendono parzialmente, grazie allo sfruttamento crescente dei paesi coloniali anche agli strati elevati della classe operaia, dall'altro, sul piano sociologico e per così dire interno ai vari partiti socialdemocratici, nel fatto che questi sono diventati mastodontiche organizzazioni dotate di vasti apparati burocratici e di complesse e diffuse articolazioni sul terreno economico, parlamentare, culturale ecc., e quindi quasi oggettivamente sono portati a vedere nell'ulteriore propria crescita organizzativa e quantitativa e nella compenetrazione ed integrazione con la società e con lo stato l'obbiettivo prioritario e alla lunga anche sostitutivo rispetto alla stessa lotta per il socialismo.

Questo spiega in un certo senso perché Kautsky, il maggiore rappresentante della **ortodossia** marxista, e in fondo anche teorici e dirigenti di grande valore come Mehring, pur nel rispetto della **lettera** degli scritti marxiani (mediati per il vero in gran parte dal vecchio Engels) finirono per darne una interpretazione **meccanicistica** ed **evoluzionistica**.

Nella misura infatti in cui si riconosceva alla borghesia una funzione storicamente **positiva** ed **egemonica** fino a che non avesse portato, in un futuro auspicato, ma non predeterminabile, lo sviluppo delle forze produttive a completa maturazione, e si rimandava quindi a questo momento l'intervento attivo della classe operaia e del suo partito per la realizzazione della rottura rivoluzionaria, di fatto in attesa di questo **finale** e quasi **escatologico** evento, ci si rassegnava e ci si limitava ad incrementare la forza, la organizzazione e la cultura del proletariato, ad accrescerne il peso politico, economico e sociale, in un'ottica che conseguentemente diveniva sempre di più **corporativa**, mentre per quel che riguardava il problema della presa del potere e la sua concreta gestione si cadeva in una subalterna e passiva posizione di **attesa**.

Molto più coerente e conseguente in questa prospettiva fu la posizione degli intellettuali inglesi legati alla **Fabian Society** (Shaw, Webb, Wallas, ecc.) che dovevano diventare la **coscienza critica** del Partito laburista, il partito creato sul finire del secolo dai sindacati delle potenti **Trade Unions**.

Partendo infatti costoro dalla convinzione che la crescente ed irreversibile concentrazione della economia capitalistica, in seguito allo sviluppo dei **trust** e della grande impresa poneva come naturale e logico sbocco la socializzazione dei mezzi di produzione, per l'esigenza di assottigliare e tendenzialmente di eliminare i redditi non da lavoro, finivano per vedere nel socialismo lo sviluppo logico e necessario di tendenze già presenti ed operanti nel capitalismo e non più il frutto del suo abbattimento e del suo dialettico superamento.

Le voci che si ponevano in contrasto ed in alternativa rispetto a queste posizioni restarono nel complesso isolate e marginali (Labriola in Italia, Hindmann in Inghilterra, Lafargue e poi Guesde in Francia, la Louxembourg in Germania). Il riformismo infatti si diffuse non solo nei paesi ad alto sviluppo capitalistico come l'Inghilterra, la Germania, l'Austria, il Belgio, l'Olanda, ecc., ma anche in quelli a medio sviluppo come la Francia, dove un gruppo detto **« possibilista »** (Millerand, Briand) per la prima volta entrò a far parte di governi borghesi, e persino in paesi ancora in via di sviluppo come il nostro e la Russia, il paese cui Marx, deluso dalle vicende del movimento operaio inglese e tedesco, aveva dedicato negli ultimi anni della sua vita, grande attenzione, e in cui aveva riposto grandi speranze, egli che certo non era mai stato filoslavo, e filocontadino, di una possibile nuova rottura rivoluzionaria, data la natura fortemente arretrata e reazionaria del potere zarista e di contro le enormi potenzialità produttive ed umane che incominciavano a manifestarsi.

Una corrente che specie in Francia e in Italia ebbe un notevole seguito di massa che cercò più sul piano pratico organizzativo, che teorico, per il vero, di contrastare l'egemonia riformista fu quella legata al **sindacalismo rivoluzionario**, che ebbe in Sorel il massimo teorico. L'idea base che costituiva il nocciolo della elaborazione soreliana constava nella convinzione che lo **sciopero generale** improvviso e prolungato potesse bloccare il meccanismo generale della riproduzione capitalistica e con ciò creare i presupposti per il rovesciamento rivoluzionario della società borghese.

Ne conseguiva che il sindacato, in quanto organizzazione più immediatamente espressione della classe operaia, divenisse lo strumento prioritario ed esclusivo per la realizzazione di tale progetto; ne conseguiva altresì che il partito veniva coinvolto nel rifiuto e nella diffidenza nei confronti delle mediazioni politiche ed istituzionali.

La guerra del '14-18, determinata a seguito dell'esplodere degli ormai divenuti insanabili contrasti fra i due grandi blocchi delle potenze imperialistiche, che vedono in essa la possibilità di eliminare o fiaccare i concorrenti e di reperire nuovi mercati e nuovi sbocchi per le proprie economie, da una parte estremizza ed esaspera queste diverse posizioni del movimento operaio, dall'altra le mette in crisi e le **smaschera**.

Lo schierarsi infatti di gran parte dei partiti socialisti a favore dell'intervento in guerra (l'unica eccezione è rappresentata dall'ala bolscevica del partito socialdemocratico russo; quello italiano crede di trovare una scappatoia nella soluzione opportunistica di **« né aderire né sabotare »**) non solo contraddice e **« tradisce »** gli ideali di **« pacifismo »** ed **« internazionalismo »**, di cui il movimento operaio e socialista era da sempre stato geloso custode, ma nega nella pratica anche l'**autonomia** della classe operaia nei confronti della borghesia e con questo anche l'**antagonismo** e la **lotta di classe**.

Oltretutto poi questi cedimenti non impediscono che le borghesie dei vari paesi strumentalizzino attraverso i miti nazionalistici e bellicistici il malcontento da una parte, le aspirazioni dall'altra, dei ceti intermedi, recuperando in tal modo, grazie anche ai guasti provocati dalla precedente politica corporativa, parte di quell'egemonia e di quella credibilità che nei decenni precedenti aveva perso.

**Carlo F. Casula**

# Lucio Lombardo Radice

## Materialismo dialettico - materialismo storico

La suddivisione del marxismo in « materialismo dialettico » e « materialismo storico » è stata, per così dire, **codificata** da Giuseppe Stalin in un famoso capitolo da lui scritto per la **Storia del Partito comunista dell'URSS.** Stalin era un semplificatore, ma di grande ingegno e di notevolissime capacità « pedagogiche », chiaro e accessibile; la sua impostazione ha avuto quindi una grande influenza, fondata sulla persuasione di masse, e non solo sulla imposizione. Pertanto, io credo che ancora, come marxisti ,dobbiamo « fare i conti » con quello scritto di Stalin. Il limite, e il difetto principale, di quello scritto, mi sembrano (oggi, dopo molte riflessioni) il suo carattere **dottrinario.**

Il marxismo, che è soprattutto un metodo, che è — comunque — un complesso di risultati aperti a sviluppi e revisioni e cambiamenti profondi (come lo sono tutti i risultati scientifici e culturali), veniva **fissato** in una dottrina chiusa, in definitiva dogmatica. Di qui, come è noto, l'impoverimento della produzione marxista, nell'URSS, nell'epoca staliniana, e le conseguenze pesanti di **scolasticismo,** di scarsa capacità di cogliere il nuovo, e di approfondire in modo nuovo il passato, che ancora oggi pesano sulla vita politica e culturale sovietica.

Altro elemento negativo della interpretazione staliniana del marxismo è stato la subordinazione del grande movimento storico di liberazione degli oppressi che, con Marx, è passato dalla **utopia** alla **scienza,** a principi filosofici generali, alla filosofia materialistica (che, senza dubbi, Marx ed Engels professavano, e alla quale si ispiravano). Anche sul rapporto tra filosofia e politica, tra concezione generale del mondo e prospettive storiche, è in corso un dibattito, esplicito o di fatto, tra marxisti nel mondo. Teoria e pratica non si possono scindere, ce lo ha insegnato Karl Marx: alla subordinazione della politica a una « dottrina », nella teoria, corrispondono scelte pratiche molto precise. Così, i partiti comunisti che sostengono tale subordinazione, non accettano nelle loro file se non chi è materialista (e con ciò ateo) in filosofia; nel caso che accettino compagni che non sono materialisti nella loro concezione del mondo, lo fanno colla idea di « convertirli » strada facendo. Il Partito comunista italiano, già nel primo suo congresso dopo la Liberazione (il 5°, nel dicembre 1945), ha affermato — nel suo Statuto — che la iscrizione ad esso è una **scelta strettamente politica,** compatibile con diverse scelte personali filosofiche e religiose. Sulle stesse posizioni, pratiche e teoriche, è il Partito comunista spagnolo: in questi due grandi partiti comunisti « latini » dell'Europa occidentale la milizia di cattolici è un fatto di massa alla base, e si ha anche un numero crescente di cattolici negli organismi dirigenti, incluso il Comitato centrale. Per quel che riguarda l'Italia, si può ben dire che il PCI ha fatto propria, dal 1945 appunto, la distinzione teorica operata negli anni immediatamente precedenti dal Movimento dei cattolici comunisti, e poi dalla sinistra cristiana, tra il materialismo dialettico **(filosofia** atea) e materialismo storico **(interpertazione laica** della storia).

Di grande interesse attuale, perciò, i « Documenti 1937-1945 » pubblicati da Mario Cocchi e Pio Montesi

# Virgilio Fagone

## Democrazia politica e democrazia economica

Il problema di un possibile rapporto tra « democrazia e socialismo », che costituisce uno dei temi più vivi dell'attuale dibattito politico, in realtà non è nuovo. Esso riassume, nella ricerca di una loro conciliazione concreta, le due principali istanze che sono venute maturando nella società contemporanea: da una parte l'esigenza di garantire la libertà dell'individuo, dall'altra la spinta, inscritta nello stesso sviluppo della società industriale, verso una sempre maggiore socializzazione dei mezzi di produzione. Apparentemente queste due esigenze sembrano opporsi in maniera antitetica: quanto più ampia è la libertà concessa all'iniziativa privata tanto più compromessa appare, dal prevalere di interessi particolari, la ricerca del bene comune; e, per converso, quanto maggior peso è accordato ad un'economia centralizzata e pianificata, tanto più ristretti si rivelano i margini della libertà e dell'autonomia della persona.

Nel progetto originario del marxismo, all'emancipazione economica della classe operaia doveva corrispondere un'effettiva liberazione di tutta la società da ogni forma di dipendenza, non soltanto economica ma anche politica. Di fatto, dovunque il marxismo si è realizzato, non ha condotto alla liberazione dell'uomo, ma ad una nuova forma di servitù nei riguardi dello Stato che, col potere politico, detiene anche quello economico. Alla socializzazione della base economica non ha corrisposto quella partecipazione diretta alle decisioni riguardanti il bene comune che, secondo Marx, avrebbe dovuto conferire un contenuto reale alla libertà e all'uguaglianza puramente astratte e formali che caratterizzano la democrazia borghese.

Si pone pertanto il problema: è possibile un « socialismo » (1) che sia realmente democratico? Come notava N. Bobbio in un recente saggio, « Occorrerebbe andare sino in fondo al problema del perché dove si è realizzato il socialismo non vi sia democrazia (almeno nel senso in cui il concetto di democrazia è chiaro e non si presta ad equivoci) e dove si sono osservate le regole del gioco democratico il socialismo sinora non è venuto e non sembra nemmeno imminente (a giudi-

nel volume: **Per una storia della sinistra cristiana,** Coines Edizioni, Roma 1975).

Nella pubblicistica dei comunisti italiani, non si fa mai questione di parole. Non è affatto « proibito » parlare di **dittatura del proletariato,** si preferisce però usare la concezione (gramsciana) di **egemonia operaia,** per evitare gli equivoci insiti nella parola « dittatura ». Analogamente, alla locuzione **materialismo storico** (pur sempre largamente usata), si preferiscono spesso sinonimi, come **socialismo scientifico, concezione marxista della storia,** cioè locuzioni che non contengono la parola « materialismo », che può far pensare a una preliminare, e obbligatoria scelta filosofica. Una impostazione teorica siffatta, e la pratica corrispondente, vanificano la tesi — ancora autorevolmente sostenuta, ma insieme largamente disattesa nel mondo cattolico — della **incompatibilità** tra marxismo **(tout court)** e cristianesimo. Tale tesi si ricollega infatti alla identificazione tra marxismo, anche nel suo significato di concezione laica della storia, e ateismo (il famoso « comunismo ateo » della scomunica del 1949).

Marx diceva di aver « rimesso sui piedi » il mondo che Hegel faceva poggiare sulla testa. Fare della filosofia, delle scelte generali, della religione o della **Weltanschauung** il fondamento della prospettiva storica e della scelta politica, a me sembra « capovolgere » il marxismo, farlo reggere sulla testa anzi che sui piedi, trasformandolo in una nuova forma di idealismo (come quello hegeliano).

Le espressioni: **materialismo dialettico** e **materialismo storico** vengono usate anche per indicare, nell'ambito del marxismo, una **teoria della natura** e una **teoria della storia.** In Italia, per esempio, Ludovico Geymonat e la sua scuola operano da qualche anno per una ripresa del materialismo dialettico nella epistomologia, prendendo come punto di partenza soprattutto due opere: la **Dialettica della natura** di Friedrich Engels, **Materialismo ed empiricriticismo** di Lenin. Questa « operazione » ha piena dignità filosofica e metafisica, può condurre a risultati interessanti, è un punto di vista stimolante. Possono però essere espresse due riserve critiche. In primo luogo, occorre guardarsi con attenzione dalla assunzione del pensiero — pur così ricco e importante — di Engels e di Lenin, come **normativo** oggi, nell'esame critico delle scienze. (In questo grave errore è caduto, al tempo di Stalin, il marxismo sovietico, cristallizzando il pensiero creativo dei « classici » negli schemi dogmatici del **materialismo dialettico**). Quella di Engels e di Lenin è una epistemologia **datata,** valida per la scienza di un'epoca ormai passata; essa può essere solo **un punto di partenza.**

In secondo luogo, vi è chi osserva (si tratta soprattutto di giovani scienziati marxisti), che un fenomeno così complesso come la scienza non deve essere considerato solo da punto di vista filosofico (teoria della conoscenza), ma anche dal punto di vista storico-sociale. Insomma, non si potrebbe separare una « dialettica della natura » da una dialettica (storica) della scienza della natura.

Chi scrive ritiene legittimo parlare di una **dialettica della natura** (prima dell'uomo, o indipendente dalla prassi umana); ritiene anche, però, che la **dialettica della storia umana** abbia, rispetto a quella della natura, caratteri specifici, e che solo la dialettica storica — il « materialismo storico » inteso come comprensione delle leggi di sviluppo inerenti alla società umana — abbia rilievo nella prospettiva del socialismo ,della trasformazione della società umana, della liberazione dell'uomo da **alcune** delle sue attuali limitazioni e schiavitù.

**Lucio Lombardo Radice**

---

care anche dai paesi che in fatto di democrazia, la sanno più lunga di noi) (2).

Il problema che, come dicevamo, non è nuovo, si pone in termini acuti e in parte nuovi in quei Paesi dell'Europa occidentale dove la partecipazione dei rispettivi partiti comunisti a governi democratici non è più una possibilità astratta e remota. Fino a qual punto il rispetto delle istituzioni democratiche, che costituisce la condizione indispensabile di tale partecipazione, è conciliabile con la fedeltà all'ideologia marxista? Il riconoscimento del pluralismo dei partiti, della loro alternanza nella gestione del potere, del parlamento rappresentativo, non implica in qualche maniera l'accettazione di una società pluralisticamente articolata in diversi strati, ceti e classi sociali, con il conseguente abbandono dell'ideale marxista di una società senza classi? Il concetto di « democrazia rappresentativa » è strettamente legato, nell'analisi che Marx fa della società borghese, alla divisione della società in classi, che a sua volta dipende dalla proprietà privata degli strumenti di produzione. E' possibile, pertanto, accettare un pluralismo politico senza con ciò stesso accettare un modello « interclassista » della società?

Questo interrogativo non riguarda unicamente le realizzazioni storiche dell'ideologia marxista, ma investe direttamente la coerenza interna del sistema. Se il riconoscimento delle istituzioni democratiche non è soltanto un espediente tattico temporaneo, in vista della conquista del potere, ma costituisce un'acquisizione definitiva, anche se perfezionabile nel suo concreto esercizio, in che cosa il programma politico del movimento comunista differisce da quello tradizionale della socialdemocrazia? La disputa teorica che ha diviso fin dagli inizi il movimento operaio in comunisti e socialisti verteva appunto sul problema della democrazia, che i primi intendevono soltanto come un mezzo per arrivare alla conquista definitiva del potere e gli altri, a partire da Bernstein e Kautsky, ritenevano un valore irrinunciabile da integrare con un programma di concrete riforme sociali.

Oggi i partiti comunisti occidentali assicurano il rispetto delle istituzioni democratiche, non soltanto in maniera provvisoria e temporanea, ma in linea di principio: « Il Partito Comunista Italiano e il Partito Comunista Francese attribuiscono a tutte queste condizioni della vita democratica un valore di principio. La loro posizione non è tattica, ma discende dalla loro analisi delle condizioni oggettive e storiche specifiche dei loro Paesi, e dalla loro riflessione sull'insieme delle esperienze internazionali » (3). D'altra parte la fedeltà mai rinnegata all'ideologia marxleninista, che prevede l'utilizzazione del suffragio universale e degli stessi istituti democratici come mezzo per la conquista del potere in Paesi industrialmente evoluti e di tradizioni democratiche, autorizza il sospetto che si tratti soltanto di un riconoscimento funzionale, dettato dalle diverse circostan-

ze storiche e da un accorto realismo politico. In ogni caso, le forme attuali della democrazia rappresentativa, che i comunisti occidentali promettono di rispettare nel periodo di costruzione della società socialista, sono destinate, nella prospettiva marxista, ad essere superate da quella « forma superiore di libertà e di democrazia » che nella società comunista renderà superfluo lo Stato.

Siamo con ciò rinviati al problema iniziale: come mai lo Stato, in quei Paesi in cui con l'abolizione della proprietà privata è venuta meno la ragione della divisione della società in classi e per conseguenza il fondamento economico del dominio politico di una classe sulle altre, come mai lo Stato, lungi dall'« estinguersi », ha assunto quelle forme totalitarie che non accennano a mutare, ma che al contrario reagiscono drasticamente ad ogni accenno di democratizzazione?

La ragione di questo processo d'involuzione, che smentisce clamorosamente le previsioni di Marx, deve cercarsi unicamente nel diverso contesto storico ed economico, o affonda le sue radici nello stesso sistema marxista? E' innegabile che, contrariamente a quanto era stato preconizzato con certezza « scientifica » da Marx, il socialismo non si è finora realizzato in Paesi economicamente evoluti, quale sbocco naturale del processo di industrializzazione, ma è stato per lo più imposto con la violenza in Paesi arretrati, dall'economia prevalentemente agricola e semifeudale. Ma questo stesso fallimento delle previsioni di Marx indica che qualcosa non ha funzionato nel sistema.

Né sarebbe, d'altra parte, coerente con i principi del materialismo storico, con la sua pretesa di individuare le cause « strutturali » ed **oggettive,** cercare di addossare la responsabilità del processo d'involuzione della società socialista alla cattiva volontà o alle intenzioni **soggettive** dei governanti, al temperamento dispotistico dei vari Stati di turno. Pur riconoscendo l'influsso di personalità dispotiche e accentratrici, bisogna convenire con Garaudy che esse non sono tanto la causa quanto l'effetto del sistema: « La personalità di Stalin ha certamente esercitato un ruolo, ma, per l'essenziale, essa è un effetto e non una causa. Essa non è che l'espressione limite di un sistema burocraticamente centralizzato » (4).

Non è difficile valutare l'importanza di questo rilievo per quel che riguarda i buoni propositi, della cui sincerità non dubitiamo, dei comunisti occidentali. Non basta volere un « socialismo diverso » nelle sue forme politiche, conservando inalterata la sua struttura economica. Tra la base economica e la sovrastruttura politica, secondo i principi dello stesso materialismo storico, esiste un'intima correlazione. Il problema è pertanto se sia possibile un socialismo **politicamente** diverso senza che ciò comporti un processo di revisione, non soltanto della teoria politica, ma anche e fondamentalmente della stessa organizzazione **economica** della società socialista. Il fatto constatato da Bobbio, e difficilmente contestabile, del fallimento della sintesi tra democrazia e socialismo, anzi della loro reciproca esclusione, dipende unicamente dalla mancata elaborazione di una teoria politica marxista, o trova una ragione **strutturale** nella stessa organizzazione collettivistica e centralizzata della produzione economica?

Non mancano oggi marxisti che riconoscono lealmente una relazione non esteriore né accidentale tra l'attuale organizzazione burocratica e accentratrice degli Stati socialisti e la struttura di un'economia collettivistica, rigidamente pianificata. Così M. Boffa, in un articolo apparso recentemente su **Rinascita,** non esita ad affermare che « non solo alcune pagine di teoria politica, ma ormai anche mezzo secolo di storia sembrano confermare che il passaggio da una società di libera iniziativa privata ad una organizzata secondo un piano unitario rende inoperanti nella loro essenza le categorie dello « Stato di diritto ». Le società socialiste, infatti, per quanto « transitorie » ci si ostini ancora a definirle in sede teorica, hanno espresso un proprio originale meccanismo di potere, non riducibile a precedenti esperienze, dotato di una propria autonoma fisionomia e di una propria interna necessità: in esse si è affermata una forma di sovranità particolare, la « sovranità del partito dirigente », transcendente le volontà empiriche dei singoli in nome di un superiore finalismo. Questo è il **risultato duraturo** del processo di costruzione degli organismi statali e della sovranità socialista nell'Urss. E questo risultato storico (anche se confrontato con analoghe esperienze di altri paesi le cui condizioni storiche di partenza non erano quelle della vecchia Russia) appare nel complesso tutt'altro che accidentale. Voglio dire che si può e si deve dare un grande peso alla concreta esperienza politica dello **stalinismo** [...] ma — dopo tutto — resta l'interrogativo se quella realtà politico-statale non sia anche legata in gran parte alla natura pianificata (e socialista) della società sovietica » (5).

L'articolo di Boffa ha il merito di mettere chiaramente a nudo il nucleo del problema che ci occupa. Il riconoscimento delle forme politiche della democrazia rappresentativa, anche se integrate da una sempre più ampia partecipazione diretta al potere politico, se non vuole essere soltanto un momento transitorio e tattico ma il riconoscimento di un « valore di principio », implica soltanto una revisione della teoria politica marxista o finisce col coinvolgere gli stessi cardini fondamentali del materialismo storico? Come è evidente, una tale questione, per la sua stessa natura teorica, non può essere affrontata in base alle più recenti assicurazioni programmatiche dei partiti comunisti occidentali, ma rinvia al pensiero stesso di Marx e alle interpretazioni che di esso sono state date lungo la storia del movimento operaio.

## Note

1) Il termine « socialismo » si presta ad un facile equivoco, che occorre dissipare in anticipo. Esso può designare i partiti d'ispirazione socialdemocratica — ed è questo il senso più corrente —; ma può anche indicare quella fase transitoria dell'organizzazione della società, che segue l'abolizione della proprietà privata degli strumenti di produzione e precede il passaggio alla società senza classi del comunismo. In questo senso la Russia, la Cina, la Cecoslovacchia etc. vengono chiamati « paesi socialisti ». Nel presente articolo impiegheremo il termine « socialismo » in questo secondo significato, che è quello tecnico.

