

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

60

2015/1

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Francesco Sandroni,
Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:

IBAN: IT11A0615069451CC0021004639

SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO

Cassa di Risparmio di Fermo

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
ANGELO LAMERI <i>Liturgia, Chiesa, partecipazione a 50 anni da Sacrosanctum Concilium</i>	11
DANIELE COGONI <i>Prospettive teologiche e pastorali sul dialogo interreligioso inaugurate dal Concilio Vaticano II. Convergenze teologiche e pastorali presenti nei documenti: Lumen gentium, Dignitatis humanae, Gaudium et spes, Nostra aetate</i>	25
FRANCESCO MARIA MORICONI <i>Mondo giovanile e contestazione universitaria in Italia ne «L'Osservatore Romano» 1967-1969</i>	47
MARCO VERGOTTINI <i>La missione della Chiesa nel mondo di oggi. Seguendo la bussola della Gaudium et spes</i>	97
MONS. EUGENIO ZANETTI <i>La chiesa dinanzi alle crisi coniugali: discernimento pastorale e consulenza canonica</i>	107
FRANCESCO SANDRONI <i>Il mito della meritocrazia e la necessità della valutazione nella società e nella scuola</i>	121
Recensioni	145
ENRICO BRANCOZZI, <i>Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologicalhe del Concilio Vaticano II</i> , Cittadella Editrice, Assi-	

si, 2015, pp. 319; MASSIMILIANO REDONDI, *Dopo la modernità. E la Chiesa?*, Andrea Livi Editore, Fermo, 2014, pp. 274; GIUSEPPE GUGLIELMI, *L'incontro con il passato. Storiografia e filosofia della storia in Bernard Lonergan*, (Aloisiana 4), Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, pp. 226; NICOLA CIOLA, *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, pp. 341; DARIO VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon, Magnano (Comunità di Bose) 2014, pp. 159.

Carissimo lettore/trice,

il prossimo 08 Dicembre si aprirà per tutta la Chiesa il Giubileo straordinario della misericordia. Precisa Papa Francesco: *“Ho scelto la data dell’08 Dicembre perché è carica di significato per la storia recente della Chiesa. Aprirò infatti la Porta Santa nel cinquantesimo anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II. La Chiesa sente il bisogno di mantenere vivo quell’evento”* (*Misericordiae Vultus* 4).

Nel nostro piccolo anche noi, con questo numero della Rivista, vogliamo contribuire a mantenere vivo quell’evento che ha segnato l’inizio di un nuovo cammino per la Chiesa tutta.

Il contributo di **Angelo Lameri** ci stimola a riflettere sul percorso inaugurato con la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* la quale ha cercato di interpretare la liturgia come espressione del linguaggio di amore di Dio per il suo popolo e della libera risposta di amore di quest’ultimo. Inoltre essa ha messo in primo piano la dimensione intrinsecamente ecclesiale della liturgia e la dimensione intrinsecamente culturale della Chiesa. In terzo luogo, richiamando sinteticamente una fenomenologia del rito, essa richiama la principale preoccupazione pastorale della partecipazione *actuosa* del popolo santo di Dio, una partecipazione attiva che diventa anche passiva, cioè disponibilità da parte della persona e della comunità ad accogliere quella forma di vita cristiana che la liturgia plasma.

Tutti siamo consapevoli di come la dimensione del dialogo sia stata fondamentale nell’evento conciliare, sia come tema trasversale ai documenti sia come stile dell’evento stesso. Il contributo di **Daniele Cogoni** ripercorre l’approccio conciliare al dialogo interreligioso nei vari documenti: l’unicità della mediazione salvifica di Cristo e dello Spirito Santo, il parallelismo tra Cristo unica via di salvezza, la vera religione e la mediazione salvifica della Chiesa, il superamento della tradizionale visione *“extra ecclesiam nulla salus”*, la valenza cristologica ed ecclesio- logica nelle categorie di *praeparatio* e *ordinatio*, il riconoscimento, la

conservazione e la promozione di ciò che, *extra ecclesiam*, è vero e santo. Tale approccio offre evidenti fondamenti per un'azione missionaria della Chiesa propositiva, mai impositiva. L'evangelizzazione e il dialogo religioso sono due servizi all'unica Verità all'interno dell'unica *missio ad gentes*. Il riconoscimento, a partire dal mistero pasquale, della primordietà ed eccedenza di Cristo rispetto le dimensioni temporali e spaziali che coinvolgono l'*humanum* e il creato fonda la possibilità di un dialogo finalizzato all'accoglienza e alla comprensione delle esperienze religiose diverse dal cristianesimo in quanto partecipanti dell'Unico Mistero che coinvolge tutti.

Il contributo di **Francesco Maria Moriconi** esplora l'immediato post-Concilio, per quello che riguarda il modo in cui l'Osservatore Romano ha seguito il mondo giovanile e la contestazione universitaria in Italia negli anni 1967-1969.

Marco Vergottini ci ricorda come per molti la *Gaudium et Spes* sia la Costituzione conciliare che meglio esprime la novità inaugurata dal Concilio Vaticano II. Prima di tutto questo testo presenta una denuncia della dicotomia tra fede e vita quotidiana e prova a tradurre e attuare il messaggio evangelico nella vita concreta. In secondo luogo esso è un testo equilibrato che non cade in un ottimismo appiattito sullo spirito del tempo ma abbandona con decisione accenti pessimistici e apocalittici. Il nuovo approccio del testo abbandona un bagaglio teologico specialistico per poter parlare al cuore di tutti, costruire un dialogo effettivo con la cultura contemporanea. In tale testo la Chiesa ha il coraggio dell'imperfezione, chiamata ad esprimersi su realtà soggette a continua evoluzione. È pienamente evidente come GS, al di là dei contenuti, per le sue direttrici fondamentali, costituisce dopo cinquant'anni una lezione di metodo per riformulare la questione dei rapporti tra Chiesa e mondo.

Mons. Eugenio Zanetti, intervenuto all'Inaugurazione dell'Anno Giudiziario per il nostro Tribunale Ecclesiastico, attinge a tutta la sua esperienza di pastore ed esperto di Diritto Canonico per affrontare la tematica del discernimento pastorale di fronte alle molteplici crisi coniugali e della consulenza canonica circa la nullità di matrimonio nelle diverse situazioni di interruzione della vita matrimoniale.

A volte ci sono termini che, ricorrendo spesso ed essendo abusati, vengono recepiti come uno scontato e giusto riflesso della realtà. Ci si può però accorgere che in realtà rischiano di riproporre quel tipo di realtà o società che vogliono contestare. **Francesco Sandroni** dimostra questo a proposito del "mito della meritocrazia": la società ingiusta, ingessata socialmente e professionalmente, fondata su rendite e privilegi, che si voleva combattere con l'uguaglianza dei punti di partenza professata dalla meritocrazia ritorna per la finestra per la disuguaglianza

dei punti di arrivo. Rimane invece necessaria la valutazione bilanciata nell'ambito della scuola e della vita in società.

Colgo l'occasione per ringraziare tutti coloro che con articoli e recensioni hanno contribuito alla realizzazione di questo numero e mi auguro che la sua lettura contribuisca ad appassionarci nel tenere viva la memoria di un evento che ha segnato la vita della Chiesa anche oggi come il Concilio Vaticano II.