2) N. BOBBIO, *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?,* in *Mondo operaio,* ottobre 1975, 44. Il saggio di Bobbio è stato pubblicato in due articoli distinti. Il primo di essi, *Esiste una dottrina marxista dello Stato?* è apparso nel n. 819 di *Mondo operaio,* agosto-settembre 1975, 24-31.

In maniera negativa, la ragione del fallimento della società socialista sul piano delle libertà civili potrebbe attribuirsi alla mancata elaborazione di una teoria politica marxista che possa porsi in maniera alternativa alla tradizione del pensiero politico liberale. E' oggi opinione sempre più diffusa presso gli stessi studiosi marxisti che non esista una compiuta dottrina politica nel pensiero di Marx. I pochi accenni sulla « dittatura del proletariato », ispirati all'esperienza della Comune di Parigi, non sono sufficienti a fondare una teoria dello Stato democratico. U. Cerroni non esita a riconoscere l'insufficienza e l'irrilevanza della scienza politica marxista (6). E L. Colletti, dopo aver deplorato « la debolezza e lo sviluppo frammentario » del pensiero politico marxista, conclude che « al marxismo manca una vera e propria teoria politica » (7).

Le ragioni di questa grave lacuna, secondo N. Bobbio, debbono cercarsi nel « prevalente, se non esclusivo, interesse dei teorici del socialismo per il problema della conquista del potere, onde il rilievo dato al problema del partito piuttosto che a quello dello Stato » e nella « persistente convinzione che, una volta conquistato il potere, lo Stato fosse un fenomeno di 'transizione', cioè fosse destinato presto o tardi a scomparire, e quindi gli fosse particolarmente adatta quella forma di governo, per sua natura transitoria, che è la dittatura (nel senso originario di governo straordinario per tempi ed eventi straordinari) » (8). A questi motivi deve aggiungersi, secondo l'illustre studioso, « l'abuso del principio di autorità », che ha paralizzato ogni tentativo di affrontare i nuovi problemi posti dallo Stato moderno con dommatici quanto sterili « ritorni » a quelle poche pagine di Marx, ormai voltate e rivoltate in tutti i sensi, in cui si critica il concetto hegeliano dello Stato (9).

Secondo U. Cerroni, il mancato sviluppo della teoria politica marxista deve attribuirsi all'« appiattimento economicistico subìto dal marxismo in un primo momento » e al « pragmatismo » prevalso nella lotta politica, che ha condotto alla frattura tra teoria e prassi e al prevalere di quest'ultima sulla necessità di un'elaborazione teorica (10).

Nonostante la giustezza di questi rilievi, crediamo che la ragione sia più profonda e che scaturisca dalla diffidenza di Marx verso lo Stato in generale e le forme della democrazia rappresentativa in particolare. Non si tratta quindi di una ragione puramente negativa, attribuibile al fatto che Marx, occupato nella stesura del **Capitale,** non ha avuto il tempo di elaborare, come pure si riprometteva, una compiuta teoria politica con la stessa ampiezza con cui aveva approfondito la sua analisi economica della società capitalista. Per quanto frammentari e per lo più negativi, i numerosi spunti critici che egli dedica all'analisi della « società civile » e la stessa critica sistematica della filosofia del diritto pubblico di Hegel permettono di ricostruire lo sviluppo coerente del suo pensiero politico. Solo che si tratta, appunto, di una **critica** della società politica, parallela alla critica dell'economia capitalista. Alla scarsezza di indicazioni positive sulla forma politica della futura società comunista, che è la lacuna oggi rilevata dagli stessi marxisti, fa riscontro l'immagine utopistica, appena accennata con tratti discreti, della stessa struttura economica che dovrà sostituire la proprietà privata degli strumenti di produzione. La grandezza ed il limite di Marx consiste nella sua denunzia negativa delle contraddizioni della società capitalista, non soltanto sul piano economico ma anche in quello politico. Come tutti i « pensatori negativi » — per usare un'espressione di Marcuse — egli è piuttosto avaro di indicazioni **positive** sulla società futura.

Se si prescinde dai primi articoli giovanili, pubblicati sulla **Gazzetta renana** tra il gennaio del 1842 e la primavera del 1843, ed ispirati ancora ad una concezione democratica e liberale dello Stato, è possibile distinguere schematicamente tre fasi principali nello sviluppo del pensiero politico di Marx (11).

In un primo periodo, che va dal 1843 al 1844 e abbraccia la **Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,** i **Manoscritti economico-filosofici** e la **Sacra famiglia,** prende corpo la critica dello Stato borghese come « alienazione » del cittadino reale nell'astratta forma della società politica. Da un punto di vista filologico sarebbe opportuno distinguere in questo primo periodo la critica alla ipostatizzazione hegeliana dell'idea dello Stato dall'analisi dello Stato borghese in quanto separazione della società politica dalla società civile. In realtà, i due momenti tendono a sovrapporsi nel pensiero di Marx, che vede appunto nella filosofia politica di Hegel la giustificazione teorica della situazione reale venutasi a creare con la nascita dello Stato moderno. Molti dei rilievi successivi traggono di fatto la loro origine dalla **Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico.** Come nota S. Avineri, « questa **Critica** può dimostrare che le caratteristiche distintive del pensiero successivo di Marx hanno già preso forma nel momento in cui, con questo lavoro, egli documenta il suo distacco da Hegel » (12).

Lo schema logico con cui Marx mette in luce il processo di ipostatizzazione, o, per usare il suo linguaggio, di « soggettivizzazione dell'astrazione » operato da Hegel, ripete in gran parte il « metodo trasformativo » con cui Feuerbach aveva tentato di capovolgere, rimettendola con i piedi per terra, la filosofia hegeliana. La mistificazione che soggiace al metodo filosofico di Hegel consiste, secondo Feuerbach e Marx, nell'inversione del reale rapporto tra soggetto e predicato, per cui il predicato astratto e isolato dal soggetto reale finisce col diventare il soggetto, e il soggetto concretamente e singolarmente esistente viene a sua volta trasformato in semplice predicato di una astrazione. Non è difficile a Marx dimostrare il carattere mistificatorio di un tal modo di procedere nel caso specifico dell'idea hegeliana dello Stato:

---

3) *Dichiarazione comune di PCF e PCI,* in *Unità,* 18 novembre 1975.

4) R. GARAUDY, *Le grand tournant du socialisme,* Parigi 1969, 130.

5) M. BOFFA, *Le dure repliche della storia,* in *Rinascita,* 5 dicembre 1975, 23.

6) U. CERRONI, *Esiste una scienza politica marxista?,* in *Rinascita,* 21 novembre 1975, 21.

7) L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica,* Bari 1974, 30.

8) N. BOBBIO, *Esiste una dottrina marxista dello Stato?,* cit., 24.

9) *Ivi,* 25-27.

10) U. CERRONI, *Esiste una scienza politica marxista?,* cit., 21.

11) Seguiamo in ciò la divisione proposta, forse con eccessiva rigidità, da R. GUASTINI, *Alcune tappe del pensiero di Marx sullo Stato,* in *Problemi del socialismo,* luglio-ottobre 1973, 472-494.

12) S. AVINERI, *Il pensiero politico e sociale di Marx,* Bologna 1972, 25.

« Se Hegel avesse preso, come punto di partenza, i soggetti reali come basi dello Stato, non avrebbe trovato necessario di soggettivare in guisa mistica lo Stato [...] Hegel dà un'esistenza indipendente ai predicati, agli obietti, ma estraendoli dal loro soggetto, ch'è realmente indipendente. Dopo, il reale soggetto appare come risultato loro, mentre, invece bisogna partire dal reale soggetto e considerare il suo obbiettivarsi [...]. Così la sovranità, l'essenza dello Stato, è qui dapprima considerata come un'essenza indipendente, è obbiettivata **(vergegenständlicht)**. Poi, s'intende, l'obiettivo deve ridiventare soggetto. Ma questo soggetto appare allora come un'auto-incarnazione della sovranità, mentre la sovranità non è nient'altro che l'obbiettivato spirito dei soggetti dello Stato » (13).

Con questo procedimento tipico, Hegel finiva con l'ipostatizzare la sovranità dello Stato, che s'incarna nel monarca costituzionale, dopo averla astratta dai soggetti reali, conferendo così un valore assoluto ed universale a quella che era soltanto una situazione storica e particolare dell'organizzazione dello Stato prussiano del suo tempo. Ma una tale giustificazione restava in realtà puramente formale. Come osserva ancora Avineri: « La pretesa dello Stato hegeliano di procedere verso il generale e l'universale e di divenire oggetto della coscienza generale, può realizzarsi, secondo Marx, solo a livello puramente formale. Non si può rimproverare Hegel per aver descritto in modo adeguato gli ordinamenti politici del suo tempo; errava però nel ritener le istituzioni politiche del secolo decimonono portatrici del senso occulto dell'**essenza** dello Stato **sub specie aeternitatis**. Questa sistemazione è resa possibile solo a prezzo di una mistificazione che presenta i fatti empirici come predicati di un soggetto arcano, che si nasconde dietro di loro » (14).

Ma la critica dell'idea hegeliana dello Stato, in quanto non era in fondo che la formalizzazione e la giustificazione teorica dello Stato moderno, si trasforma ben presto nella critica delle stesse istituzioni politiche moderne. Si può discutere sulla legittimità di un tale procedimento, che finisce col coinvolgere nello stesso rifiuto la realtà effettiva dello Stato moderno con la particolare interpretazione che ne dava Hegel. Ma è innegabile che il concetto dell'alienazione politica, quale verrà ulteriormente elaborato da Marx, trova la sua origine e, a nostro avviso, il suo limite congenito, nella prospettiva particolare della polemica antihegeliana. E se, per un verso, è facile consentire con Marx sul primato accordato ai « soggetti reali » del potere politico contro l'astratta ipostatizzazione dell'idea hegeliana dello Stato, per altro verso non è difficile avvertire quanto di arbitrario vi sia nella riduzione dello Stato moderno ad una forma di alienazione del cittadino reale.

Per potere giustificare questa tesi, Marx introduce un nuovo concetto, quello della « separazione » della società civile dalla società politica. Ciò che distingue lo Stato moderno è, secondo Marx, la distanza e la separazione della sfera politica, divenuta autonoma, dalla società civile, a cui corrisponde la dissoluzione dei precedenti ordinamenti politici e sociali — i ceti o gli « stati » **(Stände)** che in altre epoche storiche riuscivano a coinvolvere i diversi gruppi sociali in maniera immediata alla gestione del potere politico — nell'atomismo di « individui indipendenti », preoccupati unicamente dei loro interessi particolari.

In realtà anche questa separazione ha una chiara origine hegeliana. Ma mentre Hegel aveva tentato di superare il conflitto delle forze sociali nell'universalità dello Stato, Marx mostra come di fatto tutte le ten-



**Dopo diversi tentativi, l'ultimo dei quali, fallito per la presenza di « franchi tiratori » l'elezione del giudice costituzionale in sostituzione del prof. Bonifacio che aveva concluso 6 mesi fa il suo mandato, è andata in porto.**

**E' stato eletto con 612 voti (maggioranza richiesta 575) il prof. Leopolodo Elia, consigliere nazionale della D.C., vice presidente del consiglio superiore della Pubblica Istruzione, collaboratore dell'On. Moro e docente di diritto costituzionale all'Università di Roma: un curriculum che testimonia della preparazione e della competenza del prof. Elia. A tutti questi titoli noi riteniamo doveroso di aggiungerne uno, certo meno importante, ma che siamo certi, il prof. Elia conserva vivamente nella sua memoria e nel suo cuore: fu infatti, condirettore di « Ricerca » alla fine degli anni quaranta.**

**Abbiamo ritenuto doveroso dedicargli un ricordo su « Ricerca » sia per testimoniare anche noi dell'affetto che lega la FUCI di oggi alla FUCI di ieri; sia perché, ci sembra, il prof. Elia è il primo « fucino » a divenire giudice costituzionale.**

**Ci permettiamo pertanto di fare i nostri auguri al prof. Elia per il suo difficile compito di garante della Costituzione. Compito che, non abbiamo dubbi, sarà adempito nel migliore dei modi.**

sioni che lacerano la società civile scaturiscano dalla separazione dell'individuo dalla sua essenza sociale. L'attività privata, che si esplica soprattutto nella sfera economica, viene così a contrapporsi all'universalità della sfera politica, in cui l'individuo dovrebbe superare il suo egoismo nella ricerca del bene comune. Ma si tratta di un superamento illusorio appunto perché puramente ideale. Al « materialismo » della società civile Hegel contrappone l'« idealismo » o lo « spiritualismo » della società politica, senza riuscire a sanare la frattura che sdoppia la vita dell'uomo in due sfere distinte e separate, quella privata e quella pubblica:

« Società civile e Stato sono separati. Dunque, cittadino dello Stato, cittadino semplice, membro della società civile, sono anch'essi separati. Il cittadino deve, dunque, operare una **rottura essenziale** seco stesso. Come **cittadino reale** esso si trova in una doppia organizzazione: quella **burocratica** — che è un'esterna, formale determinazione dello Stato trascendente, del potere governativo, che non tocca il cittadino e la sua realtà indipendente — e quella **sociale,** l'organizzazione della società civile. Ma in questa esso sta, come uomo privato, fuori dello Stato: essa non tange lo Stato politico come tale [...]. Per comportarsi, dunque, come **reale cittadino dello Stato,** e attingere significato e attività politici, esso è costretto a uscir fuori dalla sua realtà civile, ad astrarsi da essa, a ritirarsi da tutta questa organizzazione nella sua individualità [...]. La sua esistenza come cittadino dello Stato è un'esistenza ch'è situata fuori della sua esistenza **comune** ed è dunque puramente **individuale** [...]. La separazione della società civile dallo Stato appare necessariamente come una separazione del cittadino **politico,** del cittadino dello Stato, dalla società civile, dalla sua propria effettiva empirica realtà, ché in quanto idealista dello Stato **(Staatsidealist)** esso è un **tutt'altro ente, diverso** dalla sua realtà, distinto, opposto » (15).

In questo sdoppiamento della vita reale, privata, economica, dalla vita pubblica, politica, divenuta autonoma, ma puramente formale nella sua astratta universalità, consiste l'essenza dell'alienazione politica, che Marx analizzerà diffusamente nella **Questione ebraica,** riconducendola alla originaria alienazione economica.

Come appare da questa esposizione sommaria, la separazione della società civile dalla società politica è frutto di una semplificazione schematica, che finisce con l'attribuire tutti i caratteri della realtà all'attività economica, abbracciata dalla sfera della società civile, mentre riduce lo stato ad una semplice astrazione idealistica. Per operare questa rigida contrapposizione, Marx è costretto ad esercitare una violenza ermeneutica restringendo l'ambito della « società civile » a quel momento del « sistema dei bisogni » dove effettivamente Hegel tratta di alcuni problemi fondamentali dell'economia politica. « Ora tutti i non marxisti sanno — nota opportunamente N. Bobbio — che il sistema dei bisogni è soltanto il primo momento della società civile comprendente anche i due momenti dell'amministrazione della giustizia e dello Stato di polizia, sanno cioè che « società civile » nella **Filosofia del diritto** di Hegel non significa affatto società economica contrapposta a Stato, ma una prima manifestazione dello Stato, che lo stesso Hegel chiama 'Stato dell'intelletto o della necessità' » (16).

In secondo luogo è opportuno rilevare il carattere **ideologico** della critica marxiana alla filosofia politica di Hegel e allo stesso Stato moderno. E' quanto fa osservare R. Guastini, che contrappone l'interpretazione giovanile dello Stato come alienazione alla concezione successiva dello Stato come sovrastruttura della base economica, « anche l'idea che lo Stato si ponga nei confronti della società civile come una potenza dominante è affatto disomogenea al modo di ragionare del Marx maturo. Qui, infatti, si tratta del dominio dello Stato come tale — potenza immateriale, spogliata da ogni connotazione di classe — sull'intera società come tale, e **non** del dominio di una classe su di un'altra (o di più classi su altre) per il tramite dello Stato » (17). Né è difficile scoprire dietro la diffidenza verso lo Stato, inteso come una forma di alienazione dei soggetti reali della società civile, un atteggiamento fondamentalmente anarchico del giovane Marx: « se lo Stato è una forma di alienazione, un 'predicato' ribelle, il problema è quello di ricondurlo al legittimo 'soggetto', e, insomma, di sopprimerlo, per eliminare l'alienazione » (18).

Infine, la critica « materialistica » di Marx alla concezione « idealistica » dello Stato hegeliano si risolve paradossalmente in una utopia che è ancora più idealistica della stessa filosofia politica di Hegel. Il quale, riconoscendo una tensione dialettica tra società civile e società politica, dimostra un maggior senso realistico dell'ineliminabile distinzione tra vita privata e vita pubblica: « La dialettica hegeliana — osserva acutamente J. Hyppolite — conserva sempre in seno alla mediazione la tensione dell'opposizione, mentre la dialettica reale di Marx lavora alla soppressione completa di questa tensione. Essa pretende di pervenirvi **nello stesso reale.** Ma se consideriamo l'obiezione che Hegel farebbe a questa critica, pensiamo che egli si rifiuterebbe di accettare la possibile sparizione del 'tragico della situazione umana'. Questo tragico non dipende unicamente da alcuni conflitti economici che possono un giorno o l'altro scomparire, esso dipende dal movimento stesso della Vita o dell'Idea nella storia. Per uno strano capovolgimento delle prospettive, spiegabile se si ammette che, ad un momento determinato della sua evoluzione, Hegel ha pensato come Marx ad un'effettiva soppressione dell'alienazione dell'uomo, poi ha dovuto rinunziarvi meditando su alcuni avvenimenti storici, è Hegel che sembra qui trascinato in un **movimento dialettico senza fine,** dove si specchia l'Idea, mentre Marx prevede una **fine della storia** » (19).

### Struttura economica e sovrastruttura politica

Il secondo periodo dello sviluppo del pensiero politico di Marx, il più originale e decisivo, coincide anche cronologicamente con l'elaborazione del « materialismo storico ». In maniera schematica potremmo segnarne

## Note

13) K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,* in *Opere giovanili,* Roma 1969, 34-35.

14) S. AVINERI, *Il pensiero politico e sociale di Marx,* cit., 28-29.

15) K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,* cit., 91-92.

16) N. BOBBIO, *Esiste una dottrina marxista dello Stato?,* cit., 27.

17) R. GUASTINI, *Alcune tappe del pensiero di Marx sullo Stato,* cit., 480-481.

18) *Ivi,* 481.

19) J. HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel,* Parigi 1955, 131-132.

i confini tra il 1845 e il 1847, periodo in cui Marx scrive l'**Ideologia tedesca,** la **Miseria della filosofia** e il **Manifesto del Partito comunista;** ma in realtà esso si estende fino agli anni della stesura del **Capitale,** in cui Marx illustra concretamente i rapporti che intercorrono tra la produzione capitalistica e la forma politica dello Stato borghese. Per ragioni di spazio non ci è qui possibile analizzare dettagliatamente l'intima relazione tra la critica dell'economia capitalistica, quale è elaborata da Marx, e la sua interpretazione dello Stato democratico e rappresentativo quale sovrastruttura politica della società borghese. Ci limiteremo ad indicare i principali punti di contatto tra questi due elementi costitutivi di un sistema compatto, dove non è possibile operare tagli e revisioni senza compromettere la sua unità e la sua stessa coerenza logica.

L'intuizione fondamentale, attorno a cui gravita tutto il sistema del materialismo storico e su cui si fonda lo stesso metodo con cui Marx pretende di analizzare scientificamente i diversi fenomeni della storia umana, consiste appunto nella scoperta del ruolo determinante che il modo della produzione economica esercita sulle altre forme della vita sociale, politica, culturale. La « base reale » su cui si fondano e da cui ultimamente dipendono tutte le altre « sovrastrutture » della società, è costituita dalle « forze produttive », cioè dal lavoro e dagli strumenti tecnici con cui l'uomo trasforma il mondo adeguandolo alle sue esigenze, e dai « rapporti di produzione ». Anche senza volere intendere questa dipendenza in maniera meccanicistica e deterministica, è innegabile che, secondo Marx, la sovrastruttura è modellata sulla base, e per conseguenza non può essere compresa, spiegata e trasformata se non a partire dalla stessa base economica. Ciò non toglie che le sovrastrutture possano reagire sulla stessa base economica, ritardandone o accelerandone i processi di trasformazione, ma, come scriveva Engels interpretando il genuino pensiero di Marx, il « filo rosso » del divenire storico è costituito dalla produzione economica. La stessa divisione della società moderna in diverse classi sociali scaturisce dal diverso rapporto di proprietà degli strumenti di produzione.

In questo quadro generale, l'interpretazione dello Stato moderno come alienazione della società civile in quella politica acquista un significato nuovo. Lo Stato non è più una forma astratta e universale, ma il dominio reale di una classe particolare, quella che detiene il possesso degli strumenti di produzione, sulle altre classi sociali. Lo Stato pertanto si fonda sulla divisione della società in classi, cioè sull'« organizzazione sociale che si sviluppa immediatamente dalla produzione e dallo scambio ». Esso non è che la « forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni » (20). Per potere giustificare la sua posizione di privilegio, la classe dominante finisce col presentare il proprio interesse particolare come interesse generale, mediante l'elaborazione di un'ideologia mistificante. In realtà, dietro la « volontà generale », il « bene comune », si nascondono gli interessi concreti e particolari della classe dominante.

Lo stesso « diritto », che ha il compito di regolare i conflitti che nascono in seno alla società civile, di fatto non fa che sancire, dietro la forma universale della « legge », i privilegi e gli interessi particolari della classe che detiene il possesso degli strumenti di produzione. L'uguaglianza puramente formale del diritto maschera l'effettiva disuguaglianza dei suoi contenuti reali. Caso esemplare di questa disuguaglianza **reale** che si nasconde dietro la **forma** del « diritto eguale » è quello del contratto che regola la compravendita della forza-lavoro. Apparentemente il proletario vende il suo lavoro in quanto **soggetto libero,** che può disporre della sua attività, ed in un **rapporto di parità** col datore di lavoro. Ma dietro questa eguaglianza si nasconde il profitto che il capitalista ricava dal plusvalore del lavoro salariato; la libertà formale del contratto cela la dipendenza materiale dell'operaio che è costretto a vendere il suo lavoro per poter continuare a sopravvivere; il diritto eguale formalmente maschera la disuguaglianza di fatto dei rapporti di produzione. La conseguenza che trae Marx da questa analisi demistificante è che l'uguaglianza e la libertà che contraddistinguono la democrazia borghese non sono in realtà che l'ingannevole e vuota forma politica della base economica capitalistica. La democrazia politica è la sovrastruttura del capitalismo.