Il Direttore
Sac. GIORDANO TRAPASSO

ANGELO LAMERI¹

LITURGIA, CHIESA, PARTECIPAZIONE A 50 ANNI DA SACROSANCTUM CONCILIUM

In questi anni in diversi centri accademici e su molte riviste si sono tenuti Convegni e iniziative, sono state avviate riflessioni e si è scritto molto sulla Costituzione liturgica conciliare *Sacrosanctum Concilium*. In questa circostanza non intendiamo proporre un'ennesima presentazione del documento conciliare o tentare un bilancio dei cinquant'anni di applicazione della riforma liturgica che dal testo di SC ha preso avvio. Semplicemente è nostra intenzione presentare una riflessione su alcuni elementi fondamentali per una lettura della Costituzione conciliare alla luce degli sviluppi del dibattito teologico e in prospettiva aperta per una loro ulteriore precisazione. I temi sono quelli enunciati dal titolo di questa relazione: liturgia, Chiesa, partecipazione.

LITURGIA

La *Sacrosanctum Concilium* non introduce una propria definizione di liturgia, riprende quelle già formulate da Pio XII nella *Mediator Dei*: «Giustamente perciò la liturgia è considerata come l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell'uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (SC 7).

¹ Docente di Liturgia e sacramentaria generale alla Pontificia Università Lateranense.

Come nella citata enciclica di papa Pacelli, la Costituzione conciliare associa tra loro la glorificazione di Dio e la santificazione dell'uomo, l'opera di Cristo e quella del suo Corpo mistico². La liturgia inoltre viene colta nella sua realtà di azione. Viene infatti definita come «esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo», «opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo», «azione sacra per eccellenza». Dal punto di vista pastorale poi la nozione più ricorrente e decisiva è quella di partecipazione attiva, che viene fondata sulla natura stessa della liturgia e sul diritto-dovere di ciascun fedele, scaturito dal Battesimo³.

In SC l'azione liturgica viene quindi colta in relazione all'azione di Dio che vuole la salvezza di tutti e che rivela e attua questo suo disegno nella storia degli uomini al cui centro sta il mistero della Pasqua del Signore, nel quale egli ha portato a compimento l'«opera dell'umana redenzione e della perfetta glorificazione di Dio» (SC 5). L'azione liturgica come attuazione del disegno salvifico di Dio non può avere quindi che la cifra dell'incarnazione in riferimento non solo al Verbo fatto carne, ma a tutta la dinamica della storia della salvezza che è al tempo stesso rivelazione e attuazione della volontà salvifica universale di Dio. Da questo punto di vista possiamo dire che SC precorre e in un certo senso anticipa la Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Non può infatti sfuggire il parallelismo tra SC 6 che, affermando la continuità tra Cristo e la Chiesa, mette l'accento sul rapporto tra annuncio della salvezza e sua attuazione che ha caratterizzato la missione di Gesù e che ora caratterizza quella della Chiesa, e DV 2 dove si dichiara che l'economia della rivelazione «comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto».

Inoltre se «Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana» (DV 12), cioè se la parola di Dio è ad un tempo veramente parola di Dio e veramente parola umana, così l'atto di culto matura il suo significato proprio perché azione umana significata e resa efficace dall'azione di Dio.

Alla luce di queste pur sintetiche considerazioni fatte a partire da SC, possiamo continuare la nostra riflessione affermando che in fondo

² Cfr. SC 7: «...per il compimento di quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati...». Cfr. anche SC 59: «I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del corpo di Cristo e, infine, a rendere culto a Dio».

³ Cfr. SC 14.

l'azione liturgica è il luogo proprio in cui si manifesta l'amore di Dio e l'uomo esprime il suo amore per Dio non disgiunto da quello per il suo prossimo. Linguaggio dell'amore e linguaggio della liturgia hanno molto in comune⁴.

Possiamo assumere come punto di partenza di questa nostra riflessione l'insegnamento formulato da Gesù sul primo di tutti i comandamenti in risposta a uno scriba alla ricerca di ciò che è essenziale nella vita di fede.

Allora si avvicinò a lui uno degli scribi che li aveva uditi discutere e, visto come aveva ben risposto a loro, gli domandò: «Qual è il primo di tutti i comandamenti?». Gesù rispose: «Il primo è: Ascolta, Israele! Il Signore nostro Dio è l'unico Signore; amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza. Il secondo è questo: Amerai il tuo prossimo come te stesso. Non c'è altro comandamento più grande di questi». Lo scriba gli disse: «Hai detto bene, Maestro, e secondo verità, che Egli è unico e non vi è altri all'infuori di lui; amarlo con tutto il cuore, con tutta l'intelligenza e con tutta la forza e amare il prossimo come se stesso vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici». Vedendo che egli aveva risposto saggiamente, Gesù gli disse: «Non sei lontano dal regno di Dio». E nessuno aveva più il coraggio di interrogarlo (Mc 12,28-34).

Qui l'amore di Dio è declinato attorno a quattro termini: cuore, anima, mente e forza, che indicano altrettante dimensioni dell'uomo con le quali egli è invitato a relazionarsi in modo totale ed esclusivo con Dio. Il cuore indica la sede della vita spirituale, i sentimenti, la volontà, l'interiorità. Ma, potremmo aggiungere, anche gli affetti, le emozioni. L'amore infatti investe pienamente la sfera emotiva. Il cuore dunque rimanda all'interiorità, un'interiorità spesso invisibile e nascosta, ma sempre accessibile a Dio e al suo sguardo. L'anima è semplicemente la vita, l'esistenza individuale concreta. Amare Dio con tutta la vita quindi significa anche non escludere la possibilità di dovervi rinunciare per testimoniare la propria fede fino al martirio⁵. La mente – o l'intelligenza, come ripreso dallo scriba al v. 33 – è la fede "pensata", che va alla ricerca della propria ragione per non lasciarsi guidare dalla sola passione che può trasformarsi in fanatismo religioso. La mente dunque indica il riflesso della logica di Dio nell'intelligenza umana, è la ricerca di una razionalità che è quella del *logos*. La forza infine rimanda a tutte le energie dell'uomo, quelle spirituali e quelle del corpo che agisce.

⁴ Sintetizziamo qui le riflessioni contenute nel nostro studio: A. LAMERI, *Liturgia*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, pp. 184-192.

⁵ Cfr. Mc 8,35-37.

La fede/amore di Dio quindi non può riguardare una sola di queste dimensioni. Non può esistere infatti un amore che rimanga chiuso nella sfera intellettuale o in quella affettiva o in quella mistica. L'amore di Dio trova la sua concreta attuazione nell'uomo integrale. Come non può esistere un amore solo interiore tra un uomo e una donna, solo "col pensiero", così la fede/amore di Dio non può rinchiudersi nella sola sfera interiore alla ricerca di una intimità fine a se stessa. Dio si ama con il cuore e la mente, ma anche con tutta la vita e con tutte le energie. La fede/amore di Dio si manifesta in tutta la sua corporeità, quindi sfocia prima di tutto nell'amore del prossimo in una misura uguale all'amore verso di sé. Come ciascuno ama se stesso prendendosi cura di sé, così è invitato ad amare il prossimo nella ricerca del bene dell'altro in un processo che conduce a uscire da sé per andare incontro al fratello nel quale riconosce il volto di Cristo: «In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 24,40). L'amore quindi implica un cammino di estroflessione, perché è appunto essenzialmente incontro. L'altra modalità della manifestazione "corporea" dell'amore di Dio è costituita dal rito. Come nell'amore umano il corpo è percorso da un fremito al solo pensiero della persona amata, così il rito costituisce quel particolare fremito suscitato dal desiderio di Dio e dalla percezione della sua presenza. Il rito è l'altra modalità dell'estroflessione della fede/amore perché qui incontriamo il Signore nella modalità da lui voluta⁶. Come l'amore del prossimo si lascia determinare dal fratello, che non è scelto in base alle proprie aspettative o desideri, così nel rito l'uomo non decide da sé di volta in volta la modalità del proprio incontro con Dio, ma si lascia determinare dal Veniente. Il rito infatti stabilisce regole, appuntamenti, costituisce un *ordo* al quale ciascuno è chiamato a conformarsi. Ecco allora che la celebrazione del mistero di Cristo è il luogo in cui l'amore di Dio si attua, proprio come nell'amore del prossimo. Come amare Dio e amare il prossimo sono inseparabili, così non possono essere in contrasto rito e impegno morale, perché entrambi, pur nella loro specificità, sono modalità di incontro con il mistero di Dio: l'uno nell'accogliere la salvezza donata, lasciandosi trasformare dall'azione di Dio, l'altro nell'andare verso colui che è immagine di Cristo, che ha assunto la condizione di servo «diventando simile agli uomini» (Fil 2,7). La celebrazione liturgica inoltre riscatta e purifica l'amore per il prossimo, perché lo riconduce a Dio, sottraendolo dal rischio di un