Contro questa forma mistificante dell'organizzazione politica, si appuntano gli strali della critica e del sarcasmo di Marx. La democrazia rappresentativa non fa che « tradire » **(misrepresent)** il popolo che elegge ogni tre o sei anni i suoi rappresentanti, scegliendoli tra i membri della classe dominante (21). Il parlamento non è che il « club delle chiacchiere ». E Marx non esita a parlare di « cretinismo parlamentare » a proposito dell'Assemblea democratica di Francoforte, nata dalle insurrezioni del 1848. Se egli considera il suffragio universale come una conquista della classe operaia, tuttavia non lo ritiene un fine in se stesso, ma un semplice mezzo, una « via » per accedere al potere politico: « Il suffragio universale non possedeva la forza magica che gli avevano attribuito i repubblicani di vecchio stampo », « non era la miracolosa bacchetta magica che pensavano i valentuomini repubblicani » (22). E dopo la sua soppressione in Francia nel 1850, Marx commenta: « Il suffragio universale aveva compiuto la sua missione. La maggioranza del popolo era passata per la sua scuola, il che è tutto ciò a cui il suffragio universale possa servire in un'epoca rivoluzionaria. O dalla rivoluzione o dalla reazione esso doveva essere eliminato » (23).

Marx è convinto che il suffragio universale abbia una funzione momentanea e provvisoria. Facendo esplodere la contraddizione che è inerente alla società borghese fra l'uguaglianza puramente astratta e formale di tutti i cittadini e i reali privilegi della classe dominante, esso mette in moto la « tendenza » che dovrà condurre alla

## Note

20) K. MARX, *Die deutsche Ideologie,* in *Marx-Engels Werke,* Berlino, Dietz Verlag, 1949.

21) K. MARX, *La guerra civile in Francia,* Roma 1970, 65.

22) K. MARX, *Le lotte di classe in Francia,* Roma 1962, 133-134.

23) *Ivi,* 290.

24) K. MARX, *Opere filosofiche giovanili,* Roma 1950, 161.

25) *Ivi,* 158-159.

26) MARX-ENGELS, *Sul materialismo storico,* Roma 1949, 72-73.

soppressione dello Stato e allo stesso scioglimento della società civile (24). E' impossibile superare la separazione della società civile dalla società politica mediante le forme rappresentative della democrazia parlamentare, perché « la partecipazione della società civile allo Stato politico mediante **deputati** è precisamente l'**espressione** della loro separazione e della loro verità solo dualistica » (25). Ne segue che il suffragio universale mette in moto un'« istanza » che non può essere attuata dallo Stato democratico rappresentativo, e che per conseguenza deve condurre al suo superamento.

**La dittatura del proletariato**

Il terzo periodo comprende gli scritti più propriamente politici di Marx: **Le lotte di classe in Francia, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte, La guerra civile in Francia,** e la **Critica al programma di Gotha.** Essi costituiscono in gran parte una verifica concreta, attraverso l'analisi di alcuni avvenimenti storici, della teoria politica precedentemente elaborata. Ma l'aspetto più originale di quest'ultimo periodo consiste nella formulazione della dottrina della « dittatura del proletariato », che sarà poi sviluppata da Lenin in **Stato e rivoluzione.**

Marx impiega raramente l'espressione « dittatura del proletariato » e per lo più in scritti di carattere privato. Così, in una lettera a Weydemeyer del 5 marzo 1852, egli riassumeva il suo contributo all'analisi della società moderna in tre punti: « Quel che io ho fatto di nuovo è stato di dimostrare: 1. che l'**esistenza delle classi** è soltanto legata a **determinate fasi di sviluppo storico** della produzione; 2. che la lotta di classe conduce necessariamente **alla dittatura del proletariato;** 3. che questa dittatura stessa costituisce soltanto il passaggio alla **soppressione di tutte** le classi e a una **società senza classi** » (26). Da questo breve accenno appare chiaramente la funzione transitoria attribuita alla dittatura del proletariato quale forma di governo popolare nel periodo che precede la totale estinzione dello Stato nella società comunista: « Tra la società capitalista e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. A esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, in cui lo Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato » (27).

Ma anche quando Marx non parla esplicitamente di dittatura del proletariato, il concetto, nel senso sopra chiarito di governo provvisorio in un periodo di trasformazione della società, è chiaramente presente. Così nel **Manifesto del Partito comunista** si definiscono nettamente i caratteri e le finalità di questo governo popolare di transizione: « Il proletariato si servirà della sua supremazia politica per strappare alla borghesia, a poco a poco, tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, vale a dire del proletariato stesso organizzato come classe dominante, e per aumentare, con la massima rapidità possibile, la massa delle forze produttive. Naturalmente sulle prime tutto ciò non può accadere se non per via di interventi dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione, vale a dire con misure che appaiono economicamente insufficienti e insostenibili, ma che nel corso del movimento sorpassano se stesse e spingono in avanti, e sono inevitabili come mezzi per rivoluzionare l'intero modo di produzione » (28).

Nella determinazione concreta delle forme politiche di questo governo popolare provvisorio, Marx si ispira all'esperienza della Comune di Parigi, non quale fu di fatto, ma quale avrebbe potuto e dovuto essere. (E' questa la spiegazione fornita da Avineri dei giudizi contraddittori espressi da Marx sulla Comune). Così la decentralizzazione del potere amministrativo, la partecipazione diretta dei produttori ad un « governo autonomo », la sostituzione dell'esercito permanente con una milizia locale temporanea, la revocabilità del mandato parlamentare, etc. sono intese da Marx come indicazioni per una forma transitoria di governo in cui la distinzione tra società politica e società civile tende gradualmente a scomparire.

In effetti Marx era convinto che il periodo di transizione al comunismo avrebbe avuto una breve durata e, per conseguenza, la dittatura del proletariato non sarebbe stata che una fase momentanea, destinata ad essere superata da una organizzazione della società in cui « il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti » (29). Quanto fosse lontano dall'immaginare le conseguenze a cui avrebbe condotto l'applicazione concreta dei suoi principi, appare chiaramente dalla critica che egli muove a Bakunin: « Che splendido esempio di comunismo da caserma! C'è proprio tutto: mense e dormitori comuni, commissari di controllo e **comptoirs;** l'educazione, la produzione, il consumo — in una parola, tutta l'attività sociale — sono regolati; e al vertice, **il nostro Comitato** anonimo e sconosciuto, direttore supremo. L'antiautoritarismo si mostra allo stato puro! » (30). Il quadro non potrebbe essere più fedele, solo che esso non si applicherà tanto al paradosso dell'anarchia che si risolve in un governo anonimo e dispotico, quanto allo stesso progetto marxiano di liberazione dell'uomo quale poi si è storicamente realizzato nei Paesi socialisti.

Di fronte ai problemi concreti che nascevano in Russia dopo la rivoluzione d'ottobre, Lenin sposterà la data del passaggio alla società comunista verso un futuro remoto, che oggi appare sempre più improbabile. La soppressione della proprietà privata non ha condotto automaticamente, come pensava Marx, all'estinzione dello Stato. Ciò che doveva essere provvisorio rischia di diventare definitivo. Nell'attesa millenaristica che venga il « regno della libertà », dove scompariranno le classi sociali, la divisione del lavoro, lo scambio, il denaro e lo stesso diritto, sia come regolatore dello scambio sia come sanzionatore dell'ordine, il superamento dello Stato democratico e borghese si traduce di fatto nell'instaurazione dello Stato totalitario; la « fine della de-

27) MARX-ENGELS, *Opere scelte,* Roma 1966, 970.
28) MARX-ENGELS, *Manifesto del Partito comunista,* Roma 1947, 51.
29) *Ivi,* 53.
30) Citato da AVINERI, *Il pensiero politico e sociale di Marx,* 299.
31) MARX-ENGELS, *Manifesto del Partito comunista, Introduzione all'edizione tedesca del 1872,* cit., 8.
32) K. MARX, *Lettere a Kugelmann,* Roma 1950, 139.
33) N. BOBBIO, *Esiste una dottrina marxista dello Stato?,* cit., 30.
34) N. BOBBIO, *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?,* cit., 48.

mocrazia» rappresentativa viene a coincidere letteralmente con la fine di ogni libertà democratica e con l'impossibilità di ogni controllo sull'apparato governativo; la soppressione della distinzione tra società civile e società politica conduce fatalmente al capitalismo dello Stato accentratore. Evidentemente qualcosa non ha funzionato nelle previsioni «scientifiche» del materialismo storico.

### I limiti del materialismo storico

La ricerca dei motivi del fallimento del progetto originario di Marx, più che sul piano storico, come il mancato «crollo» del capitalismo, va approfondita all'interno del suo stesso pensiero politico. Come abbiamo già accennato, all'acutezza con cui Marx mette in luce, spesso attraverso un processo di semplificazione riduttiva, i limiti dello Stato democratico, non corrisponde un'adeguata elaborazione positiva delle forme politiche della futura società comunista. E ciò non senza un motivo, che affonda le sue radici nell'economia generale del sistema. Se, infatti, lo Stato è essenzialmente il dominio di una classe sulle altre classi, il problema non è di vedere come perfezionare o anche modificare le sue forme istituzionali per renderle adeguate ai contenuti reali della società, ma semplicemente di sopprimerlo o, al più, di lasciarlo «estinguere» di morte naturale, una volta abolita la proprietà privata che è all'origine della divisione della società in classi. In effetti Marx parla della necessità di distruggere, letteralmente «spezzare» **(zerbrechen)**, «la vecchia macchina» dello Stato borghese, che non può essere utilizzata dal proletariato nella fase di transizione al comunismo: «la classe operaia non può impossessarsi puramente e semplicemente di una macchina statale già pronta e metterla in moto per i suoi propri fini» (31). Il compito della rivoluzione infatti non consiste «nel trasferire da una mano all'altra la macchina militare e burocratica, come è avvenuto fino ad ora, ma nello **spezzarla**» (32).

Il problema che preoccupa Marx non è quello della **forma** del potere politico, cioè del «come» governare per garantire a tutti e a ciascuno la libertà, ma — come nota acutamente N. Bobbio — piuttosto quello del **soggetto** del potere: «Marx ed Engels (e sulle loro tracce un capo rivoluzionario come Lenin), convinti com'erano che la sfera della politica fosse la sfera della forza (e in ciò avevano perfettamente ragione), si sono sempre posti il problema del soggetto storico di questa forza, individuato nella classe di volta in volta dominante, piuttosto che non quello dei diversi modi con cui questa forza possa essere esercitata (che è il problema delle istituzioni)» (33). Formulato in questi termini, il problema del potere politico non ha altra soluzione che quella della sua soppressione mediante l'abolizione della divisione della società in classi, con la conseguente sostituzione della classe dominante con una classe universale, qual è appunto, nella prospettiva marxista, la classe operaia.

Quanto una tale soluzione fosse illusoria lo dimostrano ben presto l'esperienza fallimentare dei **Soviet** e il nascere in seno alle società socialiste di una nuova classe di burocrati e di dirigenti del partito comunista che, in nome della classe proletaria, finivano con l'esercitare il potere politico e quello economico senza alcuna possibilità di controllo da parte degli stessi operai.

Uno dei meriti principali del realismo politico di Marx è stato indubbiamente quello di aver denunziato il pericolo, che insidia la libertà delle istituzioni democratiche nella società borghese, di una collusione tra potere economico e potere politico. Ma è inesatto identificare la classe economicamente dominante con il gruppo politicamente dirigente. Né, d'altra parte, è possibile sopprimere del tutto l'autonomia della sfera economica senza con ciò stesso sopprimere, anche nell'ambito della sfera politica, quelle libertà civili che presuppongono, proprio per essere reali e non puramente formali, un concreto fondamento nella proprietà privata. In maniera paradossale, la denunzia della dipendenza del potere politico dal potere economico nella società borghese, si è poi risolta nell'instaurazione di uno Stato totalitario in cui il potere politico si identifica **immediatamente** con il potere economico, determinando la totale dipendenza del cittadino dall'organizzazione onnicomprensiva dello Stato capitalista. «L'errore in cui sono sempre caduti i teorici della democrazia industriale — osserva N. Bobbio — è quello di credere nella possibilità di risolvere la democrazia politica nella democrazia economica, l'autogoverno dei cittadini nell'autogoverno dei produttori. L'errore deriva dal credere che non vi siano problemi del cittadino distinti da quelli del lavoratore» (34).

A nostro avviso, l'origine di questo errore deve cercarsi nell'economicismo che caratterizza il materialismo storico. L'aver fatto dell'alienazione economica la causa fondamentale di ogni altra forma di alienazione, ha condotto all'illusione che sia sufficiente abolire la dipendenza del lavoratore salariato dal capitale per restituirgli tutte le libertà civili e sociali. La rimozione di una causa negativa non conduce da sola — secondo le regole della logica più elementare — all'attuazione delle condizioni positive. Di fatto, l'abolizione della proprietà privata non soltanto non ha liberato l'operaio dall'alienazione politica, ma lo ha reso, anche sul piano economico, totalmente dipendente dallo Stato divenuto unico ed insindacabile padrone.

Per concludere queste note, non ci sembra possibile respingere la dottrina marxista della «dittatura del proletariato» e, in genere, la critica che Marx muove alla democrazia rappresentativa, senza insieme rimettere in discussione la sua stessa teoria economica. Il legame che intercorre tra questi due aspetti del suo pensiero è troppo stretto, in base ai principi dello stesso materialismo storico, perché il rifiuto delle tesi politiche non implichi anche una profonda revisione dei fondamenti economici del sistema.

Ciò che di positivo è possibile ricavare dalla lezione di Marx, che conserva ancora un rilevante peso storico, è la necessità d'integrare la democrazia rappresentativa con una sempre più ampia partecipazione diretta dei cittadini alle decisioni che riguardano il bene comune, a cui corrisponda, sul piano economico, una sempre maggiore socializzazione del profitto sociale. Compito, questo, che non può essere risolto una volta per sempre mediante una palingesi storica, ma che richiede di volta in volta l'analisi oggettiva delle condizioni reali, delle loro possibilità concrete e dei loro limiti.

**Virgilio Fagone S.J.**

# Marino Carboni

## L'esperienza delle ACLI di fronte al marxismo

1. Penso che sarebbe improprio e sproporzionato pretendere la sussistenza di un problema particolare costituito dal rapporto storico e ideale tra le ACLI e il marxismo. E' utile fare questa premessa che non è soltanto cautelativa, ma anche di metodo. Infatti il problema che sta davanti alle ACLI sta davanti anche a tutta la comunità cristiana. Anzi il vero punto di riferimento è questa comunità, cioè la Chiesa intera, i cui pastori, papi e vescovi, hanno avvertito la questione assai prima delle nostre generazioni. In Italia, forse, non siamo stati molto aiutati, perché culturalmente quel che è stato approfondito e prodotto sul marxismo, è stato talora di rilievo, ma sempre con limitata possibilità di circolazione. Non c'è da meravigliarsene dato il livello medio culturale del nostro paese; sarebbe stata una strana eccezione che su tale problema, all'interno di una confessione religiosa, si fosse studiato di più e con sufficiente adeguazione alle domande concrete. Ciò nonostante mi sento di affermare che tutto l'insegnamento pontificio e il complesso magistero della Chiesa, da almeno un secolo, hanno tenuto presente l'operativa e la « persuasività » del socialismo marxista, occupandosene in varie occasioni e con accenti diversi. La questione non può dunque essere affrontata oggi, a tavolino e sulla carta, come se sorgesse dal nulla; in altri termini non si può prescindere da un loro critico che implichi anche una prassi, un'esperienza. Le ACLI possono rappresentare un momento di questa esperienza; ma solo un momento.

2. Ciò premesso, penso che nessuno si meraviglierà se affermo che non sarebbe immaginabile un movimento come le ACLI estraneo al problema del socialismo marxista. Muovendosi sulle frontiere di divergenti culture e di differenti concezioni morali le ACLI, nella loro storia ormai trentennale, hanno sentito, in modo diverso ma con continuità, non solo il peso di una sfida, ma anche la fondatezza di certe motivazioni che sorgevano e sorgono da una lettura del mondo e della situazione che non può essere rifiutata in blocco senza saltare un pezzo rilevante della ricerca dell'umanità.

A questa sfida, ed al confronto che ne deriva, difficilmente si può sfuggire e di fatto ben pochi vi sfuggono. Potrei citare — tanto per fare un esempio attuale — l'esperienza di un movimento come « Comunione e Liberazione » la cui analisi politica è spesso basata sullo sviluppo di un particolare filone del marxismo, come si constata dall'attività editoriale della Jaka Book, attraverso la quale si è fatta in ambienti cattolici addirittura opera di divulgazione marxista, con riflessi di tangenza e spesso di subordinazione, per quanto critica, al marxismo nel giudizio sul capitalismo e nella critica storica.

Ricordo questo non per polemica, ma solo per sottolineare quanto la questione sia complessa, non semplificabile da un punto di vista culturale e pratico; per sottolineare cioè quanto, consapevolmente o incolsapevolmente, tutti siamo tributari verso l'insieme degli sviluppi del pensiero umano, anche quando ne rifiutiamo la premessa e/o le conclusioni.

Del resto il problema è antico. Vorrei ricordare che un uomo, passato alla storia come un moderato cattolico, in realtà aveva sentito sin dai tempi del primo movimento cattolico la natura vera della questione.

In un articolo sulla « Scuola Cattolica », nel 1894, Filippo Meda, criticando il socialismo, osservava: « Se questo sistema considerato come una teoria astratta e isolata può interessarci mediocremente, molto ci deve invece preoccupare se lo consideriamo in relazione alle condizioni da cui trae origine e vitalità: in altri termini ben poco sarebbe temibile il socialismo s'esso venisse a presentarsi innanzi ad una società bene ordinata e ti dicesse: tu levati di lì, ci voglio stare io, ma molto è temibile quando si pensa che esso lotta contro un organismo sociale tarlato che non ha forza e diritto di ripudiarlo dal momento che l'ha generato ». Da qui Meda faceva discendere la necessità di impegnarsi più sulle cause che sugli effetti di certe opzioni politiche di massa e si pronunciava contro il capitalismo.

3. Per venire alle ACLI, il punto è questo: le ACLI hanno compiuto anche esse una scelta anticapitalistica, cioè contro quel sistema « tarlato » di cui parlava Meda più di ottanta anni fa. Sono giunte a questo approdo (recentemente in modo esplicito, ma da sempre le ACLI sono state anticapitaliste) sulla base di una ricerca e di una esperienza che non suppongono né accettano il « marxismo » in quanto tale, cioè come sistema filosofico, ideologia, progetto politico globale.

Ma questa loro collocazione anticapitalistica, nel vivo dell'iniziativa del movimento operaio, le ha portate da un lato ad opporsi marcatamente ai difensori del capitalismo e, dall'altro, a mettersi in concorrenza con altre espressioni storiche del movimento operaio e della sua cultura che lottano per un fine unico e genericamente convergente, cioè il superamento del capitalismo. L'apparente convergenza dipende anche dalla insufficienza delle proposte del superamento che ancora non ha prodotto modi, cioè forme di passaggio utili, per dare corso al rilievo di PIO XII, secondo il quale questo mondo « è da rifare dalle fondamenta ».

In effetti si tratta di individuare momenti ideali ed organizzativi autonomi, che di fatto si collocano lungo un parallelismo di azione e occasionale convergenza nei fini intermedi: il che induce in qualche collaborazione per tratti di strada comuni al fine di costruire un ordine nuovo.

Qui nasce il vero problema. Perché la cooperazione condotta sulla ricerca di fini parziali comuni, può indurre nella facile conclusione che tutto è indifferente o che vi è una coincidenza globale. Soprattutto può indurre nell'errore più grave di fare immaginare che una visione generale delle cose, come dell'organizzazione della società, sia ininfluente, indifferente rispetto alle azioni da compiere. Cosa questa che è formalmente negata da tutti, perché si verrebbe a negare ogni funzione della ragione e della cultura fino a cadere in uno spontaneismo prassista e impaziente che non è

una delle ultime cause delle malattie politiche della prima metà di questo secolo. Vale la pena di aggiungere un'altra notazione. A me sembra si sia abusato da ogni parte della distinzione giovannea e conciliare tra errore ed errante quando, da principio pastorale, la si è voluto trasferire meccanicamente sul terreno politico, dimenticando che il linguaggio stesso faceva sì che l'errore restasse « errore ». Il problema, nel nostro caso « teorico » sarebbe stato invece quello di guardar bene nell'errore, capire la sua qualità, discernere le « anime di verità » come hanno insegnato grandi maestri del pensiero cristiano. E proprio le ACLI alcuni anni fa condussero un vasto lavoro di analisi, che ha prodotto qualcosa anche sul piano pubblicistico, ma che non potè essere condotto avanti per l'esaurirsi di alcuni mezzi destinati a quel lavoro, ed anche per il precipitare di una soluzione politica che ha distolto altrove molte energie umane. Mi pare in ogni caso che meriti di essere sottolineata la permanente e stretta connessione tra una impostazione teorica ed una scelta pratica, poiché certe distinzioni, se compiute superficialmente, possono aumentare le difficoltà, invece di diminuirle.

Per venire all'oggi, non ho alcun dubbio sul fatto che le recenti dichiarazioni dei Vescovi italiani, avessero per riferimento l'incompatibilità tra « marxismo » come visione del mondo, da cui discende una politica, e la professione di fede cristiana. E di conseguenza non ho alcun dubbio sul fatto che tale incompatibilità sia più che fondata.

Quel richiamo costituisce una precisa linea di riferimento, rispetto al quale i problemi di tutti i giorni, le contraddizioni della vita e le situazioni di sofferenza sfidano la coscienza cristiana, la quale deve rispondere. E la risposta non mi pare possa essere sempre chiara e distinta. Vi possono essere infiniti elementi di offuscamento e di perturbamento di un sereno giudizio.

4. Le ACLI vivono nel mondo del lavoro e si sforzano di comprenderne le tensioni e le speranze: sono dunque a contatto con compagni di altre ispirazioni. Gli aclisti assai spesso (non so se altri hanno la stessa dura e sofferta esperienza su questo terreno) incontrano il non-credente radicale, totale, che domanda ad essi cose alle quali i cristiani in genere non rispondono. E le risposte, naturalmente, non sono facili per nessuno quando dalle affermazioni dei principi si scende alla storicizzazione concreta dei fatti e dei problemi.

Vivendo in questo mondo anche le ACLI non possono percepire il problema del socialismo marxista se non come una sfida sul terreno concreto, e non tanto a livello di ricerca libresca. Non possono vederlo se non come una ulteriore « provocazione » e stimolo alla ricerca la quale contiene tutti i rischi che l'esperienza fa conoscere.

La consapevolezza di questi dati concreti, ha spinto le ACLI recentemente, in una sessione del loro Comitato Esecutivo, a rispondere ad alcune preoccupazioni espresse ufficialmente dai Vescovi italiani. In quella sede è stata precisato che il marxismo « in quanto ideologia e visione del mondo totalizzante, basata su una filosofia materialistica ed immanentistica, è certamente inconciliabile con la visione cristiana dell'uomo e della storia. E', pertanto, evidente che le ACLI non sono né possono essere marxiste, né possono rappresentare uno strumento attraverso il quale facilitare il passaggio dei cattolici al marxismo ». E' una riaffermazione di principio assai impegnativa e mi pare non equivoca, che salvaguarda non solo una fedeltà, ma anche un impegno attivo che si coordina con una successiva posizione dello stesso Comitato Esecutivo che dice: « gli aclisti vivono quotidianamente il proprio impegno a contatto con compagni di altre ispirazioni — in particolare quella marxista — rispetto ai quali non possono e non vogliono rinchiudersi in un ghetto, ma intendono e debbono confrontarsi costruttivamente e lealmente sui valori, sulle proposte, sui programmi, nelle lotte, partendo dalla loro originale identità, coscienti di avere un autonomo apporto di valori da recare nell'impegno comune ,alla costruzione di una nuova società e nella verifica sui problemi storici ».