⁶ Contro ogni deriva di stampo kantiano che oppone alla preghiera lo "spirito di preghiera" come desiderio di rapportarsi a Dio nell'agire morale, fino a considerare la preghiera autentica come un ininterrotto essere moralmente attivi nelle intenzioni e quindi graditi a Dio tramite le nostre azioni.

volontarismo buonista o dall'espressione di una semplice filantropia⁷. Il valore "oggettivo" del rito, che l'uomo non si inventa volta per volta, mette in atto la fede in quanto attua l'incontro con Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e l'uomo, nella modalità da Lui voluta.

Potremmo allora concludere che oggi riflettere sulla liturgia significa riflettere sulla sua dimensione misterico-sacramentale che continua nell'oggi quella storia di salvezza che è la storia dell'amore di Dio per gli uomini. Amore di Dio che trasforma il cuore dell'uomo facendo diventare la sua preghiera rituale e il suo agire morale espressione di amore, risposta con il linguaggio umano alla rivelazione di Dio.

CHIESA

Nella Costituzione conciliare la dimensione ecclesiologica è fortemente legata a quella cristologica. La Chiesa infatti scaturisce dal mistero della Pasqua di Cristo e costituisce il suo Corpo nel quale egli continua la sua azione salvifica (SC 6).

Proprio per questo Cristo è «sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche» (SC 7). La celebrazione liturgica dunque è il luogo dell'azione di Cristo nell'azione della Chiesa, è il luogo dove l'uomo agisce, ma come destinatario dell'azione della salvezza. La Chiesa quindi è da un lato continuamente rigenerata da ciò che celebra e nella celebrazione manifesta la propria natura. La liturgia infatti «è estremamente efficace perché i fedeli esprimano nella vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa, che ha la caratteristica di essere umana e insieme divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; e questo in modo che in essa ciò che è umano sia ordinato al divino e ad esso subordinato, ciò che è visibile all'invisibile, quello che è azione alla contemplazione e quello che è presente alla futura città che cerchiamo» (SC 2).

⁷ Già S. Agostino ammoniva: «Dunque vero sacrificio è ogni opera con cui ci si impegna ad unirci in santa comunione a Dio, in modo che sia riferita al bene ultimo per cui possiamo essere veramente felici. Quindi anche la beneficenza con cui si soccorre l'uomo, se non si compie in relazione a Dio, non è sacrificio. Infatti sebbene il sacrificio sia compiuto e offerto dall'uomo, è cosa divina; tanto è vero che anche i vecchi latini l'hanno chiamato così (...). Ora i veri sacrifici sono le opere di misericordia verso noi stessi e verso il prossimo che sono riferite a Dio» (*De civitate Dei*, X,6).

Possiamo dire che la liturgia non solo ha una dimensione intrinsecamente ecclesiale, perché la Chiesa, in quanto Corpo di Cristo unita al suo Capo, è il soggetto dell'azione liturgica, ma anche che la Chiesa ha una dimensione intrinsecamente culturale⁸.

Nella Costituzione conciliare e nella riflessione che ne è seguita si avverte la necessità di una rinnovata concezione di Chiesa da parte di tutti coloro che ne sono membri. In modo particolare la considerazione della concreta assemblea liturgica, che si riunisce qui ed ora, come luogo proprio del darsi dell'evento liturgico-sacramentale nella storia, ha favorito il concretizzarsi della nozione di Chiesa universale in quella di Chiesa locale, fatta di persone in reciproco contatto in un determinato tempo e luogo. Afferma a questo proposito D. Mosso: «La nozione giuridica di chiesa-società, organizzata attraverso le sue strutture e i suoi gradi gerarchici, deve passare in second'ordine rispetto al concetto di chiesa-comunione di credenti in Cristo. Solo così si può veramente fondare il principio della "piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano (...) ha diritto e dovere in forza del battesimo" (SC 14)»⁹.

Proprio l'attenzione all'assemblea convocata per la celebrazione ha portato da un lato a cogliere il suo essere vero soggetto della celebrazione stessa e dall'altro a leggerne simbolicamente il significato: non una folla, un assembramento di persone che assistono individualisticamente ad un rito, ma una realtà viva, sacramentale, icona della Chiesa orante, corpo mistico di Cristo, organismo articolato e complesso, con molte funzioni e con molti servizi¹⁰. Proprio un'assemblea articolata, composta, gioiosa, ricca di ministerialità riproduce esteriormente il mistero di cui è l'espressione: il mistero della Chiesa di Cristo gerarchicamente ordinata sotto il suo unico Capo e Signore. L'assemblea liturgica è inoltre manifestazione della dimensione sinodale della Chiesa. Intendiamo con questa espressione indicare la natura spirituale della Chiesa, costituita da una moltitudine di persone, che insieme camminano nella storia degli uomini come segno del Regno di Dio, composta in unità dall'unico Spirito di Dio e in costante progressione verso l'unità che si realizzerà in pienezza alla fine dei tempi quando "Dio sarà tutto in tutti" (cfr. 1Cor 15,28).

⁸ Cfr. A. LAMERI, *Segni e simboli, riti e misteri. Dimensione comunicativa della liturgia*, Paoline, Milano 2012, 22-25.

⁹ D. MOSSO, "Liturgia", in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti editori, Casale Monferrato, 1977, 82.

¹⁰ Cfr. queste considerazioni in CONSIGLIO DELL'APL, *Celebrare in spirito e verità. Sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1992, 91-96.

Sempre la Costituzione liturgica conciliare ci sollecita a cogliere il profondo rapporto di comunione tra i santi, il rapporto tra la liturgia terrena e quella celeste: «Nella liturgia terrena noi partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio quale ministro del santuario e del vero tabernacolo...» (SC 8). È Cristo che, assumendo la nostra natura umana, ha introdotto in questa terra quell'inno che viene eternamente cantato nelle sedi celesti ed ha associato a sé tutta la comunità degli uomini nell'elevare al Padre il canto di lode (SC 83).

Questa dimensione escatologica, questo carattere dell'unione apocalittica tra cielo e terra, è particolarmente presente nella tradizione orientale, dove spesso i testi ricordano che la liturgia è partecipazione alla lode angelica, è apparizione iconica del Regno di Dio¹¹. La tradizione liturgica orientale dal carattere iconico della liturgia fa derivare una concezione di Chiesa come comunità già immersa nei "tempi ultimi". Scrive ad esempio J. Corbon: «I tempi della Promessa hanno portato il loro frutto nella Risurrezione di Gesù (At 13,32). La Pienezza della divinità abita ormai tra gli uomini nel Corpo di Cristo; per lui, la nostra umanità è entrata nella Comunione eterna con il Padre. Il nostro tempo è adesso "pieno di Grazia e di Verità" (Gv 1,14). Questa pienezza che è celebrata nella Liturgia celeste è nostra "di già": sì, in Cristo, noi siamo già nell'Oggi di Dio (Eb 3,13 e 4,7). Il sabato ciclico era il segno del tempo segnato dalla morte, ma con la Risurrezione di Gesù noi entriamo nel Giorno che non conosce sera. È questo Giorno, questa pienezza, che lo Spirito di Cristo fa venire nel nostro vecchio tempo scendendo sui discepoli nel giorno in cui si compì la festa di Pasqua. L'Avvento della Chiesa fa dunque incominciare gli "ultimi tempi". I due avventi coincidono: la Chiesa è essenzialmente "escatologica" vale a dire "negli ultimi tempi"; essa è il sorgere della Pienezza nel profondo del nostro tempo e con ciò, l'inizio della sua Consumazione attraverso la sua attesa»¹².

PARTECIPAZIONE

Dal punto di vista pastorale, la preoccupazione più diffusa nella Costituzione conciliare è quella della "partecipazione" di tutto il popolo di

¹¹ Cfr. D. GELSI, "Orientali, liturgie", in D. SARTORE - A. M. TRIACCA (a cura), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1982, 983-1007.

¹² J. CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Edizioni Paoline, Roma 1982, 67-68.

Dio alle azioni liturgiche¹³. Il termine, congiunto al suo tipico aggettivo «attiva», ha avuto la sua autorevole promozione nel campo della riflessione liturgico-pastorale a partire dall'epoca di san Pio X¹⁴, quando il *Motu proprio* «Tra le sollecitudini» (1903) ne canonizzò l'uso: «Essendo infatti nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca in tutti i modi e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e alla dignità del tempo, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima e indispensabile fonte, che è la *partecipazione attiva* ai sacrosanti Misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa»¹⁵. È fondamentale l'intuizione di Pio X che istituisce il nesso tra la rinascita dello spirito cristiano e la liturgia, come sua «prima e indispensabile fonte»: si tratta di un'idea che verrà sempre più condivisa dal movimento liturgico, anche se in quei tempi essa non fu sempre pienamente compresa¹⁶.

Sarà Pio XII nella nota enciclica *Mediator Dei* (1947) a riprendere e ad affinare la terminologia nel contesto della parte dedicata al culto eucaristico¹⁷. In essa il papa dichiara che la partecipazione dei fedeli si colloca a tre livelli: esterna, interna e sacramentale. Il primo livello è costituito dal semplice essere presente all'azione sacra. Il secondo si ha quando alla partecipazione esterna si aggiungono le disposizioni interiori, la pia attenzione dell'animo e del cuore: in questo modo i fedeli si uniscono intimamente a Cristo e questa loro partecipazione (esterna + interna) diviene «attiva» perché li unisce «intimamente al sommo Sacerdote... e con Lui e per Lui offrono il sacrificio, sacrificandosi con Lui». Occorre però notare che l'enciclica fa consistere questa partecipazione all'imitazione di Cristo e dei suoi sentimenti, ponendo l'azione dei fedeli più su un piano psicologico che misterico. Il terzo livello – la partecipazione sacramentale, il fare la Comunione – rende «perfetta» la partecipazione attiva.

La Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II riprende e ripropone con convinzione la necessità di formare i fedeli «a quella *piena, consapevole e attiva partecipazione* alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano... ha diritto e dovere in forza del battesimo» (SC 14). La stessa espressione

¹³ Cfr. LAMERI, *Segni e simboli*, 51-69.

¹⁴ Cfr. per esempio: G. CAVAGNOLI, *La partecipazione attiva*, «Rivista di pastorale liturgica», n. 228 (2001/5), 26-36.

¹⁵ Pio X, *Tra le sollecitudini*, ASS, 34 (1903-1904), 325-339 (testo citato, 331).

¹⁶ Per un puntuale commento cf. F. RAINOLDI, *Traditio canendi. Appunti per una storia dei riti cristiani cantati*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 2000 (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae» «Subsidia» – Studi di liturgia, 106), 506-518.

¹⁷ Pio XII, *Mediator Dei*, AAS 39(1947), 521-600.

ritorna poi al n. 26, quando si afferma che le azioni liturgiche appartengono all'intero corpo della Chiesa e che quindi i singoli membri «vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità di ordini, di compiti e di *partecipazione attiva*».

Per comprendere bene il concetto di partecipazione e non confonderlo con un attivismo solo esteriore o puramente emozionale ci viene in aiuto un prezioso paragrafo che la Costituzione liturgica conciliare dedica alla celebrazione del mistero eucaristico: «Perciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero della fede, ma che, comprendendolo bene per mezzo dei riti e delle preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano istruiti dalla Parola di Dio; si nutrano alla mensa del Corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo l'ostia immacolata, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino a offrire se stessi, e di giorno in giorno, per mezzo di Cristo Mediatore, siano perfezionati nell'unione con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti» (SC 48).

Qui la «partecipazione» alla celebrazione eucaristica viene delineata in tutti i suoi aspetti. Vi è senz'altro presente la preoccupazione di favorire l'intelligenza del mistero (*id bene intellegentes*) e la necessità di una partecipazione consapevole e devota (*conscie, pie*), ma la partecipazione *actuosa* viene poi declinata attorno ad alcune azioni fondamentali: essere istruiti dalla Parola di Dio, nutrirsi alla mensa del Corpo del Signore, rendere grazie a Dio, offrire il sacrificio insieme al sacerdote e offrire se stessi, così che sia raggiunta la perfezione nell'unità e Dio sia finalmente tutto in tutti. Non è quindi solo questione di rispondere a voce alta, di cantare o di compiere movimenti, per non restare muti spettatori, ma soprattutto di farsi introdurre alla recezione del dono di grazia che segna poi la vita cristiana nella sua interezza. Tali azioni delineano un crescendo che a partire dall'ascolto della Parola di Dio¹⁸ giunge al rendimento di grazie e all'oblazione della propria volontà insieme a quella di Cristo. Il tutto, letto nella prospettiva unitaria di SC 56, costituisce un unico atto di culto «con il quale si offre a Dio il sacrificio di lode e si comunica

¹⁸ Visto che l'atteggiamento del corpo, i gesti e le parole con le quali si esprime l'azione liturgica hanno la loro origine e trovano il loro significato non solo nell'esperienza umana, ma nella parola di Dio e nell'economia della salvezza, l'ascolto della parola di Dio è elemento costitutivo della «partecipazione attiva». Leggiamo infatti nelle *Premesse al Lezionario*: «...tanto più è la partecipazione dei fedeli all'azione liturgica, quanto più profondamente nell'ascolto della parola di Dio in essa proclamata, i fedeli stessi si sforzano di aderire al Verbo di Dio incarnato nel Cristo, impegnandosi ad attuare nella loro vita ciò che hanno celebrato nella liturgia e di riscontro, a trasfondere nella celebrazione liturgica il loro comportamento quotidiano» (n. 6).

all'uomo la pienezza della redenzione»¹⁹. Nella comunione sacramentale si raggiunge poi la «partecipazione più perfetta» (SC 55). Con il Triacca possiamo affermare che la partecipazione alla celebrazione è parte integrante e costitutiva della stessa azione liturgica, non qualcosa di estrinseco che si riferisce accessoriamente alla santificazione e al culto, ma è realtà direttamente santificatrice e culturale. Tale realtà raggiunge poi la vita stessa dei fedeli che hanno congiunto la propria vita a quella di Cristo in forza dello Spirito Santo. La partecipazione quindi non può essere frutto semplicemente di esperienze o di espedienti umani intesi a far comprendere e “gustare” le celebrazioni. Chi partecipa alla celebrazione liturgica infatti (in specie a quella eucaristica) assimila essenzialmente se stesso al Cristo, in modo da essere portato gradualmente a trasfondere nella vita quanto celebra²⁰.