E' in base a questi presupposti indeclinabili che le opzioni politiche, pure avendo un grandissimo rilievo, sono giudicate tutte non esaurienti nel dare risposte ai cristiani che si impegnano nel mondo. « Per cui ogni cristiano deve accettare di lasciarsi interrogare dalla fede, vissuta nella esperienza ecclesiale, su ogni aspetto della propria vita e, quindi, anche sulle proprie scelte politiche e pratiche e sulle loro implicazioni che possono essere sia di natura ideologica — e quindi comportano il rifiuto del materialismo ateo — sia di natura pratica o di costume — e quindi comportano il rifiuto del materialismo pratico. E' sulla base di questi principi teorici e pratici che tutti gli aclisti sono impegnati ad operare con la necessaria e limpida coerenza ».

E' facile giudicare e criticare se si pensa che le ACLI siano ormai perdenti rispetto a quella che una volta si usava chiamare la « causa cattolica », nel senso che la loro collocazione e il loro pieno inserimento nel movimento operaio — con una evoluzione le cui ascendenze risalgono agli anni '50 — le avrebbe portate sotto l'« altra tenda », per usare della espressione di un Primo Mazzolari recentemente rivisitato. Se le ACLI non sono un traghetto per impoverire la comunità dei cristiani, occorre guardare con molta attenzione quale sia il delicato — quanto concreto — rapporto tra le ACLI come organizzazione, gli aclisti come persone di fede e il « mondo ». Nessun cristiano può rifiutare la base missionaria della propria fede: ciò non comporta la classificazione tra gli strumenti e i canali di apostolato diretto. Ma il problema di rimanere « luce del mondo » e « sale della terra », nella misura in cui riguarda ogni cristiano, non è assente dalle ACLI. Ciò vale anche se mi rendo conto che è diventato per tutti difficile oggi misurare in termini di coefficienti, quale sia il grado di « successo » di una presenza, che per definizione non trova il suo significato nell'affermazione esteriore. Senza volersi attribuire meriti speciali, credo che in trent'anni la presenza aclista nel mondo del lavoro abbia significato qualcosa. Ciò è tanto più considerevole se tiene presente il punto di partenza da individuare nel processo di unità nazionale. C'è stato anche un contributo specifico a far superare nel mondo del lavoro quell'atteggiamento di anticlericalismo radicale che per tanti decenni ne fu caratteristica; quanto abbia arricchito di contenuti originali l'esperienza complessiva e quindi anche degli « altri »; quanto abbia contribuito, nel vivo del confronto e dell'impegno comune sugli obiettivi concreti, e quindi non con la parola, ma col gesto che rivela, quanto fosse non vera la presunzione della fede religiosa come oppio dei popoli. Noi crediamo che il movimento operaio — nella pluralità delle espressioni ed articolazioni che lo arricchiscono — si presenta oggi in grado di delineare una prospettiva di società vivibile per l'uomo, di responsabilizzarsi di fronte alla crisi, di impegnarsi non

solo per il pane, ma anche per la libertà di tutti e di ciascuno: tutto questo — crediamo — non è soltanto opera nostra, ma è anche opera nostra, di tutti i cristiani cioè che nelle ACLI, nel sindacato, nelle organizzazioni culturali e sociali non si sono isolati, né si sono confusi, ma hanno cercato di dare un contributo al lavoro per l'uomo che è il tema storico della nostra epoca.

Le ACLI rappresentano un problema reale che non si eliminerebbe anche se per avventura le ACLI non esistessero: il problema cioè dell'impatto non tanto tra cristianesimo e marxismo, quanto tra cristianesimo e movimento operaio; un problema storico non risolto dalle ACLI, ma non affrontabile, a mio avviso, con le categorie della separazione anche se quelle del confronto dialettico presentano difficoltà da tutti riconosciute.

5. Che poi si assuma un mero criterio politico, o addirittura partitico di giudizio su queste cose, è un'altra questione. Io sono voluto restare su un terreno che rimane « duro » e tale rimarrebbe anche se per ipotesi non esistesse una profonda crisi della D.C. Perché il problema è proprio questo: se i cattolici italiani avessero potuto continuare a contare sulla protezione esterna di un forte partito politico, i problemi di cultura, di civiltà, di schieramento, di contatto con i non credenti, non ci sarebbero stati? Io credo di sì. Perché preesistevano.

Ora le ACLI non vogliono dare più di un contributo, nella convinzione che ciascuno faccia la sua parte. Esse, tra l'altro, sono state attraversate e lo sono tuttora da una molteplicità di tensioni e di sollecitazioni che rischiano continuamente di metterne in crisi la identità, la rappresentatività, il ruolo. Ma mi pare necessario ricordare un principio elementare di osservazione: chi potrebbe concepire che in un mondo così in crisi, così in transizione, proprio le ACLI non ne risentissero? Cosa si sarebbe potuto pensare di una organizzazione che fosse rimasta intatta e indifferente davanti ad una tempesta che non risparmia nessuno?

Mi rendo conto che la cosa più elementare e più semplice che da molte parti ci viene chiesta è questa: uscite dalla contraddizione della storia. Ma sarebbe, oltre che un suicidio moralmente riprovevole, anche una sottrazione di una disponibilità al prossimo e alla Chiesa che forse oggi più che mai deve essere gelosa di tutte quelle iniziative dei cristiani che hanno un colloquio aperto con gli « altri »; e che possono mantenere questa apertura rimanendo se stesse, quali si sono costruite in una tormentata esperienza. Che ciò abbia costi, cadute, perdite, rischi, è naturale, ma è anche cristiano. Non siamo mai sicuri in un mondo che non ci appartiene.

Ciò richiede un affinamento, certo, dello spirito religioso; comporta l'essere e sentirsi nella comunità ecclesiale e, quindi, una continua tensione a vivere la fede in tutte le dimensioni della vita, a scoprire le ragioni di fede anche nell'atteggiamento sociale e politico, ad esercitare il discernimento critico cristiano. Chiede la capacità di continuamente verificare, alla luce del Messaggio Evangelico e del Magistero della Chiesa, la ricerca e l'azione educativa e sociale del nostro movimento che, in tal modo, qualifica limpidamente la propria esperienza e coerenza di vita cristiana come originale componente del movimento operaio. Ma anche se non tutto dipende da noi, tenteremo di fare la nostra parte, quella che in definitiva giustifica la vitalità del movimento. Una parte che implica appunto la capacità di dare, nel confronto, un nostro originale contributo alla costruzione di una nuova società in cui sia assicurato, secondo giustizia, lo sviluppo integrale dell'uomo.

**Marino Carboni**

# Pio Parisi

## Riflessioni pastorali sul rapporto fra cristianesimo e marxismo

Ho letto e meditato serenamente la dichiarazione del Consiglio Permanente della CEI, di metà dicembre, specialmente per la parte che riguarda i rapporti fra cristianesimo e marxismo, fra cristiani e PCI. Trattandosi di temi sui quali ritengo di avere una **sofferta esperienza pastorale** penso di poter comunicare qualche riflessione personale, con la speranza di aiutare la comprensione e il dialogo dei cristiani con i loro pastori e dei cristiani con coloro che non si considerano tali.

La mia esperienza pastorale ha comportato una qualche conoscenza delle coscienze umane e dei loro interiori travagli. Dal '58 al '67 sono stato alla Cappella dell'Università di Roma, poi ho vissuto con universitari fuori-sede, per lo più meridionali, nel quartiere di Pietralata; negli ultimi anni siamo stati circa in cento. Lo stare con universitari, cercando di essere per loro un amico ma anche un sacerdote, mi ha portato a un grande sforzo di ascolto, non solo nei loro confronti, ma anche di tante altre persone, al di fuori del mondo universitario, che potessero aiutarmi a comprendere ciò che stava accadendo nel mondo sul piano culturale, sociale e politico. Ho parlato sempre di meno ma ascoltato e riflettuto sempre più intensamente, sentendomi sempre più intimamente coinvolto da una serie di crisi diverse, da quelle che portavano evidenti segni di « crescenza » a quelle in cui trasparivano germi di tragedia. Tutto ciò è stato costantemente accompagnato dalla ricerca di una meditazione di fede, da uno sforzo di vedere Dio in tutto e tutto in Dio, dalla preghiera, in cui ho impegnato la maggior parte delle mie energie, anche se in modo estremamente imperfetto.

In questo ascolto-riflessione-meditazione dal '58 ad oggi, ho colto, specialmente nelle coscienze degli universitari, **un processo di politicizzazione caratterizzato dal moltiplicarsi di fratture e contrapposizioni,** che cer-

co ora di spiegare nel modo più semplice possibile.

La politica ha occupato uno spazio crescente nei discorsi degli universitari e, più in profondità, è diventata categoria sempre più rilevante, se non esclusiva, della loro esperienza culturale e morale. Non sono mancati, dopo il '68, momenti di riflusso che hanno spinto potentemente a ripiegarsi su interessi strettamente individuali e su una ricerca morale e religiosa di tipo individualistico o astratto; nel complesso, comunque, c'è stato un processo di politicizzazione, accompagnato, tuttavia, dal moltiplicarsi delle fratture e delle contrapposizioni.

Mentre la crescita di un'autentica coscienza politica richiede una comprensione sempre più ampia della realtà e della sua complessità, con un coinvolgimento sempre più pieno della persona, per rispondere ai bisogni di tutta l'umanità è accaduto che le acquisizioni politiche sono state alquanto « parziali ». Riguardo alla comprensione della realtà, è accaduto che, spesso, se ne è scoperto un aspetto, si è concentrata su di esso tutta l'attenzione, trascurando tanti altri aspetti non meno reali; riguardo al coinvolgimento, alla responsabilizzazione, ci si è spesso sentiti interpellati da questa o quella ingiustizia, dimenticandone molte altre. Questa parzialità ha evidentemente spinto alla contrapposizione, anche quando ci sarebbe stato tanto spazio all'integrazione, tanta urgenza di visioni più complete e di coinvolgimenti comunitari, di collaborazione. Ci si è schierati sempre di più. **Lo schierarsi, dal piano esteriore, in cui può trovare molte valide giustificazioni, è penetrato spesso nel più intimo delle coscienze, mortificando l'originalità e la creatività.**

Questo processo di politicizzazione caratterizzato dal moltiplicarsi di fratture, contrapposizioni e schieramenti ha trovato un terreno particolarmente favorevole nell'incontro-scontro di due filoni culturali: quello di matrice cattolica e quello di matrice marxista. E mentre nelle coscienze di alcuni tutto sembrava svolgersi a un livello piuttosto superficiale, nelle coscienze di molti altri si è manifestato un travaglio profondo che ha comportato una serie di crisi nei rapporti con le istituzioni, con la cultura e nella stessa capacità di comunicazione interpersonale più intima. E' apparso così, in tutta la società, ma in particolare nell'incontro-scontro fra mondo cattolico e mondo marxista, un immenso travaglio; ed io ho sperato sempre più fortemente nella nascita di una nuova coscienza, di una nuova comunicazione, di una maggiore unione fra gli uomini. Questa speranza penso di averla trovata proprio nella « vera originalità cristiana, autenticata nella Chiesa alla luce del magistero dei Pastori » (vedi dichiaraz.).

Questa autenticità non dubito sia quella della fede in Dio che ci si è manifestato e donato in Cristo. Lo sforzo, assiduo, anche se estremamente imperfetto, di guardare a tutto quello che accadeva pensando a Dio Creatore e Padre universale, al Figlio fattosi carne, morto e risorto per la salvezza di tutti ed allo Spirito Santo, operante su tutta la terra, mi ha portato a una speranza sempre più universale: la speranza che la vita di ogni singola persona abbia un significato e un esito positivo, la speranza che ogni sforzo umano, compiuto da singoli e da gruppi, per la maturazione dell'uomo a qualunque livello, non vada perduto e sprecato, ma costituisca un contributo alla crescita dell'umanità. Proprio la fede, autenticata dalla Chiesa, mi ha portato a riconoscere la presenza operante di Dio in tutto il mondo, in ogni uomo, in ogni tensione dell'uomo verso il bene, anche in quelle tensioni imperfette, contorte e distorte, che non cessano tuttavia di essere vera tensione verso qualche valore dell'uomo.

La fede in Cristo mi ha poi sostenuto nella certezza che tutti gli uomini, creati da Dio e da Lui redenti e santificati, sono chiamati a riconoscere Dio, per lodarlo e servirlo nei fratelli, nella concretezza delle situazioni temporali dei singoli, nel fluire della storia dell'umanità. La fede in Cristo mi ha sostenuto nel credere sempre alla vocazione dell'uomo all'amore. Ma oggi l'amore del prossimo non può non tradursi in « politica », anche se essa sembra respingere in mille modi l'amore, identificandolo con la debolezza, l'ingenuità, l'evasione. La fede mi ha fatto sperare fermamente nella possibilità di un'intima compenetrazione della politica con l'amore, proprio perché, nella contemplazione del Cristo, ho cominciato a comprendere quanto l'amore sia un fatto di forza e di maturità; anche se la forza vera che viene da Dio, può rivestirsi della debolezza umana, per sconfiggere una forza umana che è debolezza davanti a Dio.

Di fronte a un processo di politicizzazione caratterizzato dal moltiplicarsi delle fratture e delle contrapposizioni, con uno sguardo di fede che mi spingeva a riconoscere in tutto e in tutti la presenza operante di Dio, e a sperare nella realizzazione di un amore espresso in politica e di una politica sostanziata di amore, mi è sembrato di scorgere in modo sempre più chiaro quale fosse il bisogno principale dell'umanità di oggi e come questo bisogno si identificasse col mistero del Cristo.

Il bisogno principale dell'umanità di oggi, così come mi è apparsa vivendo nel mondo universitario e sforzandomi di spingere lo sguardo in tutte le direzioni e a tutte le profondità di cui ero capace, mi è apparso quello di promuovere il processo di politicizzazione in atto, liberandolo da tutte le spinte alla frammentazione, alla contrapposizione, allo schieramento profondo, quello dei cervelli e dei cuori, che blocca l'originalità e la

creatività e genera violenze sempre nuove. C'è un estremo bisogno di politica che esprima amore; di politica che nasca nella coscienza e si esprima nell'azione; di politica che arricchisca sempre di più la coscienza di una visione globale di quello che succede nel mondo, con una responsabilizzazione totale nei confronti del prossimo.

Ma come può accadere questa maturazione della coscienza politica? Indico alcune linee di sviluppo estremamente semplici ma fondamentali.

Occorre il contributo di tutti, non va respinto o emarginato nessun apporto di singoli o di gruppi, che abbiano sperimentato, vissuto e capito qualche aspetto della situazione in cui si trova l'umanità, delle sue miserie e delle sue potenzialità. La realtà è complessa e la politica è in grado di farla evolvere nel modo migliore nella misura in cui riesce continuamente a cogliere tale complessità. Ma l'intelligenza di una realtà complessa, e per di più in rapidissima trasformazione, può essere frutto solo della sintesi di un maggior numero possibile di apporti di consapevolezze diverse e di diverse tensioni verso il bene.

Come occorre il contributo di tutti così è chiaro che il contributo più qualificato è quello di promuovere la raccolta, l'unificazione, la sintesi profonda fra i contributi di ognuno. Il servizio rivolto a promuovere la sintesi, e perché questa sia possibile la comprensione e il dialogo, e, ancora, perché questo sia possibile l'evidenziazione di quei valori più profondi in cui tutti possono riconoscersi o quantomeno trovare un punto di riferimento comune, questo è il servizio più eccellente di cui oggi c'è bisogno.

Porsi sinceramente a servizio degli altri, di quello che gli altri hanno capito, delle loro tensioni al bene, per aiutarli a realizzare insieme qualcosa di più grande, all'interno delle loro coscienze come nell'estrinsecazione della loro azione politica, richiede un altissimo grado di purificazione ed una piena disponibilità. Non può servire in questo senso chi cerca una propria affermazione personale, non può agire in questo senso chi cerca la propria salvezza nel proprio gruppo, non può agire in questo senso chi cerca una dottrina a cui aderire per il riposo del proprio cervello. In chiave di povertà possiamo dire che il servizio di cui oggi l'umanità ha più bisogno richiede un grado altissimo di povertà, dalla rinuncia delle ricchezze, a quella degli onori, a quella di certe gratificazioni che sembrano quasi indispensabili alla sopravvivenza dello spirito umano: come son quelle di costatare in qualche modo l'utilità di ciò che si fa. Per aiutare nel modo più efficace la promozione di una vera maturazione politica, che sia espressione di autentico amore, occorre essere disposti anche a rinunciare a qualunque risultato tangibile nel tempo della nostra esistenza terrena.

Mi sembra evidente che su questa linea di servizio si vada illuminando in modo sempre più chiaro l'esemplarità del Cristo, e quindi la vocazione del cristiano e della Chiesa.

Ma a questo punto mi si potrà chiedere quale è il rapporto fra queste considerazioni ,che ho presentato come frutto di una non breve esperienza pastorale, fatta a partire dal mondo universitario, per quasi una ventina d'anni, e la dichiarazione del Consiglio Permanente della CEI sul rapporto fra marxismo e cristianesimo, fra cristiani e PCI.

Il rapporto evidentemente c'è e tento di spiegarlo.

La dichiarazione del Consiglio Permanente della CEI mi ha confortato in quello che avevo fin qui pensato, cercando « quella originalità cristiana autenticata nella Chiesa alla luce del Magistero dei Pastori », che altro non può essere se non la vita teologale: fede, speranza e carità.

Perché riesca più agevole comprendere la mia lettura della Dichiarazione, mi permetto di ricordare come le stesse parole risuonano nell'animo di chi le ascolta in modo diverso, a seconda delle diverse disposizioni in cui ci si trova. Inoltre va tenuto ben presente che, come nel diritto e nella morale, così molto più in un discorso di fede, l'interpretazione, sempre nel rispetto delle intenzioni degli autori, può portare un contributo evolutivo, in vista della maturazione del discorso stesso, di una migliore comunicazione e soprattutto dell'unione più profonda. Senza l'unione si indebolisce il soggetto capace di credere, che è la Chiesa, come quello capace di fare politica, che è la comunità civile.

Nella Dichiarazione del Consiglio Permanente della CEI ho letto che « la vera giustizia sociale va perseguita con ogni sforzo e solidale sacrificio; ma essa è un valore indivisibile da tutti gli autentici valori umani, i quali non si possono difendere ed esaltare che nella loro ordinata globalità ». La meditazione di questa frase mi ha molto stimolato e confortato perché ho capito che non implicava una perfezione della coscienza e dell'azione, che non è possibile alla nostra condizione di peccatori, ma indicava una tendenza in cui impegnarsi con tutta la buona volontà.

Poi ho letto, nella medesima Dichiarazione, che « solo una vera originalità cristiana, che sia autenticata nella Chiesa alla luce del magistero dei Pastori, può garantire il responsabile apporto dei cattolici a sostegno della giustizia e dei diritti inalienabili della libertà religiosa e civile ». Anche queste parole mi hanno molto confortato perché non ho il minimo dubbio che **questa originalità sia la fede e non una ideologia** o una sapienza umana.

Poi ho letto che « è incompatibile con la professione di fede cristiana l'adesione o il sostegno a quei movimenti, che sia pure in forme diverse, si fondano sul marxismo, il quale nel nostro Paese continua ad avere la sua più piena espressione nel comunismo, già operante anche a livello culturale e amministrativo. Anche se tali movimenti e dottrine propugnano ideali umani

apprezzabili, e affermano di voler affrontare problemi di urgente necessità, tuttavia, poiché disattendono i valori primari, riguardanti la visione integrale dell'uomo, della sua storia e del suo rapporto con Dio, mancano di vera credibilità e conducono inevitabilmente ad altre forme di schiavitù, che a noi sembrano già parzialmente in atto nello stesso nostro Paese. Non si può essere simultaneamente cristiani e marxisti. E' l'ora, invece, della coerenza, della fedeltà e di quel responsabile discernimento cristiano, che soprattutto nei momenti più impegnativi deve misurarsi nella fede della Chiesa». Anche questo brano, che so bene quanto sia apparso duro a tanti cristiani pure animati da buona volontà, mi ha confortato, quando sono riuscito a cogliere in esso alcune parole chiave, scoprendone il significato più profondo, ed alla luce di questo interpretando tutta la Dichiarazione.

Quando si dice che determinati movimenti e dottrine «mancano di vera credibilità» si possono intendere due cose. La prima è che tali movimenti e dottrine non contengono nulla di valido e che di conseguenza non si può fare nessun affidamento su di essi. In tal caso si tratterebbe di un rifiuto globale del discorso e di una diffidenza totale nei confronti delle persone; si tratterebbe di un atteggiamento poco umano e ancor meno cristiano. La seconda cosa che si può intendere è che non si deve «credere» in movimenti e dottrine umane perché il credere, inteso come pieno ossequio dell'intelletto e della volontà, è dovuto solo a Dio che ci parla in Cristo e nella Chiesa. In tal senso mi sembra importantissimo dichiarare, e sottolineare con forza, che la fede deve aver per oggetto solo Dio e non i prodotti della saggezza umana, e che la comunità a cui si aderisce nella fede è solo la Chiesa. Di fronte alle dottrine ed alle ideologie umane occorre mantenere sempre un atteggiamento aperto ma criticamente responsabile. Parimenti l'adesione a determinati movimenti va sempre confrontata con quella adesione totale che è la fede, onde evitare ogni interna contraddizione.

Ricordando un po' alla buona una recente lettura del Duverger, mi sembra si possa sottolineare come oggi si sia portati a credere nel marxismo, e ad aderire a un partito comunista, proprio con l'atteggiamento pseudo-religioso e quasi in sostituzione di una fede religiosa e di un'esperienza ecclesiale perduta. Sono convinto che questo sia un grande guaio per la vita politica, un guaio che corrisponde a quel tipo di adesione alla dottrina cristiana e di appartenenza alla Chiesa, che non è animato dalla vera originalità, cioè dalla fede, speranza e carità. Un certo fideismo impedisce la maturazione della coscienza politica come un'adesione senza fede alla religione si riduce a una cattiva politica.

Un'altra parola chiave della Dichiarazione mi è parso il richiamo al «discernimento cristiano che deve misurarsi nella fede della Chiesa». Anche in questo caso si possono intendere due cose. La prima è che occorre discernere, come farà Cristo alla fine dei tempi, riunendo i buoni alla sua destra, per la salvezza, e i cattivi alla sinistra, per la perdizione. Ma è chiaro che questo non tocca a noi nella nostra esistenza temporale di peccatori. La seconda è che di fronte ad ogni dottrina e movimento umano occorre sforzarsi di discernere, di distinguere ciò che è valido da ciò che non lo è, e che tutto ciò va fatto alla luce della fede, animati dalla carità, che ci spinge potentemente al riconoscimento di tutto ciò che c'è di positivo in ogni persona e realizzazione umana, sorretti dalla speranza che mette nel conto l'onnipotente misericordia di Dio. Penso che di questo discernimento tutta la politica abbia urgente bisogno e che oggi sia estremamente importante quella vera originalità cristiana che crede solo in Dio e discerne ogni valore umano alla luce della fede. Penso sia questo il momento della Chiesa, chiamata a realizzare un servizio grandissimo anche sul piano politico, a condizione di essere sempre libera da ogni seduzione del potere e di abbracciare in tutta la sua estensione la povertà del Cristo, fino alla rinuncia a costatare il successo della propria azione. Occorre «gettare le reti sulla parola del Signore»... poi ci sarà la pesca miracolosa, ma non è detto che la potremo toccare con mano tutti i giorni.