Il tutto però avviene *per ritus et preces*, perché il mistero si svela nell'agire rituale che costituisce la modalità con la quale il fedele è reso presente, partecipa dell'evento salvifico, perché ogni celebrazione liturgica è «opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo che è la Chiesa» (SC 7).

A questo punto vale la pena allargare la riflessione, anche se in modo sintetico, sul tema del rito, come linguaggio proprio dell'azione liturgica nel quale interagiscono diversi codici comunicativi: la parola, il gesto, la musica e il canto, l'architettura, il silenzio, l'abito, il colore, le immagini, la luce, i movimenti, i profumi, il gusto... tutti i nostri sensi sono coinvolti.

Del sistema simbolico del rito desideriamo qui richiamare tre dimensioni:

- *Il rito crea uno stacco, una cesura dal quotidiano.* È come una zona franca, un tempo che si estranea dal tempo e che lo rilegge e gli dà senso. Ritualizzare alcuni momenti della vita vuol dire creare una pausa, un distacco dall'inesorabile fluire del tempo per dare senso a ciò che si vive. Pensiamo ad esempio a quelli che in varie culture vengono chiamati “riti di passaggio”, come i riti di iniziazione all'età adulta: cosa vi è di più naturale del passare degli anni? Il rito interpreta, getta luce e al tempo stesso conduce e trasforma il ragazzo in adulto. «Il piccolo principe ritornò l'indomani. “Sarebbe stato meglio ritornare alla stessa ora”, disse la volpe. “Se tu vieni, per esempio, tutti i pomeriggi, alle quattro, dalle tre io comincerò ad essere felice. Col passare dell'ora aumenterà la mia

¹⁹ *Premesse al Lezionario*, n. 10.

²⁰ Cfr. queste considerazioni in A. M. TRIACCA, *Partecipazione alla celebrazione liturgica. Per un «bilancio pastorale» a vent'anni dalla Costituzione sulla Liturgia*, “Notitiae”, 20(1984), 13-26 e “Partecipazione”: quale aggettivo meglio la qualifica in ambito liturgico?, in M. MONTAN – M. SODI (a cura), *Actuosa participatio*, 573-585.

- felicità. Quando saranno le quattro, incomincerò ad agitarmi e ad inquietarmi; scoprirò il prezzo della felicità! Ma se tu vieni non si sa quando, io non saprò mai a che ora prepararmi il cuore... Ci vogliono i riti”. “Che cos’è un rito?” disse il piccolo principe. “Anche questa è una cosa da tempo dimenticata”, disse la volpe. “È quello che fa un giorno diverso dagli altri giorni, un’ora dalle altre ore”» (da ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *Il piccolo principe*, cap. XXI).
- *Il rito si caratterizza per la sua “inutilità”*. Romano Guardini aveva utilizzato la categoria di “gioco” per esprimere questa realtà del rito, il suo non avere uno scopo, una funzionalità immediata, la sua improduttività. In altre parole il rito richiama la gratuità, la contemplazione che già, secondo san Tommaso, non è ordinata ad altro, ma viene cercata per se stessa. Proprio questa inutilità del rito può parlarci del valore originario del rito in ordine all’esperienza di Dio. L’in-utilità è rimando al disinteresse, alla non riferibilità ad altro. Ora cosa esiste propriamente senza rinvio e inutile? L’in-utile per eccellenza è appunto Dio, il quale, non ammette rinvii, non tende ad altro, non ha fini o scopi fuori di sé. Il rito, che vuole metterci a questo livello, deve essere appunto in-utile. È anche un richiamo in questa nostra società fondata essenzialmente sul criterio dell’utile, del profitto ad ogni costo.
- «“Buon giorno”, disse il piccolo principe. “Buon giorno”, disse il mercante. Era un mercante di pillole perfezionate che calmavano la sete. Se ne inghiottiva una alla settimana e non si sentiva più il bisogno di bere. “Perché vendi questa roba?” disse il piccolo principe. “È una grossa economia di tempo”, disse il mercante. “Gli esperti hanno fatto dei calcoli. Si risparmiano cinquantatré minuti la settimana”. “E che cosa se ne fa di questi cinquantatré minuti?” “Se ne fa quel che si vuole...”. “Io”, disse il piccolo principe, “se avessi cinquantatré minuti da spendere, camminerei adagio adagio verso una fontana...”» (da ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *Il piccolo principe*, cap. XXIII).
- *Rito e dimensione comunitaria*. Rito, etimologicamente, significa ordine, regola. Ciò spiega bene il valore che ogni gruppo sociale assegna ai suoi riti. Essi sono l’espressione ordinata, riconosciuta e accettata dei valori del gruppo, i canali privilegiati per la loro trasmissione. Accettare un rito vuol dire riconoscersi in un determinato gruppo, nella sua cultura, nella sua religione. Proprio per questo possiamo con facilità notare che la partecipazione attiva alla celebrazione liturgica va di pari passo con il senso di appartenenza ecclesiale. Il linguaggio simbolico infatti, per sua natura, per il fatto di essere fondato su un *ordo* non costruito o inventato di volta in volta, è unitivo: unisce il singolo fedele alla comunità

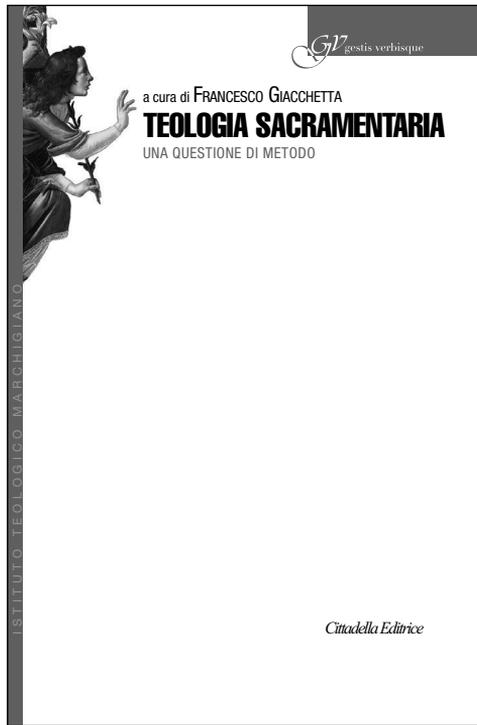
riunita per la celebrazione; rende percepibile alla comunità locale il mistero della Chiesa di Cristo, una, santa cattolica e apostolica; diventa strumento dell'incontro con Dio. In ultima istanza l'azione liturgica, in quanto "simbolica" è atto di comunione. Ogni abuso, quindi, come ogni strumentalizzazione ideologica del rito, non è soltanto violazione di una norma, ma costituisce soprattutto un *vulnus* alla comunione ecclesiale. Scriveva a questo proposito Romano Guardini nel suo libro *Lo spirito della liturgia*: «La liturgia non dice "io", bensì "noi" (...). La liturgia non è opera del singolo, bensì della totalità dei fedeli. Questa totalità non risulta soltanto dalla somma delle persone che si trovano in chiesa in un determinato momento, e non è neppure la "assemblea" riunita. Essa si dilata piuttosto oltre i limiti di uno spazio determinato e abbraccia tutti i credenti della terra intera. E travalica anche i limiti del tempo, in quanto la comunità che prega sulla terra si sente una cosa sola anche con i beati, che vivono nell'eternità (...). Il soggetto, che compie l'azione liturgica della preghiera, non è il semplice totale di tutti i singoli partecipi della stessa fede. È l'insieme dei fedeli, ma in quanto la loro unità ha un valore autonomo, prescindendo dalla quantità dei credenti che la formano: la Chiesa» (p. 37).