A questo punto se qualcuno mi chiedesse se son d'accordo con la Dichiarazione del Consiglio Permanente della CEI, che non si può essere contemporaneamente cristiani e marxisti, direi senz'altro di sì, spiegandomi, tuttavia, nel modo seguente. La fede in Dio che costituisce l'essenza della vita cristiana non può comporsi con una fede marxista se non in uno sterile e contraddittorio schieramento interiore; ma l'uomo di fede che cerca Dio nell'amore del prossimo, e l'amore del prossimo nel servizio politico, non può non impegnarsi in una conoscenza profonda del pensiero di Marx, per trovare in esso una serie di acquisizioni che sono essenziali alla maturazione della coscienza politica.

Se poi, in un dialogo pastorale, mi si chiedesse se si puo' essendo cristiani aderire al PCI, direi che se tale adesione corrisponde o sostituisce l'appartenenza alla Chiesa, è senz'altro un fatto negativo. Se invece si tratta di dialogo, di stima reciproca, di collaborazione non può non essere un fatto positivo, purché sia accompagnato da quel costante discernimento spirituale che nasce dalla fede. Ma allora il termine «aderire» non appare il più adatto e le forme della «comunicazione» vanno ricercate nella concretezza delle situazioni, sempre molto complesse, e seguendo con sincerità la propria coscienza.

**Pio Parisi**

# Per una sesta Fuci

*Pubblichiamo l'articolo inviatoci dai fucini di Firenze per contribuire ad una valutazione più ampia dei contenuti emersi dal Congresso. Ci sembra che vada sempre tenuta presente la globalità degli apporti venuti dal lavoro congressuale; infatti per alcuni dei punti accennati in questo contributo ci pare possibile ritrovare delle indicazioni positive all'interno della stessa dinamica congressuale.*

*Riteniamo utile far presente che proprio secondo la finalità fondamentale che volevamo raggiungere in congresso i contributi vanno indirizzati ai fini dell'evangelizzazione che è componente primaria ed essenziale del lavoro dei gruppi. Inoltre ci pare necessario, nel quadro dell'evangelizzazione, sottolineare il problema della mediazione culturale, data la sua complessa attualità.*

*Facciamo presente a tutti che ogni riflessione sul congresso dovrebbe tendere ad essere il più possibile propositiva, sia in termini di apporto di elaborazione teorica sia riguardo a proposte concrete.*

Sempre un congresso è il risultato di un periodo di lavoro ed apre una nuova fase di sperimentazione. Soffermarsi a valutare i propositi della vigilia, le indicazioni emerse dal dibattito, i risultati e le conclusioni offre un'occasione per un bilancio più ampio, per una riflessione sulla vita della federazione di questi ultimi anni e sui possibili sviluppi. Abbiamo ritrovato, e lo proponiamo come strumento utile di lettura a questo proposito, un articolo di don Lorenzo Chiarinelli, uno degli assistenti centrali, che tentava una sintesi della storia della federazione dalle origini, una periodizzazione per cogliere il cammino storico della FUCI strettamente legato alla vita dell'intera Chiesa italiana.

Pensiamo che sarebbe utile sviluppare ulteriormente dal '72 ad oggi il tema proposto per cogliere la dinamica dei gruppi in questi anni, per arrivare a delineare il patrimonio di valori in cui i gruppi si sono riconosciuti che ha contraddistinto la fisionomia di un intero periodo, quello definito 5ª FUCI, che giunge fino al 43° Congresso, per essere in grado di operare una scelta attenta e responsabile che sappiamo condizionante l'identità di una fase successiva (una 6ª FUCI).

La costante è la perseverante ricerca di « un metodo e di una piattaforma contenutistica » (la proposta) per una comprensione sempre più profonda e una condivisione sempre più significativa delle problematiche del mondo giovanile e studentesco.

*Le tappe fondamentali che scandiscono il cammino della FUCI* sono state individuate schematicamente. Il 1964 può essere indicato come momento di ricerca di una nuova identità per un rinnovamento. Questo approfondimento, nato sotto l'impulso della elaborazione che si andava producendo nel Concilio (« la FUCI ricercava ancora una volta una sintesi vitale che evitasse sia il rischio di una malintesa e superficiale religiosità, che quello di una non equilibrata considerazione del binomio apertura-difesa nei confronti di altre componenti culturali ») negli anni seguenti si articolò e si arricchì ulteriormente con la riflessione sul rapporto Chiesa-mondo e successivamente su fede-storia.

Dal '67-68 la FUCI si sentì interpellata a rivedere, anzi reinventare il suo modo di presenza nella Chiesa e nel contesto sociale a partire dalla condizione che la caratterizza, quella studentesca. Contemporaneamente coinvolta nelle tensioni post-conciliari la FUCI sentì di non potersi estraniare in un suo proprio settore. Nel congresso di Verona (1969) la federazione giunse a individuare nella Chiesa locale il luogo privilegiato di sperimentazione e di verifica del rinnovamento alla luce

della ecclesiologia conciliare e a indicare nella realtà del gruppo il nodo dinamico dell'esperienza di Chiesa.

La necessità e la ricerca di una sintesi come concreto giudizio e prassi storica e la ricerca di una sintesi come concreto giudizio e prassi storica doveva qualificare il nuovo modo di presenza degli anni '70-'71. Nel periodo più acuto della crisi dell'associazionismo cattolico, quando « da più parti ci si chiedeva: dov'è la FUCI? La FUCI era a condividere, perché sua vocazione, la condizione studentesca estremamente drammatica e fluida ... ». L'analisi critica della realtà universitaria che si avvale delle esperienze degli anni caldi della contestazone dà i suoi frutti nel convegno del '70 a Perugia.

Dopo Napoli '71 « il bisogno di cogliere i fondamenti della fede nella loro originalità ed autenticità, il senso del proprio essere nella Chiesa e nel mondo per un servizio libero e liberante sono entrati nel patrimonio della federazione ». Infine nel '73 *il 42° congresso di Bologna.*

A Bologna la FUCI affrontò il problema della condizione studentesca e universitaria, sempre all'interno di quell'ambito pastorale, in cui negli anni precedenti i gruppi si erano sempre più riconosciuti. Il tema dell'università, quindi, più che presentarsi come una riflessione tecnica dalle motivazioni scontate, si prospettava come momento ineludibile per proporre una « esperienza autenticamente universitaria » (Ricerca n. 6-7 1973). Tre i punti salienti di questa « riappropriazione» dell'università:

— una lettura del fenomeno universitario allargata; il tentativo di una interpretazione globale nasceva dalla consapevolezza dell'esistenza di un collegamento dialettico tra università e realtà socio-politica del Paese, fra trasmissione del sapere e modello di sviluppo.

Questo nesso veniva individuato nel dato sociologico e politico della divisione del lavoro.

— una lettura non generica o neutrale; la FUCI si collocava così esplicitamente all'interno di un processo di elaborazione di modelli culturali alternativi a quelli dominanti, imposti dalla società capitalistica. Centrale in questa critica alla cultura dominante era la categoria della totalità, concretatasi nel modello antropologico dell'uomo indiviso.

— una lettura infine che rivalutava la politica come « razionalità critica e iniziativa sui fatti » e che sottolineava il valore politico di una cultura intesa come « interpretazione dei bisogni dell'uomo e pertanto guida razionale all'attività lavorativa e ai processi produttivi ». (Atti del congresso, Ricerca, 1973).

Attraverso questi fermenti prendeva consistenza il volto di una 5ª FUCI parallelamente all'arricchimento e alla maturazione delle intuizioni di metodo: l'esigenza di una fede non alienata acuiva la «vocazione » a una sperimentazione (vissuta nella sua ricchezza e nei suoi limiti dai singoli e dai gruppi) ove crescere in concretezza e razionalità. « Il problema decisivo è la prassi del gruppo FUCI cioè il recupero di una reale capacità operativa in quanto traduzione nelle situazioni locali dei contenuti e orientamenti maturati nella federazione ». (Ibidem). La scelta consapevole di strumenti critici, di analisi e di prospettive in grado di sostenere un'azione politica, né vaga, né moralistica, implicava il superamento di un'interpretazione dell'impegno storico ancorata a schemi individualistici e volontaristici e il rifiuto di un irenismo fatto di mediazioni funamboliche, di problemi risolti a livello formale, di prospettive gratificanti.

La prospettiva di un tale radicamento, sviluppato nella dimensione del « segno di Giona » ci pare emerga chiaramente da un articolo di G. P. Violi pubblicato su Ricerca (1975 n. 5): « Il nostro impegno politico è sulla scia dei miracoli di Gesù, segni di un'utopia a cui crediamo ... Allora l'atteggiamento di Dio verso l'uomo, il suo amore si manifestava in questi segni in cui Egli impegnava la sua onnipotenza; oggi la nostra potenza limitata di uomini, vivificata dallo stesso spirito, si esprime nella lotta per i servizi sociali, per una coscientizzazione allargata, per una libertà partecipata, per una crescita democratica reale ».

Più complesso è definire i modi e le scelte concrete in cui si è espresso questo patrimonio di valori di ricerca, di pluralismo, di servizio, in questi ultimi tre anni tra il 42° e il 43ª congresso, la 5ª FUCI appunto, sia per la difficoltà intrinseca di rispettare una realtà in movimento, in dinamica evoluzione quale è quella della federazione, sia perché *tra i congressi di Bologna e Roma s'interpongono due date significative per la recente storia politica ed ecclesiale:* il 12 maggio e il 15 giugno. Scriveva a proposito del referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio il 19 febbraio 1971 Raniero La Valle: « Il voto al referendum ... sarà anche il voto su un certo modo di intendere il bene comune, la sua storicità, il modo di promuoverlo; e per i credenti (sarà anche un voto) sul modo d'intendere la Chiesa, d'intendere l'essere cristiani » (Dalla parte di Abele, pag. 179).

Questi avvenimenti sono stati l'espressione di un lungo travaglio di coscienze all'interno del mondo cattolico, realtà da sempre ritenuta omogenea, ed hanno evidenziato la fine del collateralismo e la crisi di un modo unilaterale di rapportare la fede alla politica, facendo risaltare l'urgenza e la complessità del problema di un pluralismo di opzioni politiche all'interno della Chiesa e di un'adesione di cattolici a movimenti storici di matrice marxista.

Lo stesso Bartolomeo Sorge (Civiltà Cattolica, III, '75) sottolinea tra le cause del 15 giugno la riflessione conciliare: « Dal punto di vista ecclesiologico non v'è dubbio che l'approfondimento teologico indotto dal Concilio circa il rapporto Chiesa-mondo, fede-politica, autonomia dei laici, pluralismo delle scelte, ha contribuito in modo determinante al superamento della concezione tradizionale di « un mondo cattolico » e di « un'unità politica dei cattolici » mettendo in crisi il collateralismo... ».

Parallelamente alla crisi di certi rapporti politico-istituzionali, sempre maggiori riserve sono state avanzate su un atteggiamento culturale difensivo da parte di cattolici, in cui preponderante è la preoccupazione di conservare propri spazi di gestione e propri canali di trasmissione.

La diffusione da più parti nell'area cattolica e la rilevanza che hanno assunto questi elementi di critica soprattutto dopo il 15 giugno hanno imposto l'abbandono definitivo di posizioni di rigido intransigentismo, chiaramente perdenti, cui si sono sostituiti atteggiamenti meno drastici e polemici. Un esempio emerge dalle posizioni assunte a proposito dellintegrismo: lo si rifiuta come principio, valido cioè esclusivamente sul piano teorico, per recuperarlo sul piano storico. E' lecito e legittimo considerare tali atteggiamenti concilianti come una ambigua manovra di recupero, sotto vesti aggiornate, di terreni perduti sul piano politico e culturale; a cui fa eco la esortazione a una rifondazione del *pensiero* cattolico e a una riscoperta di un vincolante « specifico » cristiano, che garantisca la ricomposizione di un fronte cattolico ideologicamente omogeneo.

Si può quindi parlare di tentativi neo-integristi nella sostanza; anche se non espressamente tali nel linguaggio, di cui la FUCI non poteva non risentire e che sono emersi nel recente *congresso di Roma*. Già la relazione introduttiva, nell'affrontare il tema « Evangelizzazione e promozione umana » sembra rispecchiare questa linea di tendenza. La « scelta dell'evangelizzazione » intesa come « dare una risposta di fede a una domanda di fede » si colloca in una prospettiva in cui si può dire, banalizzando, che il binomio "evangelizzazione e promozione umana" venga ridotto al monomio "evangelizzazione".

Questa riduzione è consentita grazie al recupero di una antropologia neotomista, che in nome di una visione integrale e trascendente dell'uomo, di fatto reintroduce vecchie antinomie (persona-struttura) oggi non più proponibili dal punto di vista antropologico e permette di eludere il problema dell'analisi socio-economica e della rimozione delle cause storico-politiche dell'oppressione. L'alienazione e l'oppressione vengono interpretate in una dimensione esistenziale-interiore e ridotte ad una perdita dello « spirituale », possono così richiedere, per essere risolte, soltanto un intervento « religioso », quale è proposto nella relazione introduttiva del congresso: « La finalità di questo nostro incontro consiste nell'impegno di ricerca e di proposta per scoprire ed elaborare ... le modalità per comunicare agli universitari questa coscienza e questa chiamata alla Chiesa ». A questo proposito possiamo osservare con I. Mancini: « E' forse il caso di dire che la Chiesa, mossa dal complesso dell'assenza organizzativa, culturale, politica, tenda di recuperare territori perduti ...» rischiando di non tenere presente che «... il vero compito della Chiesa non è l'istituzione di se stessa, ma la liberazione dell'uomo » (cfr. Il Giorno del 15 marzo 1976).

Non stupisce così che in questo « recupero di territori perduti » si attui non l'aperta, rischiosa ricerca di una realtà più umana, ma si proponga per vincere tale complesso dell'assenza » un'eclettica ripresa di motivi culturali che vengono mutuati dalle culture "profane" (dove essi permarrebbero frammentari, incompiuti, deformati) e ricondotti a una ispirazione cristiana, in cui riacquisterebbero una dignità e significato definitivo. Ai cattolici spetterebbe quindi «il compito di un'elaborazione politica e culturale che sappia cogliere quanto le moderne culture, le diverse società oggi esprimono, proprio per trovare quella sintesi universale che è dimensione caratteristica della coscienza cristiana » (dalla relazione introduttiva del congresso).

*Come FUCI di Firenze ci è parso importante proporre alla riflessione di altri gruppi queste linee di evoluzione, che abbiamo colto nel quadro politico ed ecclesiale.*

Tuttavia non è sufficiente valutarne i riflessi sull'associazione; è necessario, se si vuole impostare un progetto di 6ª FUCI, che si colgano a grandi linee i *possibili sbocchi*.

Si stanno sviluppando « modi di presenza » di gruppi e movimenti ecclesiali che richiedono di essere

attentamente valutati nelle loro implicazioni.

Un primo esempio è offerto dall'integralismo, di stampo medioevale, di Comunione e Liberazione, che ha come risvolto politico il passaggio dall'anticapitalismo populistico e velleitario all'integrazione nel sistema, tramite la comunità totalizzante (che tiene lontani gli individui dai conflitti e dalle contraddizioni sociali) e che muove alla rifondazione del partito cattolico.

Un'altra posizione già accennata, meno viscerale di quella di CL, è quella che tende alla ricostruzione di un "mondo cattolico"; essa è più attuale e investe direttamente realtà quali la FUCI della responsabilità di un aggiornamento ideologico e culturale, che dia nuova consistenza e nuova credibilità alla tradizionale, discussa « politica cattolica » espressa dalla DC, e contemporaneamente si prospetti come reale alternativa al marxismo. La linea proposta rilancia il modulo del « dialogo », fenomeno tipico degli anni 60, fra credenti e non credenti marxisti.

Un confronto con la cultura marxista concepito e condotto in quei termini presuppone sì, la rinuncia a irrigidimenti gratuiti, ma anche la riacquisizione piena e integrale di una cultura cristiana, definita nei suoi modi di porsi, nella sua antropologia, nei suoi progetti di società, abbastanza forte da evitare « un cedimento e una resa del pensiero cattolico a ideologie ritenute più forti e più adeguate ai bisogni del mondo moderno » (B. Sorge-Civiltà Cattolica 1975).

Questo atteggiamento serrato e critico del marxismo non esclude (può anzi ritenersi funzionale) all'ipotesi di un futuro compromesso storico, in cui un mondo cattolico, ritrovato nel suo peso organizzativo e nella sua politica, potrebbe sostenere con successo il confronto nella gestione di governo con i partiti della sinistra. In altre parole una ricucitura e un consolidamento di un'area cattolica sarebbe il presupposto indispensabile per una coesistenza alla pari con altre forze organizzate in blocchi « laici ». Le strutture dell'associazionismo acquisterebbero in questo nuovo assestamento politico un ruolo di sostegno organizzativo e di elaborazione ideologica non indifferente.

D'altra parte, proprio considerando la maturazione politica e culturale che si è registrata in Italia negi anni '70 (e anche è nata e si è consolidata nell'abbandono dell'interclassismo da parte di molti credenti) bisogna ricordare che al di là dell'integralismo di CL e degli atteggiamenti di chi, all'interno di un dialogo di vertice tra blocchi contrapposti sostiene la sopravvivenza ideologica di una cultura cattolica, esistono spazi inediti, accessibili a cristiani e marxisti, non di potere, dove far emergere con decisione e coraggio « qualcosa di più sotterraneo, di più essenziale nel quale, non soltanto concordo con te una tattica, ma trovo, in definitiva, che quello che tu vuoi è anche quello che voglio io. « (I Mancini, Matrice cristiana-un'alternativa, p. 163). Questo cammino esige sofferenze, svuotamento, abbandono di posizioni facili e già acquisite, ma è passaggio obbligato per un'ulteriore maturazione della fede sotto il segno dell'incarnazione.

Esiste quindi, o meglio è progettabile, un modo di porsi che, senza imporre né il sacrificio, né la messa tra parentesi della fede da parte del credente, va oltre il confronto, la « strategia dell'attenzione », atteggiamenti che « suppongono il dualismo, l'impossibilità di una vera riconciliazione e quindi di una vera salvezza. (...). Il dialogo è qualcosa di superficiale, lascia lo screzio di fondo fra le parti. Ha ragione E. Bloch quando dice che il dialogo è un'operazione tra centauri, ossia un'operazione ove è deciso in partenza che tu rimani bestia e io uomo, o viceversa, cambiando i ruoli » (ibidem, pag 162-163).

Un'elaborazione di modelli nuovi che ricerchi « quanto di tuo può diventare mio e quanto del mio può riscattare anche te... » (ibidem, pag. 162) che si può definire progetto utopico, se per utopia s'intende non l'immaginazione frustrata o una tensione irraggiungibile, ma progettazione del non-ancora; un discorso sulla possibilità, è anch'essa *proposta per una 6ª FUCI*, non in alternativa, anzi in piena fedeltà alla sua caratteristica fondamentale di federazione di gruppi evangelizzanti. In conclusione la FUCI deve ridefinire il suo ruolo, di fronte a una alternativa: — Da una parte una cultura che sorregge i suoi assunti ideologici attraverso giustificazioni teologiche e che non può che concretarsi in un rilancio organizzativo all'interno di un gioco di equilibri tra sfere di competenza. Al di sotto di questo modo d'intendere la presenza dei cattolici sul piano culturale sussiste una vecchia logica, secondo cui il salvataggio della fede s'identifica con una difesa di spazi religiosi, contrapposti a spazi profani in cui domina la mentalità immanentista. In nome di un discutibile senso della trascendenza si perpetua così una logica della separazione, secondo la quale, all'interno di una struttura della società frantumata in isole di competenza, alla Chiesa è demandato il ruolo di spazio sacro.

(Quanto l'associazionismo cattolico, che è nato all'interno di questa rigida compartimentazione e ne riflette le divisioni, sia funzionale alla contrapposizione sacro-profano, religioso-laico, richiederebbe ulteriori approfondimenti).

Dall'altra una funzione (per ogni gruppo ecclesiale) liberante ed educativa, priva di immediate incidenze politiche, che non abbandona il problema della presenza della Chiesa nel mondo, ma lo ripropone in termini di presenza profetica, in cui si operi una demondanizzazione della fede, che implica il rifiuto di false sicurezze, perché « ... la Chiesa dell'avvenire non sarà la Chiesa delle organizzazioni imponenti, delle grandi dimostrazioni. Sarà portata e sostenuta da piccole comunità.... aperte all'intera comunità ecclesiale e al mondo. « (F. König, testo dalla conferenza tenuta a Roma il 12 dicembre 1975 e pubblicato sull'Osservatore romano di lingua francese del 7 marzo 1975).

In quest'ottica ogni persona è chiamata a incarnare quotidianamente la propria fede in scelte politiche e quanto più solidarizza con chi ricerca soluzioni contingenti ai bisogni reali emergenti, tanto più avverte l'esigenza di rivalutare il momento sacramentale in cui verificare la prassi storica.

**Il gruppo Fuci di Firenze**

# Le elezioni universitarie

*Alla fine del mese di marzo ha avuto luogo il secondo turno elettorale per l'elezione degli organismi rappresentativi universitari negli atenei di Padova, Bari, Napoli, Palermo, etc...*

*Pubblichiamo un resoconto inviatori dalle università di Bari, Cagliari, Palermo e Sassari.*

*Avevamo inoltre richiesto un giudizio sulle elezioni universitarie a un esponente della D.C. (in precedenza già avevano risposto il prof. Chiarante per il P.C.I. e l'on. Codignola per il P.S.I.).*

*L'on. Tesini, responsabile dell'ufficio scuola, ci ha inviato in risposta il documento che l'Ufficio Scuola della D.C. ha predisposto in preparazione dei convegni regionali che precederanno la prossima Conferenza all'Università. Il documento si articola in sei parti uguali, indicate in ordine alfabetico:*

A) *identificazione e ruolo dell'Università;*

B) *cenno di contenuto dell'attività universitaria;*

C) *modulo organizzativo e gestionale dell'Università;*

D) *stato giuridico del personale docente e di collaborazione;*

E) *diritto allo studio;*

F) *temi di operatività politica e legislativa.*

*Scrive l'on. Tesini che esso (documento) non pretende di rappresentare la « summa » delle impostazioni ideologiche del Partito sulla questione universitaria, e non è neppure uno schema di articolato di legge di riforma; ma costituisce la base per un dibattito, il più approfondito e più ampio possibile, che dovrà svolgersi anche con il contributo di quelle forze politiche e sindacali e di quei rappresentanti del mondo universitario e della cultura che hanno interesse a esprimere la loro opinione sui problemi più qualificanti dell'Università.*

*Conclude Tesini: « Le osservazioni e le proposte che saranno inviate a questo ufficio costituiranno, insieme alle indicazioni che emergeranno dai convegni regionali, un essenziale contributo per la elaborazione della proposta politica che la DC presenterà alla Conferenza Nazionale ».*

*Poiché si tratta di un documento esso viene pubblicato, in parte, nel settore « documentazione » di questo stesso numero.*

*La FUCI dal canto suo è vivamente interessata al problema universitario e all'elaborazione di proposte e di indicazioni, al di là e al di fuori di logiche di partito, per la soluzione dei gravi mali e delle profonde contraddizioni che affliggono le università italiane.*

*Per questo, per la sua costante attenzione al mondo universitario, per la sua presenza nella vita universitaria essa si ritiene qualificata a fornire, nei modi suoi propri e nell'ambito della sua competenza e autonomia, la propria opinione.*

*Senza tuttavia entrare in medias res e con un giudizio sommario, ma non superficiale del documento della DC, confortati in questo giudizio anche dal parere di docenti universitari, si rileva nello stesso e nella sua impostazione generale una sorta di adulazione che i giovani accolgono con diffidenza.*

# Bari

Dopo un valido e proficuo confronto fra le forze politiche operanti nell'ambito universitario, si è giunti al periodo propriamente elettorale in cui il giudizio sui programmi e sulle metodologie delle varie forze e aggregazioni, è stato affidato agli studenti chiamati ad eleggere i loro rappresentanti. L'esperienza degli eletti lo scorso anno, anche se maturata in condizioni insufficienti data l'inefficacia più volte ribadita dei provvedimenti urgenti sull'università, ha contribuito a raffinare ed articolare meglio le piattaforme programmatiche delle varie liste che sono risultate quest'anno più coerenti ed aderenti alle esigenze della popolazione studentesca dell'ateneo barese. Tuttavia anche se un discorso pieno ed operante non ancora si va concretizzando, l'impegno degli eletti è coalizzato a crearne le migliori condizioni politico-culturali.

La partecipazione degli studenti alle assemblee di lista ha avuto un notevole incremento rispetto a quello dello scorso anno anche se scarso considerando il solo approssimato numero di studenti che partecipano alle attività didattiche. Il clima sereno, salvo qualche sparuto incidente, ha dato dimostrazione di una certa maturazione di una coscienza politica aperta ad un confronto democratico.

Nell'università di Bari sono state presentate otto liste (tre lo scorso anno):

— **Destra Universitaria** (giovani del Fuan che aderiscono al Msi-Dn)
— **Studenti di Veterinaria** (una lista di indipendenti presente solo per l'elezione dell'omonimo consiglio di facoltà)
— **Unità Democratica** (una concentrazione di studenti di sinistra che fanno capo a Pci, Psi, Pdup, a cattolici per il socialismo e ad alcune frange di extraparlamentari di sinistra)
— **Rinnovamento Democratico** (una lista autonoma che non si ispira ad alcuna forza politica)
— **Democrazia a Partecipazione** (una lista anch'essa autonoma, apartitica che intende portare avanti le autentiche esigenze degli studenti del consiglio di facoltà di Farmacia)
— **Intesa Democratica per il Rinnovamento** (ne fanno parte socialdemocratici giovani liberali e aderenti alla Confederazione studentesca)
— **Democrazia Diretta** (una lista che è espressione della democrazia assembleare e che intende portare avanti un discorso autonomo)
— **Movimento Popolare per una Università Democratica e Pluralista** (giovani democristiani, Comunione e Liberazione e Centro per l'educazione sociale del Mezzogiorno, Cesm)

L'unica novità appare nella lista « movimento popolare per una università democratica e pluralista » in cui oltre ai giovani D.C. e C.L. figura il Cesm che l'anno scorso operava nella lista « unità democratica ». Sono 4 le liste autonome che non si ispirano ad alcuna forza politica.

Le attività didattiche nei giorni di elezioni (23-24-25 marzo) si sono svolte normalmente anche per favorire i fuori sede sensibilizzandoli alla necessità della loro partecipazione elettorale.

La percentuale degli studenti votanti è stata del 17,32% (circa un 2% in più rispetto allo scorso anno) pari al numero di 6915 studenti su 39.916. Ciò ha consentito di avere anche quest'anno tutti i 6 rappresentanti previsti nel Consiglio di Amministrazione dell'ateneo, ed i 3 nel Consiglio dell'Opera universitaria. Anche nei vari consigli di facoltà è stato ampiamente raggiunto il quorum tranne per le facoltà di Magistero e di Economia e Commercio per cui c'è stata la riduzione dei rappresentanti da 9 a 4 per Magistero e da 7 a 6 per Economia e Commercio.

Alla lista « unità democratica » è andato il 45% dei voti e 44 seggi su 82 (meno dell'anno scorso quando ottenne la maggioranza assoluta); il 30% e 22 seggi alla lista « movimento popolare per una università democratica e pluralista »; discreti sono stati i risultati delle altre liste: « intesa democratica per il rinnovamento » col 12% dei voti e 8 seggi; « destra universitaria » col 9% dei voti e 2 seggi (3 seggi lo scorso anno). Tre seggi sono andati a « rinnovamento democratico » nel Consiglio di facoltà di Veterinaria, due agli « studenti indipendenti di Veterinaria » nella stessa facoltà ed un seggio ottenuto da « democrazia a partecipazione » nel Consiglio della facoltà di Farmacia. Nessun seggio è toccato, invece, a « democrazia diretta ».

Un primo dato che emerge evidente, è la percentuale molto bassa considerando il numero notevole di universitari. Un problema, quello dell'assenteismo, che deve sollecitare il nostro interesse in un impegno più vivo e fecondo allargando il margine numerico di confronto dialettico alla grande maggioranza degli studenti che per vari motivi (sarebbe interessante uno studio serio sulle motivazioni vere di questo fenomeno) non partecipano alla gestione, anche se indiretta, dell'università. Certamente risultati più positivi si potranno avere soprattutto se gli eletti matureranno fiducia negli studenti e, per ciò, è importante la serietà del lavoro, la coscienza di rendere un servizio, la responsabilità degli impegni assunti verso gli studenti.

La FUCI di Bari, quest'anno, attraverso un comunicato stampa pubblicatosi sul quotidiano locale, ha espresso le ragioni della sua uscita dalla lista numero 8 (« movimento popolare per una università democratica e pluralista »). Nel documento viene precisato che la FUCI lo scorso anno è stata « ... la promotrice della lista unitaria fra le organizzazioni che si richiamavano alla stessa matrice cristiana » e quest'anno rileva « l'impossibilità di avallare una situazione incresciosa, venutasi a creare all'interno della lista che tendeva, in un clima di intolleranza, a ridurre la partecipazione alle elezioni ad un mero discorso di potere emarginando quelle componenti, come la FUCI, che si erano battute perché la lista si presentasse in uno spirito di servizio e impegnasse i suoi rappresentanti su contenuti e proposte sul tipo di Università e sul modo di gestirla ».

Infine la FUCI dichiara che continua « ad essere impegnata, nel dialogo e nel rispetto per tutte le posizioni, a portare nell'Università il suo discorso di testimonianza per la liberazione e la promozione della persona a tutti i livelli ».

**Luigi Scarnera**

# Cagliari

Lo scorso anno si era registrata la più bassa percentuale di votanti rispetto a tutte le altre università: il 7,41% degli elettori. Quest'anno che la quasi totalità dei gruppi politici hanno partecipato alle elezioni l'aumento è stato comunque ridotto, ha votato infatti l'11,37% che è un dato inferiore di cinque punti alla media nazionale per le elezioni di febbraio.

Già in altre occasioni abbiamo messo in evidenza le cause generali di crisi dell'università che spiegano in gran parte questo dato, nel caso specifico, ha certamente influito l'elevato numero di fuori-sede, e la assoluta mancanza di seggi nei centri dell'interno dai quali gli studenti provengono, si pensi infatti come è detto nell'altro articolo che nell'altra università dell'isola ha votato circa il 30% anche perché si era pensato a realizzare seggi periferici, e poi fatto non trascurabile, le elezioni sono state fatte a fine marzo dando così più possibilità di mobilitazione, di dibattito e quindi di partecipazione.

I fatti nuovi oltre all'aumento sono stati la perdita di voti delle liste di centro e di destra. La lista fascista ha perso più di quattro punti scendendo all'8% e il gruppo laico ha perso quattro punti totalizzando il 9,5%.

Lo scorso anno nella lista di sinistra erano confluiti una parte dei giovani della sinistra democristiana, quest'anno sono state fatte delle liste distinte per cui la sinistra ha avuto il 52,57% rispetto al 69,30% dello scorso anno. La D.C. e il Movimento Popolare (che è l'espressione politica di C.L.) hanno avuto complessivamente il 24,22%.

Questi i risultati, come abbiamo detto altre volte si può dire che conta di più l'attività globale nel corso di tutto l'anno accademico che non una episodica mobilitazione elettorale. Vi sono stati infatti altri momenti di mobilitazione: a fine febbraio un'assemblea permanente, degli studenti di Lettere per discutere e proporre ai docenti nuovi contenuti didattici, e diverse articolazioni dei piani di studio. Dopo un primo momento nel quale sembrava profilarsi una frattura coi docenti si è arrivati a un'intesa. Ancora un'assemblea permanente ha interessato la facoltà di medicina, uno dei problemi era quello dei piani di studio, infatti in seguito al notevole aumento degli iscritti si è cercato di mettere ordine in maniera improvvisa e autoritativa riproponendo una serie di blocchi tra i vari bienni, che possono avere un loro significato quando sia veramente in gioco una oggettiva propedeuticità ma sono anzi controproducenti quando improvvisamente mutino le scelte precedenti risolvendosi soltanto in dilazioni selettive.

I problemi che riguardano l'università sono comunque ben più ampi di questi che parrebbero ridotti ad una problematica interna. Nella storia recente degli atenei sardi si deve registrare un positivo per quanto episodico, collegamento con le esigenze delle realtà locali. Più di una volta si sono affrontati i problemi dei quartieri, dell'urbanistica, della medicina sociale e del lavoro, della cultura sarda, e del ruolo degli intellettuali, tutto ciò in maniera non accademica e allargata alle altre componenti sociali.

Anche a livello istituzionale esiste qualche piccolo esempio di raccordo tra enti pubblici e università. La Regione Sarda ad esempio ha una convenzione con le due università per finanziamenti alle cattedre e agli istituti che trattino problemi di interesse regionale. E' un fatto limitato ma con un'adeguata azione potrebbe estendersi ulteriormente; su questa linea è la iniziativa dell'assessorato all'industria che concede dei contributi per la ricerca applicata ai problemi locali, realizzata con le tesi di laurea. Sono fatti episodici legati, troppo spesso, all'iniziativa e alla buona volontà dei singoli che però possono consentire l'affermarsi di una tendenza più generale che divenga quindi una nuova politica per la ricerca collegata all'utilità sociale. Fare un'analisi di quanto a tutti i livelli si può realizzare in questa direzione in tutte le università è una indicazione di lavoro sulla quale già da tempo come FUCI ci siamo mossi. In questa realtà che cosa fanno i gruppi FUCI? Riguardo a Cagliari si può registrare la presenza di un gruppo di fuori-sede promosso dalla FUCI regionale oltre cinque anni fa che opera tuttora con un lavoro di riflessione biblica, incontri liturgici, di collaborazione con la Chiesa locale, che costituisce un esempio di attività ecclesiale inserita pienamente nel contesto universitario. La parrocchia S. Francesco alla quale il gruppo fa capo si trova al centro della zona universitaria e consente pertanto una presenza particolare per i fuori-sede.

Alcuni del gruppo hanno partecipato al Congresso e anche in seguito hanno proseguito il lavoro sui temi propri della FUCI.

Anche per il gruppo di Sassari la partecipazione al Congresso è stata momento di inizio di una fase nuova di attività, dopo una più precisa identificazione degli impegni del gruppo è stato elaborato un piano di attività che consente di prevedere un'ulteriore sviluppo della presenza del gruppo per il prossimo anno. La ristrutturazione della sede, già avvenuta ed una serie di incontri già programmati per l'estero e per l'autunno dovrebbero essere l'inizio di questo nuovo impegno.

**Giuseppino Monni**

# Palermo

Quest'anno alle elezioni dell'ateneo palermitano hanno votato il 17,28%, con un calo di un punto e mezzo rispetto alle precedenti dello scorso anno, svoltesi con una partecipazione del 18,71%.

Tre sono state le liste di un certo rilievo politico, presenti nelle schede elettorali: M.C.U. (movimento cattolico università), U.D.A. (unione democratica antifascista), F.A. (fronte anticomunista).

Per non dilungarmi troppo prendo in considerazione solo la genesi dell'M.C.U., anche perché credo sia un caso unico in Italia.

L'M.C.U., cartello con il quale si sono presentati alle elezioni del 24 marzo i seguenti gruppi: Presenza Cattolica, D.C., ACLI, CL, è derivato da un accordo elettorale tra queste componenti con l'intento di diventare un accordo politico duraturo e su basi culturali e politiche più solide delle attuali. Questo movimento nasce da esperienze culturali e politiche che fondano il loro punto d'incontro e di lavoro in una concezione e in una pratica della democrazia nelle realtà di base e nelle istituzioni, e che fanno riferimento alla comune tradizione di impegno dei cattolici, a livello politico e sociale. (Dal programma).

E' convinzione comune che per rappresentare una vera forza contrattuale all'interno dei consigli, bisogna che gli studenti si uniscano, almeno quelli che si riconoscono in un'unica matrice culturale, per formare uno schieramento più compatto da contrapporre ai così detti baroni della cattedra; baroni il cui comportamento si può definire qualunquista, dato che essi infatti non pigliano mai una chiara posizione a favore di uno schieramento o dell'altro, ma cercano sempre di tenersi tutti buoni.

Questo movimento a Palermo si è reso necessario anche perché abbiamo perso i docenti cattolici, o meglio essi ci sono ancora solo che hanno paura di portare avanti una cultura cattolica, vuoi per impreparazione, vuoi perché anche loro, forse, sono baroni; è certo che molti a nostro avviso hanno bisogno di una spinta per far si che incarnino anche nel lavoro quel Vangelo che la domenica a messa dicono di credere.

Dei componenti la lista un solo gruppo non conoscete e cioè Presenza Cattolica, esso infatti è nato dalla scissione del C.R.U. (cattolici rinnovamento università), cartello con il quale si sono presentati alcuni gruppi cattolici e la D.C. alle elezioni dello scorso anno; di Presenza fanno parte universitari che, pur appartenendo a gruppi di A.C., quali la Fuci, ex allievi Don Bosco ed altri, sono presenti non in quanto rappresentanti dei vari gruppi, ma a livello personale; questo perché si sente l'esigenza di fare e portare avanti un discorso politico-culturale diverso e nuovo rispetto a quello che le attuali organizzazioni fanno.

Qual'è infatti il tipo di politica che Presenza vuole portare avanti. Una politica nel senso di dimensione socio-culturale che è poi il discorso sui valori, questo discorso sta alla base della prassi; infatti noi cerchiamo di stigmatizzare i valori dell'uomo cattolico; ora, siccome la prassi, suppone una tecnica politica, una volta fatti propri questi valori ci sforziamo di scegliere le tecniche più valide per realizzare quel concetto di uomo a cui crediamo.

La nostra evangelizzazione consiste nel lavorare per cambiare le strutture che ci circondano, cercando di adeguarle all'uomo.

Lavoriamo per far cambiare la mentalità all'uomo moderno che non sente più, ipocritamente, l'esigenza di vivere in coerenza con le sue credenze e finché egli non fa questo non sarà mai liberato ma tutt'al più cambia il padrone ma resta sempre schiavo.

Certo l'M.C.U. non ha vita molto facile, vuoi perché i giovani democristiani molto attivi durante le campagne elettorali, non trovano il tempo per fare uno studio culturale, vuoi perché qualche gruppo non ha ancora capito che è solo una componente dell'M.C.U. e non tutto il movimento, vuoi perché qualche politico di mestiere non ha ancora capito che deve farci esprimere liberamente quel che di buono può uscire dal nostro lavoro; è certo però che continueremo su questa strada perché noi vogliamo fare sul serio.

Quest'anno hanno partecipato alle elezioni anche i gruppi politici che invece lo scorso anno avevano predicato con notevole impegno l'astensionismo attivo da quelle istituzioni universitarie che venivano considerate, con tono polemico « i parlamentini » contro i quali si opponeva il sistema assembleare, che coinvolgesse tutti quanti gli studenti.

In questa consultazione si è affermata la logica del sistema rappresentativo, che tutto sommato, nella situazione attuale, resta l'unica formula valida, che in qualche modo consente agli studenti di far sentire la loro voce direttamente nei vari consigli. Questa convinzione viene anche dal fatto che all'Università di Palermo con una popolazione universitaria di 40 mila studenti, di cui più della metà è proveniente dalle cinque province della Sicilia occidentale ci si rende conto della impossibilità assoluta di praticare il sistema assembleare a meno che non si pretenda di riconoscere che una assemblea di cento studenti, che hanno la possibilità di frequentare la sede universitaria, possa dire di rappresentare tutti gli altri studenti, che invece non hanno la possibilità di frequentare regolarmente.

In questo caso il sistema rappresentativo, sebbene con percentuali che difficilmente si avvicinano al 20% è quello che dà maggiore garanzia di partecipazione. Naturalmente l'assemblea è uno strumento troppo valido per essere messo da parte, anzi lo spirito assembleare deve essere potenziato ed educato perché sia usata come luogo di confronto tra tutte le componenti la vita politica dell'ateneo e luogo dove si debba cercare di coinvolgere quanto più studenti possibile e non strumento di un'élite che riesce a manovrarla a scapito di una maggioranza che anziché affrontare i problemi battendosi preferisce disinteressarsene; tuttavia un cambiamento non potrà mai verificarsi con la semplice partecipazione degli studenti a quelli che poi, tutto sommato, sono gli stessi organi tradizionali del nostro sistema accademico.

Indubbiamente il problema della riforma universitaria, che garantisca effettivamente il diritto allo studio agli studenti con un preciso sbocco occupazionale e che abolisca qualunque forma di precariato del personale docente e non docente resta tuttora aperto.

Naturalmente non è ipotizzabile oggi pensare ad una riforma dell'università in termini settari perché il suo ruolo e il suo stesso modo di essere sono condizionati da fattori politici, economici, morali caratterizzati tutta la nostra società.

Nell'università debbono trovare libero sviluppo tendenze culturali più diverse, è in definitiva il concetto di pluralismo come riconoscimento della esistenza di un criterio non unico di analisi storiche e strutturali.

Al di là dei discorsi polemici (ma sempre validi) sulla università carente di strutture, burocratizzata nei rapporti studenti-professori, il problema veramente scottante della università di Palermo è il rapporto ateneo territorio: nella facoltà di agraria si svolgono ricerche per conto di alcuni governi del Nord Africa; facoltà di ingegneria e architettura non si interessano al risanamento del nostro disastrato centro storico che resta in mano agli speculatori; facoltà di economia e commercio che fa ricerche astratte sul mezzogiorno; medicina che non studia in maniera sistematica le forme epidemiche che affliggono i nostri quartieri più malsani; geologia che si interessa dell'assetto idrogeologico della Sicilia solo da quando abbiamo patito la sete.

Il nostro ateneo da quanto detto è chiaro che non compie quella funzione di struttura portante che le compete. Essa infatti dovrebbe studiare e verificare la situazione locale e fornire elementi validi per risolvere i problemi non dando le soluzioni soltanto ai politici che le relegano nei cassetti ma anche portarli a conoscenza dell'opinione pubblica per esempio pubblicandoli in una apposita pagina del giornale locale, in modo da svolgere rispetto al territorio almeno la funzione di coscientizzazione di cui qui in Sicilia si ha molto bisogno.

**Il gruppo Fuci**

## Università degli Studi di Palermo
## Risultati elettorali

### Consiglio l'Amministrazione dell'Università

| Lista n. 1 | Lista n. 2 | Lista n. 3 | Lista n. 4 | Lista n. 5 | Lista n. 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| M. C. U. | U. D. A. | F. A. | C. U. D. I. | LIBERI ST. | MUS |
| voti 1985 | voti 2664 | voti 614 | Voti 245 | voti 252 | voti 505 |
| sggi 2 | seggi 4 | seggi — | seggi — | seggi — | seggi — |

### Consiglio d'Amministrazione dell'Opera Universitaria

| Lista n. 1 | Lista n. 2 | Lista n. 3 | Lista n. 4 | Lista n. 5 | Lista n. 6 |
|---|---|---|---|---|---|
| M. C. U. | U. D. A. | F. A. | C. U. D. I. | LIBERI ST. | MUS |
| voti 2011 | voti 2642 | voti 595 | voti 243 | voti 221 | voti 504 |
| seggi 1 | seggi 2 | seggi — | seggi — | seggi — | seggi — |

# Sassari

Si è votato alla fine di marzo.

Il maggior impegno e il lavoro più capillare hanno portato a Sassari ad un aumento della percentuale dei votanti (30%) circa) rispetto all'anno scorso (20% circa).

La mobilitazione studentesca non è stata solo apparente in quanto il dibattito politico si è andato tessendo fin dall'anno scorso con la ricerca di forme di partecipazione più massiccia e cosciente e con una contestazione realistica dei « parlamentini »: ciò che ha portato al riflesso della maggior parte dei gruppi extraparlamentari, astensionisti l'anno scorso, a presentarsi in lista unita con le forze della sinistra storica.

Infatti la lista N. 2 comprendeva un'eterogeneità di forze che avevano in genere ispirazione marxista (FGCI, FGSI, Lotta Continua ,Movimento Studentesca, O.C. marxista-leninista, Lega dei Comunisti, Collettivi di Medicina e di Magistero ecc.) alle quali si sono affiancate forze laiche come la FGRI e il PSDI.

Nella lista N. 1 convergevano invece in maggioranza giovani della sinistra democristiana e un gruppo di C.L., ancora limitato rispetto ai più noti gruppi di altre sedi.

Erano presenti poi una lista di destra (Fronte della Libertà) e una lista di ispirazione liberale chiamata Raggruppamento Laico Studentesco. Ho già accennato al maggiore dibattito svoltosi ai lati dell'ateneo, rispetto all'anno scorso, forse anche per il fatto che erano presenti in più queste ultime due liste e inoltre vista la più ampia partecipazione alla lista di sinistra, alla quale non ha aderito il PDUP, unico gruppo coerente con quanto già precedentemente affermato.

Si è potuta notare una larga convergenza di analisi sulle strutture universitarie, da parte degli aderenti alle prime due liste e anche dal punto di vista delle proposte concrete, che hanno permesso di individuare nella cronica insufficienza delle facoltà scientifiche soprattutto dal punto di vista dell'edilizia ,della disorganizzazione quasi totale della limitata ricerca, che si effettua, dall'ingiusta e talora paradossale utilizzazione dell'assistenza universitaria, sulla quale non si è potuta ancora iniziare alcuna forma di controllo ,dato che l'anno scorso le elezioni sono state invalidate perché la commissione elettorale non aveva ammesso alla competizione la lista di destra, individuando in essa elementi che anche apertamente richiamavano al fascismo, e il tribunale amministrativo di Cagliari aveva accolto il ricorso che era stato presentato, da quest'ultima.

I ritardi quindi si fanno sentire e gli studenti che ne patiscono maggiormente le conseguenze sono quelli dei circondari che difficilmente possono seguire costantemente la trafila burocratica, a cui i propri presalari sono sottoposti.

Gli appelli all'unità degli studenti non sono mancati, in effetti però spesso è prevalsa la logica elettorale, osservabile anche in occasioni come la richiesta di effettuare assemblee unitarie.

Nelle prime riunioni dei Consigli di Facoltà però si continuano a sperimentare le limitazioni a cui la partecipazione studentesca è soggetta. Il fatto di non essere interpellati per le decisioni più importanti menoma la rappresentanza effettiva degli studenti.

Altre difficoltà messe in rilievo nelle analisi e nei programmi delle forze studentesche sono quelle relative al fatto che essendo la nostra una piccola università serve da trampolino di lancio per i professori che cercano sedi più rinomate, con la conseguente precarietà dell'utilizzazione dei fondi destinati alla ricerca e l'impossibilità reale di stabilire una continuità paragonabile a sedi universitarie efficienti e scientificamente competitive.