CONCLUSIONE

Siamo partiti dalla considerazione della liturgia come espressione dell'amore di Dio e come partecipazione nostra a quell'amore per passare attraverso il mistero della Chiesa edificato e manifestato nell'azione liturgica per giungere nuovamente alla questione della nostra partecipazione al mistero di Cristo. Una possibile conclusione a queste nostre riflessioni ci porta a considerare l'azione liturgica nella sua efficacia trasformante, dove la nostra partecipazione attiva diviene anche passiva, cioè disponibile ad accogliere quella "forma" di vita cristiana che la liturgia plasma. Essa infatti opera la nostra formazione, nel senso che dà forma. È illuminante a questo proposito l'omelia di Benedetto XVI a Colonia nella concelebrazione conclusiva della Giornata Mondiale della Gioventù (21 agosto 2005): «Facendo del pane il suo Corpo e del vino il suo Sangue, Egli [Gesù] anticipa la sua morte, l'accetta nel suo intimo e la trasforma in un'azione di amore [...]. È questa la trasformazione sostanziale che si realizzò nel cenacolo e che era destinata a suscitare un processo di trasformazioni il cui termine ultimo è la trasformazione del mondo fino a quella condizione in cui Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,28) [...]. Questa prima fondamentale trasformazione della violenza in amore, della morte in vita trascina poi con sé le altre trasformazioni.

Pane e vino diventano il suo Corpo e il suo Sangue. A questo punto però la trasformazione non deve fermarsi, anzi è qui che deve cominciare appieno. Il Corpo e il Sangue di Cristo sono dati a noi affinché noi stessi veniamo trasformati a nostra volta. Noi stessi dobbiamo diventare Corpo di Cristo, consanguinei a Lui. Tutti mangiamo l'unico pane, ma questo significa che tra noi diventiamo una cosa sola»²¹.

²¹ Cfr. il testo completo in: BENEDETTO XVI, *La rivoluzione di Dio*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2005, 69-76. Lo stesso concetto è ribadito in *Deus caritas est*, n. 13: «L'Eucaristia ci attira nell'atto oblativo di Gesù. Noi non riceviamo soltanto in modo statico il Logos incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione» (cfr. anche *Sacramentum caritatis*, 70).



a cura di Francesco Giacchetta
TEOLOGIA SACRAMENTARIA
pp. 328 - € 19,90
Collana: *Gestis verbisque*

La teologia sacramentaria è un territorio di intricati incroci disciplinari: liturgia, dogmatica, storia, filosofia. In questo volume si raccolgono più voci di specialisti che, nella pluralità degli approcci, indicano itinerari metodologici per orientarsi.

Francesco Giacchetta è docente di Filosofia teoretica e Teologia fondamentale presso l'Istituto Teologico Marchigiano. Collabora con riviste impegnate nel confronto tra ermeneutica filosofica e teologica.

DANIELE COGONI¹

PROSPETTIVE TEOLOGICHE E PASTORALI
SUL DIALOGO INTERRELIGIOSO
INAUGURATE DAL CONCILIO VATICANO II.
CONVERGENZE TEOLOGICHE E PASTORALI
PRESENTI NEI DOCUMENTI: *LUMEN GENTIUM*,
DIGNITATIS HUMANAЕ, GAUDIUM ET SPES,
NOSTRA AETATE

INTRODUZIONE

Il dialogo interreligioso è tra i temi più importanti che hanno segnato la ricca stagione conciliare, e ciò è desumibile senza alcun dubbio dal fatto che ad esso vengono dedicati ampi spazi di riflessione non solo nelle dichiarazioni inerenti direttamente la questione in esame, come sono la *Dignitatis humanae* e la *Nostra aetate*, ma anche nelle costituzioni principali del Concilio quali la *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes*.

L'approccio con cui il Concilio tematizza l'argomento è molto chiaro e lineare, e tra l'altro non lascia spazio ad eventuali dubbi o fraintendimenti circa la *mediazione salvifica*, unica e insostituibile, di Cristo, condivisa dalla sua Chiesa². Quest'ultima infatti è custode del mandato di

¹ Docente di Ecumenismo e Dialogo presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

² La certezza sul fatto che Cristo sia l'unico mediatore della salvezza di Dio evidentemente non è sostenuta dalla Chiesa in maniera irriflessa e passiva, ma posa su criteri di fede e di ragionevolezza. «La situazione dell'aver fede avviene quando una decisione, una scelta, una posizione, viene assunta perché motivata dal valore di verità del suo contenuto, anche se esso non si manifesta nella forma di una evidenza incontrovertibile, ma fortemente probabile. Essendo la coscienza veritativa più piccola della coscienza finita, quest'ultima si trova spesso nella necessità di declinarsi come coscienza "che ha fede" mettendosi, per tentativi e scelte non incontrovertibili, alla ricerca della verità [...]. Appare conforme alla dignità umana che la forma

Cristo di estendere la sua missione salvifica universale a tutta l'umanità, ma è anche, in Lui, luogo di "convergenza" e di "promozione" di tutti i valori religiosi presenti nel cuore umano e nelle culture, valori riconosciuti in modo esplicito nella loro peculiare caratteristica di *semina Verbi* e *praeparatio evangelica*³, e dunque espressione di un'azione misteriosa di Dio al di là dei confini della Chiesa visibile.

È perciò di somma importanza, nell'affrontare il tema del dialogo interreligioso aver ben presente lo statuto teologico fondativo dato dal Magistero conciliare a tutta l'argomentazione, statuto entro il quale si delineano anche questioni basilari concernenti l'oggetto, il metodo e la finalità del dialogo interreligioso stesso.

UNICITÀ DELL'AZIONE SALVIFICA DI CRISTO E DELLO SPIRITO SANTO

Il contenuto generale entro cui si collocano i documenti conciliari che trattano del dialogo interreligioso è dato dalla chiara acquisizione del messaggio salvifico inerente la Rivelazione vetero e neo-testamentaria. Essa attesta l'unicità e l'universalità della salvezza scaturente dalla Pasqua di Cristo e dal dono della Pentecoste, momenti questi che trovano il loro fondamento nel mistero dell'Incarnazione del Verbo per opera dello Spirito Santo. È proprio l'*Incarnazione*, ossia l'assunzione, da parte della natura divina, della natura umana, a conferire alle azioni e alle parole di Cristo una portata che supera ogni limite di spazio e di tempo, ma anche ogni limite imposto dalle culture e dalle nazionalità.

Cristo Gesù, è il *Logos* preesistente, ma è al contempo anche la "forma umana di Dio" *che rende effettivamente possibile l'incontro dell'uomo*

adeguata della coscienza che cerca la verità sia quella dell'avere fede, perché essa riconosce alla stessa ricerca della verità, comunque si determini, valore veritativo [...]. Per conservare il proprio valore, l'atteggiamento dell'avere fede deve sempre implicare il mantenimento del punto di vista della verità. Ovvero la coscienza credente, per essere credibile, si deve sempre dare con intenzione veritativa [...]. L'atteggiamento del "credere", inteso come avere fede, non è dunque rinuncia all'istanza della "ragione" come criterio veritativo, ma *umano* invero delle esigenze di quest'ultima. Occorrerà invece di volta in volta valutare, in ordine all'oggetto proposto da credere, le condizioni della sua più o meno pertinente credibilità. Tale compito è evidentemente necessario nei confronti d'ogni proposta di senso verso il Tutto, religioso o no. Ogni *Weltanschauung*, ovvero visione della realtà, con razionale pretesa di credibilità deve quindi esibire le condizioni che motivano l'opzione esistenziale a suo favore. I cristiani sono tenuti a farlo, come ricorda la prima lettera dell'Apostolo Pietro, nei confronti della "speranza" portata da Gesù» (S. SANGALLI, *Rendere Ragione. Oggi è credibile l'atto di fede? Considerazioni*, Leonardo International, Milano 2007, 36-38).