E' stata messa pure in rilievo l'urgenza di realizzare i dipartimenti, che anche da noi trovano ostacoli enormi da parte dei « baroni ».

Tutti hanno detto no, ancora una volta, al numero chiuso e all'abolizione del valore legale della laurea (ad eccezione dei liberali) per affermare sempre più il maggiore collegamento dell'Ateneo con gli enti locali, in specie la Regione, per una risoluzione adeguata del problema della disoccupazione intellettuale, che sta toccando cifre elevatissime e che è strettamente collegato al cronico sottosviluppo della nostra regione e in particolare delle sue zone interne.

Importante risultato di queste elezioni è stato l'isolamento dei Fascisti (6,9% e nessun seggio), mentre il Raggruppamento Laico studentesco non è andato oltre il 3,7%. Discreto andamento della lista democristiana che con 21 seggi segue da vicino la lista di sinistra, che ha totalizzato 23 seggi.

La ripartizione di questi ultimi è più favorevole alla lista di sinistra N. 2, con 5 posti su 9 nei Consigli di Amministrazione, mentre i D.C. hanno conseguito maggiori risultati nelle Facoltà Umanistiche (6 su 10). In conclusione anche queste elezioni hanno rivelato la maturità studentesca, nel saper utilizzare forme, pur parziali di partecipazione per realizzare una più efficace presenza, anche se restano irrisolti i nodi fondamentali di una partecipazione effettiva degli studenti oltreché alla gestione anche alla vita culturale, formativa e professionale dell'Università, senza tralasciare i problemi più gravi quali la validità e la funzionalità globali dell'Istituzione.

**Gavino Pala**


Bitter Campari.
Semplicemente, una questione di gusto.
CAMPARI
Bitter

documentazione

# La proposta della Dc per l'università

*Pubblichiamo la prima (identificazione e ruolo dell'Università) e la terza parte (modulo organizzativo e gestionale dell'Università) del documento dell'ufficio scuola della D.C. sulle proposte per la riforma universitaria.*

## Identificazione e ruolo dell'università

**A. 1. - Motivi della crisi universitaria**

Il progresso economico- sociale degli ultimi trenta anni ed una politica di scolarizzazione orientata allo sviluppo culturale del Paese sono all'origine dell'attuale massiccio accesso di studenti all'Università. Tale fenomeno non è casuale, ma è conseguenza di scelte in gran parte operate dalla D.C. ed orientate a sollecitare e ad accogliere le istanze di sviluppo intellettuale di un numero sempre crescente di cittadini. Si collocano in questa logica una politica di riforme e di sviluppo delle scuole elementari, media inferiore e superiore, la liberalizzazione dell'accesso all'Università, i provvedimenti in favore degli studenti sia diretti (riduzione dei costi scolastici, borse di studio etc.) che indiretti (mantenimento degli assegni familiari, rinvio del servizio militare etc.).

« L'Università di massa » che oggi abbiamo, è il risultato positivo di una poiltica scolastica perseguita negli ultimi trent'anni.

Non è stata peraltro una crescita senza ombre e distorsioni.

Di fronte al massiccio afflusso studentesco, l'Università in generale e, al suo interno, alcune facoltà in maniera più drammatica, sono entrate in crisi con una loro conseguente caduta di efficienza.

Sembra tuttavia semplicistico tentare di ricondurre questa situazione di crisi ad una mera condizione di inadeguatezza dell'istituto universitario in rapporto all'entità delle richieste ed orientarsi quindi ad ipotesi risolutrici in termini di semplice adeguamento di strutture.

In effetti la « crisi di sovraffollamento » ha assunto il significato di detonatore di altri fattori di crisi in parte latenti e in parte già evidenti in precedenza.

Tralasciando per il momento gli elementi intrinseci alla struttura universitaria e relativi soprattutto allo stato giuridico del personale docente, cui sarà fatto menzione nella parte C di questo documento, è opportuno procedere preliminarmente in una analisi « dall'esterno » dell'istituzione universitaria, nell'ottica cioè della comunità che valuta tale istituto per il ruolo che esplica e ancor più che dovrebbe svolgere.

**A. 2. - Crisi di identità**

La tradizionale collocazione dell'istituto universitario nel contesto dei corpi sociali del Paese è stata quella di una struttura posta ai vertici della piramide scolastica, il cui fine era quello di fornire alla collettività i ceti professionali e i quadri dirigenti.

Il criterio operativo fondamentale che dava coerenza al sistema consisteva in un processo di selezione progressiva abbastanza rigida e precocemente operante.

L'accesso all'Università era consentito soltanto a coloro che avevano conseguito una maturità o classica o scientifica e, limitatamente ad alcune scelte, anche a taluni diplomati.

Tale sistema portava agli studi universitari un gruppo limitato di giovani, i quali per altro avevano il pregio di una preparazione di base fondamentalmente omogenea e quasi sempre di buon livello.

Il numero ristretto e il tipo di preparazione posseduta semplificavano il processo di formazione universitaria e la successiva possibilità di trasferimento quasi automatico della competenza raggiunta in un ruolo operativo socialmente privilegiato.

Questo modello è entrato in crisi. La selezione rigida comportava una inaccettabile precoce esclusione dalla possibilità di accesso all'Università di coloro che, o per contingenza di scelte, o per condizionamenti socio-economici o in generale per l'effetto di condizioni determinanti non riconducibili ad una effettiva valutazione delle attitudini, non avevano avuto l'opportunità di percorrere l'iter obbligato per tale accesso.

Negli anni '60, d'altronde, le previsioni di sviluppo economico e sociale del Paese, segnalavano il rischio di una sua limitazione per carenza di operatori a qualifica e competenza elevate e sollecitavano iniziative orientate ad un aumento dei laureati, specie nelle discipline scientifiche.

Infine nel Paese, cresceva la domanda di sviluppo culturale, che orientava verso l'istituzione universitaria strati sempre più ampi di popolazione.

L'urgenza di dare una risposta a queste istanze obbligava ad iniziative di apertura dell'Università con superamento del vecchio modello.

Contemporaneamente all'Università in generale e ad alcuni dei suoi organismi in particolare veniva rivolta dal Paese una crescente domanda di servizi professionali e scientifici.

L'espandersi massiccio della richiesta didattica e in molti casi quella dei servizi, ha messo in crisi il tradizionale rapporto insegnamento-ricerca, con la inevitabile conseguenza di una progressiva dequalificazione dell'istituzione.

L'accesso non orientato verso le diverse facoltà, il mancato raggiungimento di quegli obiettivi di sviluppo economico e tecnologico ipotizzati negli anni '60 ed il lento ed insufficiente adeguamento verso le qualificazioni professionali richieste dallo sviluppo del Paese, hanno contribuito a vanificare in molti settori l'equivalenza titolo di studio-posto di lavoro.

Il convergere di tanti elementi non poteva non mettere in crisi il sistema universitario, sollecitando una verifica del ruolo di tale istituto.

**A. 3. - Identificazione del ruolo**

L'antica correlazione titolo di studio-posto di lavoro caratteristica dell'Università di élite dei decenni scorsi non appare più ripristinabile. E ciò non perché non sia ipotizzabile e auspicabile un maggiore assorbimento di laureati in funzioni che utilizzino capacità specificamente acquisite, ma perché, al di là della traduzione professionale, la formazione universitaria non può non rappresentare un valore positivo in termini di promozione culturale della società e quindi di sviluppo della personalità del cittadino.

**A. 3.1. - Cultura**

Il valore positivo dell'approfondimento culturale è un postulato di ordine generale e come tale obbliga, tra l'altro, al rifiuto di ogni impostazione tendente a limitarne la fruizione, ove si escludano le sole verifiche sulla esistenza, come nel caso specifico di accesso all'Università, di quelle condizioni di precedente preparazione che rendano reale la possibilità dell'apprendimento.

Posto come punto centrale dell'identità universitaria la funzione di promozione culturale del Paese, occorre ad esso accostare, con uguale rilievo, l'altra funzione irrinunciabile, quella cioè di formazione qualificata di operatori professionali.

E' il tradizionale obiettivo che l'ampliamento di prospettiva sopra indicato non contraddice. Anche se la distinzione da alcuni operata nell'ambito degli insegnamenti universitari, tra discipline « culturali » e « professionali » in via assoluta è poco accettabile, non si può negare che l'obiettivo della formazione di operatori professionali ad alta qualificazione pone temi e vincoli più pressanti di quanto non sia rilevabile in altri settori.

**A. 3.2 - Professionalità**

In effetti il Paese esige dall'Università la fornitura di operatori professionali da inserire nelle sue molteplici attività produttive e nei servizi, i quali dovranno rispondere a requisiti di preparazione confrontabile con quella posseduta nei Paesi più progrediti ed essere sufficienti per numero ed articolazione di competenza alle necessità, senza peraltro essere in eccedenza.

E' quest'ultima condizione, dal momento che per le altre non esistono obiezioni, che propone problemi di non semplice definizione.

L'eccedenza di titolari di competenze professionali ben definite e specifiche, per i quali non sia possibile una collocazione operativa congrua, è elemento di grave tensione sociale o come tale è di per sé oggettivamente un fattore negativo. Parimenti è negativo il fenomeno se esaminato in termini di produttività dell'investimento scolastico, sia per i costi specifici, quasi sempre molto elevati per la formazione di tale personale, sia per la scarsa possibilità di utilizzazione del tipo di competenza acquisita.

Né, infine, appare giustificabile addossare al Paese costi elevati quali sono quelli necessari per realizzare ed ampliare, al di là di un certo limite, le strutture necessarie per la formazione di operatori professionali non indispensabili.

D'altra parte l'esigenza programmatoria, che è alla base delle considerazioni sopraesposte, e che ipotizzerebbe come indirizzo operativo una sorta di « pianificazione » degli operatori professionali necessari, appare in contrasto, sia teorico che pratico, con altre considerazioni non facilmente respingibili. In primo luogo obbligherebbe ad ammettere dei meccanismi di filtro, teoricamente all'uscita, ma necessariamente di ingresso, per corsi di laurea, per lo meno per quelli con più spiccate caratteristiche « professionalizzanti », ispirati alla logica del cosiddetto « numero chiuso ». In secondo luogo verrebbe a realizzarsi un sistema di « predeterminazione » del ruolo che il cittadino potrà svolgere, le cui implicazioni di ordine generale, se trovano coerenza nell'ideologia di altri partiti, sollevano perplessità nell'ambito dei principi cui si ispira la DC. E' un discorso che peraltro va approfondito.

**A. 3.3. - Servizi**

Il concetto dell'Università, quale ente erogatore di servizi alla comunità, al di là del limite specifico del servizio didattico, è relativamente di recente definizione. Dal momento che esso coinvolge intensamente la natura stessa della istituzione universitaria, specie in alcune formulazioni, una sua definizione il più possibile precisa appare indispensabile.

In particolare è opportuno stabilire il valore da attribuire a questa attività in rapporto al tipo di funzione didattica che rappresenta il fine specifico dell'Università.

Se, come riteniamo, l'interesse didattico è preminente ed è quello che deve ispirare i criteri di organizzazione e funzionamento degli istituti universitari, la erogazione di servizi « esterni-», deve essere collocata in posizione subordinata. Al di là, cioè, di esigenze e richieste manifestate, si dovrà sempre procedere ad una verifica preliminare, che valuti il valore che il servizio « esterno » assume nei riguardi dell'attività didattica.

Ciò non significa un obbligatorio orientamento riduttivo verso tale attività, che anzi in molte situazioni, può significare un potenziamento, come nel caso della ricerca scientifica commissionata da enti pubblici o da privati. Essa assume non solo un netto valore positivo nei riguardi della formazione del personale docente e di collaborazione (e quindi si ripercuote favorevolmente sulla didattica), ma può costituire un momento particolarmente fecondo per il coinvolgimento dello studente, che trova l'occasione reale per un apprendimento operativo diretto.

Per molti aspetti i servizi « esterni » anche a caratterizzazione strettamente professionale, assumono un valore positivo e pertanto devono essere favoriti. Ciò accade quando essi appaiono utili al processo di maturazione del docente e ancor più quando è possibile una partecipazione guidata dello studente al loro svolgimento.

Il coinvolgimento della didattica nella attività professionale, si rende più facile, come è intuibile, nel caso che la stessa venga ricondotta, ancorché personalizzata, nel suo espletamento all'interno dell'istituto universitario.

Di qui l'orientamento legittimo di ricondurre « intra moenia » l'attività esterna dei docenti.

Nei limiti di una effettiva utilità ai fini specifici dell'Università, ogni richiesta di servizio proveniente dalla comunità locale e dai corpi sociali del Paese dovrebbe trovare puntuale riscontro.

In questo senso può assumere un significato concreto il termine di « integrazione » dell'Università nella società.

**A. 4. - Università come servizio pubblico**

L'identificazione dell'Università come struttura finalizzata alla promozione culturale del Paese, alla formazione di operatori professionali e al-

la erogazione di servizi alla comunità già implicitamente la colloca tra i « servizi » della collettività.

Il termine « pubblico » serve a precisare il diritto generale della comunità nazionale, affinché tale servizio sia a disposizione della totalità dei cittadini, e risponda, nell'espletamento della sua attività, all'interesse del Paese.

Nella definizione è immanente il diritto-dovere della collettività di regolamentare l'istituzione a garanzia del raggiungimento dei fini attribuiti.

Non si può viceversa accettare la tendenza presente in altri partiti di fare coincidere il « pubblico » in « statale ».

E questo poiché sarebbe in contrasto insanabile con il principio fondamentale, cui la D.C. non può derogare, della libertà di istruzione del cittadino.

La facoltà ai singoli e ai gruppi organizzati di istituire Università private sulla base del rispetto del pluralismo culturale non significa peraltro escludere da parte dello Stato il diritto-dovere di disporre verifiche sul reale interesse pubblico, esercitando quel controllo che appare indispensabile per legittimare a tali istituti il complesso delle provvidenze che la collettività eroga alle analoghe istituzioni statali.

**A. 5. - Università e territorio**

L'interesse del Paese alla istituzione universitaria nella attuale articolazione dei livelli decisionali e di intervento del potere statale, trova corrispondenza soprattutto a livello nazionale, in secondo luogo regionale ed infine a livello di enti locali.

L'ipotesi di affidamento di competenze prevalenti agli organi di governo regionali sostenuta da alcune forze politiche, desta perplessità, non solo nei riguardi del dettato costituzionale, ma anche per motivi di ordine generale relativi alla necessità che l'istituzione universitaria mantenga, pur nelle sue articolazioni territoriali, un vincolante carattere di unitarietà ed omogeneità nell'intero contesto nazionale.

Ciò non toglie che le Regioni debbano essere presenti sia nella fase di formazione delle norme e degli indirizzi, sia soprattutto, nei singoli atenei, nell'ambito cioè delle decisioni che l'autonomia universitaria riserva a tali organismi.

Il discorso vale anche per gli altri enti locali e per i rappresentanti di alcuni corpi sociali (organizzazioni sindacali, enti committenti, ordini professionali).

In linea generale occorrerebbe riconoscere a tutti coloro che sono legittimi « titolari di interesse » per l'Università il diritto di partecipare, negli organi idonei a recepire le istanze legittimamente rappresentate; ciò favorisce una più efficace programmazione dell'Università secondo le esigenze dello sviluppo sociale e del territorio.

**A. 6. - Autonomia**

Il mantenimento dell'attuale massimo di competenza per l'Università agli organi centrali dello Stato, sia pur nel contemperamento partecipativo degli altri organi pubblici e delle realtà sociali, può comportare il rischio della realizzazione di un modello universitario eccessivamente centralizzato e burocratizzato in contrasto con la scelta ideologica del partito, assertore delle « autonomie » e del « decentramento ». A tale rischio si ovvia riconoscendo agli Atenei quella autonomia che oggi di fatto in parte possiedono: autonomia che è essenziale non solo per quella agilità gestionale che ne è corollario, ma anche e soprattutto perché è condizione vincolante per dare significato reale alla libertà di ricerca e di insegnamento e per consentire quel grado di flessibilità organizzativa indispensabile perché l'Università possa puntualmente adeguarsi alle innovazioni sollecitate dal progresso scientifico e dallo sviluppo del Paese.

E' infatti il singolo Ateneo che deve accogliere i suggerimenti più opportuni per incentivare nuove linee di sviluppo, farle proprie, renderle operative, e nel contempo garantire ai protagonisti che operano nella struttura un concreto livello di autonomia.

Il concetto di autonomia potrà trovare piena realizzazione con il riconoscere agli atenei il diritto di attribuirsi proprie norme statutarie, che esprimano scelte democraticamente effettuate in una logica di collegialità gestionale e di costante e dinamico raccordo con le realtà sociali.

Onde evitare fenomeni di isolamento e di eccessiva differenziazione fra sede e sede, che si tradurrebbero di fatto in una mistificazione del concetto di autonomia, e quindi al fine di garantire una necessaria omogeneità di fondo dell'ordinamento generale, dovrà essere previsto un procedimento di verifica dei singoli statuti da parte degli organi centrali.

L'avere individuato il nuovo ruolo che l'Università è chiamata a svolgere nella mutata realtà socio-culturale e l'aver rivelato l'esigenza di attribuire un diverso significato alle attività dei docenti e degli studenti, inducono a prefigurare una nuova forma di aggregazione di tipo dipartimentale con il superamento e l'abolizione dell'attuale struttura articolata per facoltà.

# Modulo organizzativo e gestionale dell'Università

**C. 1 - Il Dipartimento**

Il dipartimento può costituire quindi la struttura portante della futura Università, quale organismo in cui si realizzi la piena integrazione tra ricerca scientifica e attività di insegnamento; e siamo concordi con la definizione ormai classica con cui viene in genere indicato e cioè come « la struttura che organizza e coordina un pluralismo di settori e di ricerca aventi finalità o caratteristiche comuni ».

Tale dizione, che può apparire troppo estensiva e generica, esprime in realtà un atteggiamento volutamente possibilista e quindi la rinuncia a prefigurare fin d'ora la definitiva e dettagliata articolazione, che invece si ritiene debba scaturire da una preliminare e necessaria fase di sperimentazione, tale da consentire la verifica di varie modalità operative.

Non sarebbe né realistico né costruttivo, infatti, trasferire « tout court » in Italia le esperienze già maturate da altri Paesi, nei quali peraltro la logica dipartimentale, già da molti anni alla base della organizzazione universitaria, è soggetta attualmente a revisione critica e a processi di trasformazione e di aggiornamento.

In primo luogo si ipotizza per il dipartimento, non una organizzazione rigidamente precostituita, ma sufficientemente flessibile e tale da risul-

tare adattabile alle mutevoli esigenze culturali e professionali del Paese e delle singole realtà locali, affinché ne risulti una differenziazione, che pur nella logica di una normativa comune, possa trovare armonica integrazione con il tessuto sociale in cui si trova ad agire.

Al dipartimento, comunque, dovrà essere conferita, oltre che la più ampia caratterizzazione interdisciplinare, una dimensione sufficientemente vasta, nonché un tipo di gestione che comporti una reale distribuzione del potere decisionale tra tutte le componenti che in esse operano; ciò per evitare il rischio di riproporre il modello chiuso, verticistico e culturalmente limitante dell'attuale istituto policattedra.

In particolare le funzioni attribuite al dipartimento attengono alla elaborazione e sviluppo dei piani di ricerca e di attività didattica, all'amministrazione dei fondi ad esso assegnati, al conseguimento del dottorato di ricerca, al coordinamento interdisciplinare ai fini del corso di laurea, alla organizzazione delle scuole di specializzazione e di promozione dell'aggiornamento permanente, alla distribuzione dei compiti del personale docente e non docente, nonché alla copertura di nuovi posti di ruolo o di quelli che si siano resi vacanti. E' auspicabile, infine, che alle strutture dipartimentali siano affidati, attraverso l'istituzionalizzazione di convenzioni, rapporti di tipo professionale e di consulenza con enti statali, locali ed anche privati; ciò allo scopo di mantenere uno stretto collegamento con il contesto sociale e di utilizzare i contributi che da esso provengono.

In considerazione della complessità e della molteplicità dei compiti che il dipartimento è chiamato ad assolvere, la gestione dovrebbe essere affidata, oltre che ad un consiglio dipartimentale, con funzione deliberativa e composto da tutti i docenti e da una congrua rappresentanza degli studenti e del personale di collaborazione, ad una ristretta giunta esecutiva con funzioni specificatamente operative ed organizzative.

**C. 2 - Consiglio Interdipartimentale**

Nella esigenza di un coordinamento tra dipartimenti potrebbe trovare valida motivazione la istituzione di un organo di collegamento interdipartimentale, al quale verrebbe attribuito il preminente compito di programmare l'indirizzo culturale e professionale di Ateneo.

E' questa, quindi, la struttura dove potranno essere operate quelle scelte di fondo circa l'integrazione tra disciplina di base e quelle applicative, dove la ricerca sarà finalizzata a soddisfare esigenze nazionali o regionali e dove inoltre, in sintonia con le richieste emergenti dal mondo del lavoro, con una dinamica articolazione dei corsi di laurea verrà continuamente adeguata ed aggiornata la potenzialità professionale dell'Ateneo.

Si individua così nel consiglio interdipartimentale il naturale e vero punto di collegamento e di incontro tra Università e Comunità e pertanto nella sua organizzazione dovranno prevedersi gli strumenti idonei a recepire le istanze provenienti degli enti locali e dai corpi sociali.

La sua funzione ,tuttavia, di tipo programmatico e propositivo, non può identificarsi con quella svolta dal Consiglio di Ateneo, cui soltanto istituzionalmente va riconosciuto, in considerazione della sua responsabilità amministrativa, il potere deliberante.

Il Consiglio interdipartimentale dovrebbe essere composto dai rappresentanti di categorie elette in ciascun dipartimento.

**C. 3 - Corso di laurea**

Dall'integrazione didattica di diversi dipartimenti si costituiranno, su indicazioni del Consiglio interdipartimentale, i vari corsi di laurea, quali organi preposti ad organizzare e coordinare l'attività didattica al fine del conseguimento del diploma e della laurea. Significato positivo assumerebbe inoltre, per il collegamento fra università ed ambiente sociale, ipotizzare anche per il corso di laurea meccanismi di raccordo con enti locali ed organizzazioni a carattere professionale.

**C. 4 - Consiglio di Ateneo Universitario**

Non appare opportuno rimettere in discussione la collocazione del Consiglio di Ateneo nella logica gestionale delle strutture universitarie, per il quale si conferma, in base alle sue competenze e responsabilità amministrative, il suo potere deliberante e ratificante. Anche per quanto ne riguarda l'attuale composizione ci sembra che essa possa essere considerata sufficientemente rappresentativa e opportunamente integrata dall'apporto di competenze specifiche e di esperienze amministrative e sindacali.

**C. 5 - Consiglio Nazionale**

Ad esso dovrebbe competere una preminente funzione di generale coordinamento nel rispetto delle autonomie e degli statuti dei singoli Atenei. In tal senso il Consiglio Nazionale Universitario dovrà provvedere ad esprimere parere e formulare proposte in merito alla istituzione e strutturazione dei dipartimenti, alla distribuzione dei posti in organico, alla ripartizione dei fondi destinati alla ricerca scientifica, nonché ad indicare le linee generali di programmazione degli orientamenti universitari coerenti con le esigenze culturali e professionali del Paese.