³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione dogmatica, *Lumen gentium*, nn. 16 e 17; Id., decreto, *Ad gentes*, nn. 11 e 15; Id., dichiarazione, *Nostra Aetate*, n. 2.

con *l'unico Dio Uno e Trino* ad ogni latitudine geografica e ad ogni epoca storica.

Pertanto, ogni esperienza di salvezza, qualora la si riconosca come reale possibilità di accedere ad un autentico incontro con Dio, ha sempre a che vedere con il mistero di Gesù Cristo e con il dono dello Spirito Santo⁴, in quanto non c'è un *Logos universale* che non sia Gesù e non c'è uno *Spirito universale* che non sia lo Spirito di Cristo Incarnato, Crocifisso e Risorto.

È evidente che ci troviamo di fronte all'attestazione di una *oggettività salvifica universale che di per sé è esclusiva*, in quanto non ammette concorrenze, alternative parallele o complementari. Dunque la rivelazione assolutamente reale, espressa in pienezza e in un grado sommo di verità, è soltanto una, ma questo non significa che la possibilità di salvezza sia negata a coloro che non sono a conoscenza di tale rivelazione. Una corretta affermazione dell'esclusività salvifica conferita dal Padre in Cristo Gesù e nello Spirito Santo comporta, dal momento che Dio agisce anche al di là dei confini della Chiesa visibile, il *non escludere* la presenza di un certo grado di verità anche nelle altre religioni, come pure il *non escludere* che ci si possa salvare qualora si segua in buona fede il dettame della propria coscienza religiosa su cui agisce la grazia di Dio.

La salvezza ha dunque a che fare non solo con la dimensione "oggettiva" del dono della piena Rivelazione di Colui che salva, ma anche con l'irradiarsi di questo suo dono attraverso tutto ciò che è buono e vero nell'umanità, nelle culture e nelle religioni, e che contribuisce ad illuminare progressivamente tutti gli uomini, affinché abbiano finalmente accesso alla pienezza. Inoltre va aggiunto che l'attuarsi della salvezza richiede la risposta attiva dell'uomo che a tale pienezza di Rivelazione o a tali bontà e verità promananti da essa, conforma la sua esistenza⁵; dunque la salvezza ha anche una dimensione "soggettiva".

Pertanto, anche se "oggettivamente" la salvezza si ottiene solo grazie al dono del Padre in Cristo Gesù e nello Spirito Santo, essa necessita di una partecipazione attiva dell'uomo, di un coinvolgimento personale che può avvenire solo nel contesto storico della sua esistenza. La salvezza va accolta liberamente e secondo coscienza, ed è qui che occorre ammettere oltre al dono esplicito e oggettivo di Dio in Cristo Gesù, an-

⁴ Id., costituzione dogmatica, *Gaudium et spes*, n. 22.

⁵ «In qualche modo, l'uomo deve "attuare" una risposta che, idealmente, è quella della fede nel Dio rivelato in Gesù Cristo e annunciato dalla Chiesa, ma potrebbe essere anche quella della coscienza che porta ad orientare la propria vita secondo Dio e secondo il bene [...] perché, per raggiungere la salvezza, non bastano né la semplice buona volontà, nel caso dei non cristiani, né lo stare nella Chiesa con il corpo, nel caso dei cristiani» (M. DE SALIS, *Prospettiva conciliare*, in «Annales Theologici» 25 (2011), p. 372).

che un'azione implicita dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo, nella sua soggettività volente, al fine di condurla amorevolmente all'accoglienza della salvezza stessa, azione questa che non è ovviamente limitata a coloro che già conoscono e accolgono la piena rivelazione oggettiva di Dio.

La grazia pertanto, concorre in duplice modo affinché l'uomo si apra al dono di Dio in Cristo Gesù. Essa è una grazia che si manifesta sia sul piano "oggettivo" del Mistero pasquale rinvenibile storicamente come "evento di salvezza", sia sul piano "soggettivo" dell'azione dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo storicamente collocato e, in un certo qual modo, negli elementi veri e santi presenti nelle esperienze religiose connesse alle varie culture, mediante i quali lo Spirito Santo ordina gli uomini alla salvezza e dunque all'appartenenza al Padre mediante il Cristo e il suo corpo mistico che è la Chiesa.

Infatti, questa azione, in quanto scaturente essa stessa dalla Pasqua di Cristo è anch'essa universale e trova il suo centro massimo di azione nella Chiesa, quale corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo, così che *la piena verità della Rivelazione cristiana include ogni verità⁶ delle altre religioni* che sono, in un certo qual modo, proprio per questo, *percorsi che preparano e orientano alla pienezza* che, in quanto tale è dono rivelato⁷.

Così, come la portata salvifica della Pasqua di Cristo e della Pentecoste sono universali, lo è pure la realtà e la missione della Chiesa, associata al mistero dell'Incarnazione e della Pentecoste, chiamata ad annunciare il dono Rivelato da Dio. Come afferma la *Lumen gentium*:

«questo carattere di universalità che adorna e distingue il popolo di Dio, è dono dello stesso Signore e con esso la Chiesa cattolica efficacemente e senza soste tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo nell'unità del suo Spirito [...]. Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono e sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia infine tutti gli uomini, dalla grazia di Dio chiamati alla salvezza»⁸.

Sulle questioni sinora rilevate occorre adesso effettuare una riflessione più puntuale e accorata, facendo emergere la ricchezza dell'insegnamento del Concilio Vaticano II.

⁶ A scanso di equivoci con "ogni verità" si intende non qualsiasi aspetto di qualsiasi religione, ma solo ciò che è già, in una qualche misura, conforme al Vangelo o, in ogni caso, non in contraddizione con esso.

⁷ Cfr. J. DANIELOU, *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Morcelliana, Brescia 1954; H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Glossa, Milano 1980; H. U. VON BALTHASAR, *Cristianesimo e religioni universali*, Piemme, Casale Monferrato 1987.

⁸ *Lumen gentium*, n. 13.

SUSSISTENZA DELLA VERA RELIGIONE NELLA CHIESA DI CRISTO E ORDINAZIONE AD ESSA

Nell'affrontare il tema del dialogo interreligioso secondo un ordine logico di progressione argomentativa, è utile partire dalla *Dignitatis humanae* nella quale anzitutto viene chiarito che uno dei beni primari dello spirito umano chiamato alla libertà è la religione: «Tale esigenza di libertà nella società umana riguarda soprattutto i *beni dello spirito umano* e in primo luogo ciò che si riferisce al libero esercizio della *religione nella società*»⁹.

La religione è considerata come dimensione propria dello spirito in quanto ne costituisce l'aspirazione «*conforme alla verità e alla giustizia*»¹⁰; inoltre essa costituisce, nella sua piena realizzazione, e dunque nella sua autentica verità, la via di salvezza dell'uomo.

Quale sia la vera religione, e dunque la vera via di salvezza, viene stabilito in base al riconoscimento della "pienezza" della rivelazione di Dio in Cristo Gesù, e questa pienezza, sussiste nella Chiesa da Lui istituita:

«Anzitutto il sacro Concilio professa che *Dio stesso ha fatto conoscere al genere umano la via* attraverso la quale gli uomini, servendolo, possono in Cristo trovare salvezza e pervenire alla beatitudine. *Questa unica vera Religione crediamo che sussista nella Chiesa cattolica e apostolica*, alla quale il Signore Gesù ha affidato la missione di comunicarla a tutti gli uomini»¹¹.

Come è possibile notare, nel testo emerge un parallelismo tra "Cristo" e "via di salvezza", come pure tra "via di salvezza" e "vera Religione", ma anche tra "vera Religione" e "Chiesa". Ciò viene ulteriormente ribadito quando si dice che esiste un «dovere morale dei singoli e delle società verso la *vera religione* e l'*unica Chiesa di Cristo*»¹².