**C. 6 - Cariche elettive**

Nell'ottica del principio di democrazia e di partecipazione che dovrà informare la gestione degli organi di governo dell'Universtià ad ogni livello, appare coerente prevedere che per l'elezione dei direttori dei Consigli di Dipartimento, di Corso di Laurea e Interdipartimentale, sia riconosciuto il diritto dell'elettorato attivo a tutte le componenti in essi presenti.

In particolare, il Rettore, quale espressione unitaria della complessità di compiti affidati all'Università e delle diversità delle funzioni e competenze spettanti ad ogni componente che in essa opera, potrebbe essere eletto non solo dal corpo docente ma anche con la partecipazione delle rappresentanze di tutte le componenti.

# La situazione della Chiesa

*Quasi in appendice al dossier sui rapporti tra marxismo e religione, presentiamo un articolo del card. Franz König, arcivescovo di Vienna e presidente del Segretariato per i non credenti apparso sul giornale francese « Le monde » il 28 novembre 1975, in una nostra traduzione italiana.*

*Per la verità il problema della situazione della religione nell'Unione Sovietica è un argomento che suscita oggi un vivo interesse. Le edizioni COINES hanno publbicato un libro dal titolo « Sociologia della religione in URSS », con introduzione di E. Balducci.*

*Nell'ultimo numero di « Testimonianze » (177-180) è comparso un articolo dello stesso padre Balducci dal titolo « L'ateismo nell'Unione Sovietica », il quale già nel n. 168 della Rivista aveva scritto sulle impressioni da lui riportate in un suo viaggio nell'URSS circa la vita religiosa e aveva dato atto della impossibilità di ricondurle ad un giudizio di sintesi. Ricorda p. Balducci le parole di Togliatti a Bergamo nel 1963, che definiva come « ingenua ed errata » la concezione che « per quanto riguarda gli sviluppi della coscienza religiosa... basterebbero la estensione delle conoscenze e il mutamento delle strutture sociali a determinare modificazioni radicali. Questa concezione, derivante dall'illuminismo settecentesco e dall'illuminismo dell'ottocento, non ha retto alla prova della storia. Le radici sono più profonde, le trasformazioni si compiono in modo diverso, la realtà è più complessa ». E aggiunge che « delle parole di Togliatti non giunse in Unione Sovietica nemmeno l'eco, tanto che sei mesi dopo, nel novembre del '63, venne creata a livello governativo una commissione per la propaganda dell'ateismo. Il quadro dottrinale a cui la commissione avrebbe dovuto ispirare la propria azione missionaria è condensato nel rapporto Ilicev che ha fornito un campione eloquente del congelamento positivistico della cultura sovietica... ».*

*Il giudizio del card. König trova a nostro avviso riscontro nelle parole del padre Balducci che ancora scrive nell'articolo citato: « Ricordo lo sbigottimento irritato di un funzionario sovietico mio accompagnatore quando a Mosca, sul finire di una animata conversazione conviviale gli dissi che due erano, a mia conoscenza, gli stati confessionali del nostro tempo, la Spagna e l'Unione Sovietica ».*

Da cinquant'anni ormai, la religione in URSS è, secondo la teoria ufficiale, condannata a morte. Ora è proprio in questo paese che si sta verificando una « rinascita spirituale » caratterizzata da una nuova e autentica riflessione religiosa, sia presso personalità di primo rango o all'interno di piccoli gruppi. Numerosi fili legano questa rinascita spirituale, che ha trovato la sua espressione più pregnante nella letteratura del Samizdat (letteratura dattilografata che circola di nascosto), alla « rinascita culturale » della Russia al termine del secolo scorso all'epoca in cui uomini come Soloviev, Berdiaev, Boulgakov e altri ponevano i principi filosofici di una nuova ricerca del mondo a partire dalla fede in Cristo.

La sopravvivenza della religione, dopo 58 anni di propaganda e di discriminazione atea e soprattutto se si tiene conto del cambiamento totale degli stessi rapporti di produzione, pone alla teoria marxista-leninista un grave interrogativo.

Alcuni intellettuali marxisti, più intuitivi, hanno già iniziato a porsi con prudenza la seguente questione: in qual modo nella società socialista, il dolore, la sofferenza devono essere considerati come « alienazioni » essenziali e irriducibili?

Tuttavia si tratta di tentativi timidi ed esitanti, a partire da un'ottica marxista, per stabilire un nuovo rapporto con la religione. Questi tentativi non hanno ancora esercitato influenza sulla situazione concreta dei credenti in Unione Sovietica e nella maggior parte degli altri paesi socialisti.

Attualmente l'analisi dei fatti porta alla conclusione che in Unione Sovietica non esiste alcuna reale separazione tra la Chiesa e lo Stato. Per dirla diversamente l'Unione Sovietica non è uno stato laico e neutrale dal punto di vista ideologico. A guardarla da vicino essa rappresenta il tipo di stato ideologico dei secoli passati che ha caratterizzato, per esempio, l'epoca dell'assolutismo.

E' contro questo tipo di Stato che si è intrapresa la lotta nei secoli XVIII e XIX. Non si trattava allora della eliminazione totale del fattore reli-

# sa nell'URSS



gioso ma della espulsione dalle strutture giuridiche dello Stato, in modo che i fedeli delle diverse denominazioni religiose potessero godere degli stessi diritti, doveri e vantaggi dal punto di vista civile. Il nuovo Stato che emerge dalle rivoluzioni europee del XVIII e XIX secolo è agnostico ma non antireligioso. Lo stretto legame fra la religione e lo Stato è soppresso. Lo Stato dà ai suoi cittadini la possibilità di decidere secondo la loro coscienza.

Del tutto differente è la situazione nell'Unione Sovietica. La dottrina ufficiale afferma che la religione deve scomparire e che perciò la lotta contro le « vestigia religiose » è un dovere del buon cittadino. Da questo punto di vista il marxismo-leninismo non è una dottrina politica, ma una visione del mondo che dispone di una spiegazione del reale e ancora pretende di possedere la sola spiegazione valida della realtà. Per questa pretesa dell'assoluto e il suo orientamento messianico il sistema marxista-leninista, soprattutto sotto gli aspetti sociologico e filosofico, ritrova dei tratti religiosi. Se si vuole proseguire il paragone, il partito comunista è la chiesa dove si concretizza questa « religione ».

Come lo Stato e il partito sono uniti — o piuttosto, poiché lo Stato trova la sua sola giustificazione nel conseguimento degli obiettivi del partito e il diritto e la legge sono interpretati in funzione l'uno dell'altro — l'Unione Sovietica deve essere considerata come una specie di « stato confessionale ».

In questo Stato, la visione del mondo marxista-leninista occupa la posizione che era riservata, all'epoca dell'assolutismo, alle diverse chiese cristiane. Donde praticamente due classi di cittadini: quelli che aderiscono alla « religione di Stato » (l'ateismo ufficiale) e gli altri che a causa della loro fede non vi aderiscono.

La costituzione sovietica riconosce il diritto alla libertà di coscienza e alla libertà di culto. Qui è importante sottolineare le differenze di vocabolario tra marxisti e non-marxisti. L'art. 124 della costituzione sovietica dichiara « Per assicurare ai cittadini la libertà di coscienza, la Chiesa, in Unione Sovietica, è separata dallo Stato e la scuola dalla Chiesa. La libertà di esercitare un culto religioso e la libertà della propaganda antireligiosa sono garantite a tutti i cittadini ». Nella costituzione della Repubblica Sovietica Federativa di Russia del 1918, era ancora detto: « A tutti i cittadini è riconosciuta la libertà della propaganda religiosa e antireligiosa ». Dopo l'entrata in vigore, l'8 aprile 1929, del Decreto sulle associazioni religiose, il testo della Costituente fu modificato nel modo seguente: « Tutti i cittadini godono della libertà di confessione religiosa e della libertà di propaganda antireligiosa ».

## L'ateismo, scopo supremo

Con la Costituzione del 1936 l'ateismo di Stato ottiene definitivamente, in rapporto alla confessione religiosa, un posto analogo a quello che occupava, sotto lo zarismo, la Chiesa nazionale ortodossa in rapporto alle altre confessioni. Nel sistema giuridico sovietico, la fede in Dio e l'ateismo non possono fondamentalmente essere considerati come se fossero sullo stesso piede. In effetti, il processo di costruzione della società comunista — in altre parole l'obiettivo dello Stato sovietico — presuppone la scomparsa progressiva della religione. La teoria sovietica non lascia che si affacci alcun dubbio sul fatto che anche la libertà limitata di culto concessa al credente è soltanto di natura provvisoria, in attesa della « completa scomparsa delle vestigia religiose ».

In ultima analisi, lo Stato di tipo marxista-leninista mette esattamente in opera quel genere di tolleranza — nel senso di pazienza — che già caratterizzava lo Stato confessionale. Il parallelo diviene ancora più evidente quando si noti che le conseguenze della vita pubblica sono esattamente le stesse nello Stato Sovietico che altra volta nello stato confessionale: il non conformista — dunque in Unione Sovietica il credente o il fedele di una religione — si vede proibire un certo numero di sbocchi professionali.

Non può esercitare professioni che interessano particolarmente allo Stato come quella di funzionario o professore, specialmente l'accesso all'università o ad altre scuole superiori gli è reso più difficile quando non è totalmente precluso. Egli resta escluso da ogni partecipazione alla cosa pubblica, tranne il diritto di voto attivo e l'obbligo del servizio militare, a meno che egli conservi per sé le sue intime convinzioni e conduca una doppia esistenza: come partigiano convinto dell'ateismo di Stato nella sua professione e nella sua vita sociale, come credente in casa o nel fondo del suo cuore.

E' tenendo conto di questa situazione che lo scopo del paragrafo 124 della Costituzione Sovietica diviene chiaro: suo obiettivo supremo è l'ateismo e non il diritto del cittadino a scegliere una qualsiasi religione o a non sceglierla affatto. Il modo in cui si traduce concretamente la Costituzione in Unione Sovietica lo fa apparire ancora più chiaramente: mentre ogni insegnamento religioso è proibito nelle scuole, l'iniziazione ai fondamenti dell'« Ateismo scientifico » deve essere seguita come materia obbligatoria. I mezzi di comunicazione di massa, l'insieme dell'apparato statale, servono alla propaganda dell'ateismo.

In contrasto con questi principi, si noterà che l'Unione Sovietica ha anch'essa avallato la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, che fonda inequivocabilmente la libertà della credenza religiosa.

Il Decreto ancora in vigore oggi del Comitato Esecutivo pan-russo e del Consiglio dei Commissari del popolo del 9 aprile 1929 sulle comunità religiose ha, come si sa, unificato e rafforzato le disposizioni precedenti. Le comunità religiose furono sottoposte ad un controllo rigoroso da parte dello stato, in totale contraddizione con la concezione classica della separazione della Chiesa dallo Stato.

Ma il decreto del 1929 giunge nell'ambito più intimo della vita della Chiesa. In Unione Sovietica edifici religiosi e oggetti di culto sono proprietà dello Stato. Quest'ultimo per mezzo di un contratto di utilizzazione rimette edifici religiosi e oggetti del culto ai credenti, che per questo scopo si devono costituire in ciascuna località in un'« associazione religiosa » composta da almeno venti membri. Questa società deve essere registrata al Consiglio per gli Affari religiosi presso il Consiglio dei Ministri dell'URSS (sembra che in questi ultimi tempi sia in corso una regionalizzazione di questo organismo). La registrazione dipende dalla buona volontà della Commissione di Stato. Le associazioni religiose chiamate « gruppi di venti » non godono di alcuna autonomia. Dal 1961, ogni diritto di consultazione sull'amministrazione della comunità e i suoi mezzi finanziari è probito ai preti della parrocchia; all'opposto anche delle prescrizioni del diritto ecclesiastico degli ortodossi e dei cattolici, degli armeni e dei vecchi credenti, il prete è attualmente relegato nelle funzioni liturgiche e spirituali. Attualmente inoltre egli è assunto dai tre dirigenti del « gruppo dei venti ».

Nel contratto di utilizzazione riguardante gli edifici religiosi e gli oggetti del culto, « i gruppi di venti » devono garantire di prendere su di sé tutte le riparazioni, il riscaldamento, le assicurazioni, la custodia e le imposte e di rendersi garanti di ogni eventuale diminuzione di valore.

Le « associazioni religiose » non hanno il diritto di creare delle « casse di soccorso o di assistenza ». Esse non hanno il diritto di « organizzare riunioni religiose o altre, in particolare per i fanciulli e i giovani ».

Nel caso in cui gli edifici di culto « fossero richiesti di urgenza per i bisogni del Governo e per scopi sociali », essi possono essere tolti ai credenti dal Comitato esecutivo permanente dello Stato.

Alcune cifre sulla situazione a Mosca possono illustrare ciò che significano queste decisioni nella pratica. Nel 1917 Mosca aveva 657 chiese e cappelle per un 1.900.000 abitanti. Oggi per più di 7 milioni di abitanti sulle circa 100 chiese che ancora esistono press'a poco 40 — anzi appena 26 secondo le ultime cifre — restano aperte al culto. Durante le campagne per la chiusura delle chiese, valori insostituibili della cultura russa sono stati in parte distrutti, o piuttosto della cultura degli altri popoli dell'Unione Sovietica.

## Un movimento che si estende al popolo

Il campo di azione della Chiesa si trova ancora ridotto di fatto da misure amministrative. E' così che nel marzo 1974 il clero cattolico di Lituania si è visto proibire di affrontare nella predicazione la critica dei costumi, di battezzare un neonato, anche in pericolo di morte senza che questi sia registrato dallo Stato, e soprattutto di preparare e di esaminare in gruppo i fanciulli della prima comunione. Questi ultimi non hanno neppure il diritto di servir messa, di cantare nel coro o di partecipare alle processioni.

Nel conosciutissimo rapporto di Leonida Ilicev, presentato nel 1963 alla commissione ideologica del comitato centrale del partito sovietico, e sempre così importante, si trovano delle lagnanze sulla *« vitalità della resistenza religiosa »*.

Ilicev vi sottolineava che la tradizione e il costume non potevano spiegare la *« sopravvivenza dei sentimenti religiosi »* nelle condizioni attuali della società sovietica. Egli pensava di trovare la causa della irriducibilità della fede dell'Unione Sovietica nel fatto che *« la religione si avvale di tutta l'eredità che noi abbiamo ricevuto dall'antico regime di sfruttamento, degli ostacoli contro i quali noi ci urtiamo nel nostro cammino in avanti, delle difficoltà che gli uomini incontrano nella loro vita privata »*.

Ma gli uomini che oggi formano il nuovo impegno religioso nell'Unione Sovietica, non sono dei nostalgici del tempo andato, non sono uomini in preda a difficoltà personali che li spingerebbero a gettarsi nella mistica. Nela loro grande maggioranza sono uomini che fin dall'infanzia sono cresciuti nel socialismo, ma non hanno trovato una risposta ai problemi dell'origine del destino e del perché della vita e hanno scoperto nel Cristo la risposta alle loro domande. Nel suo saggio *« La terre cabrée »* A. Levitin-Kraznov sottolinea: *« esiste oggi presso le persone colte un così vivo interesse per la religione che qualora si cercasse di impedirlo attraverso la repressione, si sarebbe costretti ad arrestare la metà dei nostri intellettuali di primo piano »*.

Di fronte al risveglio religioso che si manifesta in Unione Sovietica, è assai difficile parlare di « vestigia dell'ideologia borghese », come fanno i rappresentanti dell'ateismo ufficiale. Infatti in quanto istituzione la Chiesa era praticamente smantellata vent'anni dopo la rivoluzione e la continuità delle tradizioni era spezzata. Gli uomini che formano il nuovo risveglio reigioso in Unione Sovietica sono nati nel seno stesso della società socialista, sono stati educati nella scuola socialista e non hanno praticamente avuto legami viventi con il passato. Non hanno neppure subito influenze esterne tanto è spesso lo schermo che innalza l'Unione Sovietica contro ogni soffio religioso che venga dall'esterno. No, il risveglio religioso è nato in mezzo a uomini sovietici, nella società sovietica.

E non è un fenomeno che si limita agli ambienti intellettuali. Dati isolati, come l'affermazione del prete ortodosso Dimitri Dudko secondo la quale egli avrebbe in due anni battezzato circa 5 mila adulti dimostrano che si tratta di un movimento che si estende al popolo.

La lotta contro la religione si è rivelata una lotta inutile nella quale energie insensate sono state spese in pura perdita. Il nuovo confessionalismo dell'ateismo di stato ha sacrificato uomini che a causa delle loro convinzioni religiose sono leali cittadini. Uomini che rendono ben volentieri allo Stato ciò che gli spetta, se lo Stato li lascia liberi di rendere a Dio ciò che è di Dio.

E' forse prematuro attendersi una revisione della teoria marxista-leninista sulla religione e il cristianesimo? Infatti il rispetto della decisione presa dall'uomo nel fondo della sua coscienza ben converrebbe all'umanesimo che la società sovietica considera come suo fondamento. Che il marxismo-leninismo e l'ateismo di stato non siano incondizionatamente legati l'uno all'altro, l'hanno ammesso almeno in pratica durante gli anni '60 comunisti occidentali come per esempio Luigi Longo: *« come noi rifiutiamo lo stato confessionale, così pure noi siamo contro l'ateismo di stato e ci opponiamo al fatto che lo stato accordi preferenze a una qualsivoglia ideologia o a una fede religiosa »*.

Proprio in ragione della sua pretesa scientifica, il marxismo-leninismo dovrà chiedersi, e questo a partire dalla teoria, se l'assioma secondo il quale la religione non è che il prodotto di un sistema socio-economico determinato e deve morire spontaneamente con il cambiamento del sistema può essere sostenuto come ha fatto finora.

Il problema è di sapere se in un paese così vasto come l'Unione Sovietica non debba essere possibile ripudiare questo nuovo « confessionalismo ».

**+ Franz König**

# La religione di Stato: aver ragione con motivi sbagliati

*Qualche tempo fa la prima sezione penale del Tribunale di Roma, presieduta dal giudice Battaglini aveva assolto « perché il fatto non costituisce reato » gli autori del manifesto per la pubblicità del film « Vergine di nome Maria », i quali erano stati denunciati alla autorità giudiziaria per violazione dell'art. 402 del C.P., « per vilipendio della Religione dello Stato ».*

*A questo episodio era stata data notevole pubblicità perché un alto prelato romano aveva fortemente protestato contro il manifesto. Secondo i giudici romani, che hanno in questi giorni depositata la motivazione della sentenza, il bene tutelato dalla norma penale, vale a dire « la religione dello Stato » attualmente non esiste più. L'ampiezza della formula assolutoria ci trova, diciamolo subito, consenzienti, ma per ragioni abbastanza diverse da quelle prospettate dai giudici. Ragioni che noi ritroviamo piuttosto nelle figure del « vilipendio », che non in quelle di « Religione dello Stato ».*

*Soprattutto ci permettiamo di manifestare il nostro disaccordo con questo primo passo della motivazione: « la religione lungi dall'essere un fenomeno di massa è l'espressione più alta e più segreta della individualità poiché essa indica la relazione di ogni uomo, preso isolatamente, con ciò che egli considera divino . . . ».*

*Sottintende questa proposizione tutta una "concezione privatistica e intimistica" del fenomeno religioso, retaggio di una formazione illuminista e razionalista, che va rifiutata, almeno nel caso della religione cristiana, che non è e non può essere ridotta in questi termini, a meno di intendere per essa una cosa tutt'affatto diversa da quella che essa realmente è.*

*La religione cristiana benché sia lungi dall'essere, come scrivono i giudici domani, un fenomeno di massa è tuttavia la religione di un popolo, di una comunità, non certo la religione di ogni uomo preso isolatamente.*

*E sotto questo profilo necessariamente comunitario, ma non per questo da tutelarsi penalmente, essa religione rivendica la sua non riduzione alla sfera personale e privata.*

*Non solo ma essa pretende a buon diritto di non essere ridotta "nelle sacrestie" perché essa investe tutto l'uomo, in tutte le manifestazioni della sua vita personale e di relazione.*

*Il reale problema è il corretto rapporto tra la fede e la vita, personale e sociale, di coloro che credono in Gesù Cristo: rapporto necessariamente mediato, come mediata è la relazione tra il singolo credente e Dio, da Gesù Cristo e nella sua Chiesa.*

*La pretesa quindi dei giudici romani di confinare la religione cristiana nella sfera individuale e soggettiva, operando un trasferimento forzato e troppo lungo da "religione dello Stato" a religione di "ogni uomo preso isolatamente", rivela un passare dall'uno all'altro eccesso, che non ridonda ad onore dell'equilibrio e della pensosità di questi nostri magistrati: che a volte meglio farebbero ad occuparsi più delle leggi e del codice penale, che non discutere di teologia, e di filosofia: l'antico detto « sutor, ne ultra crepidam », val pur bene anche per i sacerdoti della toga.*

*Oltre alla lezione teologica e filosofica i nostri giudici, che purtroppo han l'aria di essere « democratici » (ma guai confondere la democrazia con l'ignoranza) ritengono pure di impartire "in nome del popolo italiano", anche lezioni di storia e di tradizione religiosa: le tradizioni religiose del popolo italiano (ma quale sarà l'idea che essi hanno di tradizione?) a causa "delle critiche e contestazioni presenti negli stessi ambienti cattolici vengono intaccate nella loro essenza, e rese incerte e pluralistiche anziché certe e univoche ».*

*Quanto poi all'osservazione che solo nell'ambito della dottrina fascista dello stato etico poteva trovare reviviscenza il principio dello statuto albertino, da parte nostra invitiamo a guardare anche al di là "delle mal vietate Alpi": uno sguardo al diritto ecclesiastico comparato fornirà loro delucidazioni in proposito. L'ultima annotazione infine che cioè non possa considerarsi "una lesione per la religione cattolica o addirittura una sua deminutio perché proprio nella concezione costituzionale fascista si ebbe uno svilimento della religione a strumento di potere » il venire meno del bene tutelato dall'art. 402 cod. pen., in sé può essere condivisa: ma nel contesto assume una forma di « captatio benevolentiae » che tra le motivazioni di una sentenza non dovrebbe aver luogo.*

**P.A.B.**



Esprimere la nostra solidarietà con quanti in terra friulana hanno vissuto le ore angosciose e desolanti del recente terremoto e fornire un concreto aiuto è un nostro dovere.

Così come è nostro dovere, tutte le volte che il male e il dolore ci cadono addosso, interrogarci sul loro significato.

Ci hanno profondamente colpito alcune parole del giornalista Saviane, friulano di quelle parti, in un commosso articolo sull'Espresso del 16 maggio: « Sono ormai passate 20 ore dal grande delitto di Dio nella Carnia ». « Il grande delitto di Dio! »: noi non abbiamo risposta: abbiamo una croce, che il suo Figlio Unigenito, Gesù Cristo, l'Innocente, ha salito un giorno sulla vetta del Golgota: « il quale morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha ridato a noi la vita ».





**RICERCA**

Direttore: Giuseppino Monni. Responsabile: Marco Ivaldo. Redazione: Il gruppo di presidenza. Direz. e Amministr.: Via della Conciliazione, 1. 00193 Roma. Tel. 655.621. c.c.p. n. 1/11870 intestato a: «Ricerca». Fuci. Sped. abb. post. Gruppo II 70%. Litotip. « Nova A.G.E.P. » 00186 Roma. Tel. 65.65.262. Abbonam. annuo L. 3.500, estero L. 5.000, un numero L. 300, arretr. L. 350. Autorizz del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.