⁹ «Quae libertatis exigentia in societate humana ea maxime respicit quae sunt *animi umani bona*, imprimis quidam ea quae liberum in societate *religiosis* exercitium spectant» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, dichiarazione, *Dignitatis Humanae*, n. 1).

¹⁰ Cfr. «Considerando diligentemente tali aspirazioni degli animi e proponendosi di dichiarare che sono *conformi alla verità e alla giustizia* – Ad has animorum appetitiones diligenter attendens, sibi que proponens declarare quantum sint *veritati et iustitiae conformes*» (*ibidem*)

¹¹ «Primum itaque profitetur Sacra Synodus *Deum Ipsum viam generi humano notam fecisse* per quam, Ipsi inserviando, homines in Christo salvi et beni fieri possint. *Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in cattolica et apostolica Ecclesia*, cui Dominus Iesus munus concredidit eam ad universos homines diffundendi» (*ibidem*)

¹² «De morali hominum ac societatum officio erga *veram religionem* et unicam *Christi Ecclesiam*» (*ibidem*).

È evidente, richiamando quanto espresso in precedenza, che le due dimensioni “*vera religione*” e “*unica Chiesa*” sono *inseparabili* proprio per il fatto che la prima sussiste nella seconda.

Esse sono anche *ineludibili* a ogni coscienza, in quanto poste, nell’orizzonte della religiosità umana, come le due dimensioni in cui si compie il cammino dell’uomo alla ricerca della verità: «Tutti gli uomini sono tenuti a cercare la *verità* specialmente in ciò che riguarda *Dio* e la sua *Chiesa*, e una volta conosciuta *abbracciarla e custodirla*»¹³.

I tratti dunque della *vera religione* comportano da un lato la conoscenza del *vero Dio che si rivela* e che salva, e dall’altro l’adesione alla comunità di coloro che ne *custodiscono la Rivelazione e la Salvezza*. Verso questa conoscenza e verso questa adesione non possono evidentemente non protendere tutti gli uomini religiosamente orientati alla ricerca della verità i quali sono chiamati ad aderire esplicitamente o implicitamente alla stessa, a seconda che siano nella condizione di conoscere o non conoscere il messaggio cristiano che in quanto tale la Chiesa ha il compito di annunciare¹⁴.

Ne emerge pertanto uno schema concettuale progressivo di questo genere:

Vero Dio – Rivelazione di Cristo – via di salvezza – unica vera Religione – unica vera Chiesa di Cristo cattolica e apostolica – missione, conferita da Cristo alla Chiesa di annunciare l’unica vera religione – conseguente offerta della risposta piena alle aspirazioni del cuore dell’uomo in ricerca della Verità.

Quanto espresso non fa altro che chiarire maggiormente come la *vera Religione* e la *vera Chiesa* non siano altro che l’*orizzonte di pienezza* a cui ogni uomo è ordinato da Dio stesso¹⁵.

¹³ «Homines vero cuncti tenentur *veritatem*, praesertim in iis quae *Deum* Eiusque *Ecclesiam* respiciunt, quarere eamque cognitam *amplecti ac servare*» (*ibidem*).

¹⁴ Già l’8 agosto del 1949, in una lettera del Santo Uffizio all’arcivescovo di Boston si affermava che: «non si richiede sempre, affinché uno ottenga l’eterna salvezza, che sia realmente incorporato come un membro nella Chiesa, ma questo almeno è richiesto, che egli aderisca alla stessa con il voto e il desiderio. Questo voto, poi, non è necessario che sia sempre esplicito, come accade per i catecumeni, ma dove l’uomo soffre di ignoranza invincibile, Dio accetta pure un voto implicito, chiamato con tale nome, perché è contenuto in quella buona disposizione dell’animo, con la quale l’uomo vuole la sua volontà conforme alla volontà di Dio» (H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 2001⁴, n. 3870, 1385).

¹⁵ «Osando parlare di culminazione in Cristo, l’affermazione credente deve accettare il confronto con i dati della storia, perché su di essi si fonda la sua “ragionevolezza” umana. Questo obbliga a riferirsi alla *proposta oggettiva* che Gesù fa: *a ciò che si rivela in e attraverso la sua parola, la sua opera e il suo destino*. Il dialogo deve sforzarsi di mostrare le ragioni per

Così appare più evidente il fatto che, come afferma incisivamente la *Lumen gentium*, «quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, anch'essi in vari modi *sono ordinati* al popolo di Dio»¹⁶.

La Chiesa è dunque la “pienezza” della Religione, in quanto è il luogo in cui essa sussiste nella sua completezza e verità; ma è anche il luogo in cui si realizza “in pienezza” il disegno di salvezza.

SUPERAMENTO DELLA TRADIZIONALE VISIONE “EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS”

Poiché Dio, in quanto «Salvatore, *vuole che tutti gli uomini si salvino*»¹⁷, egli fa sì che il suo «disegno di salvezza abbracci anche coloro che *riconoscono* il Creatore [...] o *cercano* il Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini, poiché egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa»¹⁸.

Il fatto che il disegno di salvezza di Dio abbracci tutti non è ridicibile all'attuarsi, per ogni uomo, dell'appartenenza esplicita, visibile, o potremmo anche dire “formale”, alla sua Chiesa (anche se ovviamente questo rimane il desiderio di Dio per tutta l'umanità, essendo essa ordinata da Lui alla vera Religione e alla Chiesa), bensì dal fatto che Dio stesso, prima di tutto, «*non è lontano*»¹⁹ da ogni uomo. Ciò perché Egli è il “Creatore” di tutto, e poi perché la pienezza del suo atto salvifico in Cristo crocifisso, morto e risorto, ossia la grazia del “Mistero pasquale” e la conseguente azione dello Spirito Santo che scaturisce dalla “Pentecoste”, hanno una estensione universale; in altri termini raggiungono in modo misterioso ogni uomo anche al di là dei confini della Chiesa visibile.

le quali questa proposta suggerisce da se stessa la sua insuperabilità [...]. Si noti però che accettare l'*insuperabile* [...] non vuole dire concepirlo in senso escludente, come se [...] fuori non esistesse *nulla*» (A. TORRES QUEIRUGA, *Dialogo delle religioni e auto comprensione cristiana*, EDB, Brescia 2007, 62). Resta tuttavia di un'evidenza schiacciante, nel contesto delle varie religioni mondiali, il fatto che la Rivelazione cristiana, con l'annuncio dell'incarnazione di Dio, si ponga nei confronti dell'uomo su un piano di vicinanza e di promozione umana senza eguali. Come rileva acutamente L. F. Ladaria: «L'unicità e l'universalità della mediazione di Cristo si affermano con chiarezza e, nel contempo, si segnala che questa universalità non costituisce un ostacolo per l'unione degli uomini con Dio, anzi è la via che conduce ad essa [...]. Il fatto inaudito e unico che Dio assuma carne umana è una vicinanza divina e di conseguenza un'esaltazione della dignità dell'uomo che non può avere paragone. Questa è una verità cristiana essenziale» (L. F. LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, 97).

¹⁶ «Qui Evangelium acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus *ordinantur*» (*Lumen gentium*, n. 16).

¹⁷ «*Salvator velit omnes homines salvos fieri*» (*ibidem*).

¹⁸ «Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem *agnoscunt* [...] qui in umbris et imaginibus Deum ignotum *quaerunt*, ab huiusmodi Deus ipse longe est, cum det omnibus vitam et inspirationem et omnia» (*ibidem*).

¹⁹ «*Necque ad alios*» (*ibidem*).

Giustamente, in questo senso, la *Gaudium et spes*, sottolineando la portata salvifica universale del mistero di Cristo, evidenzia che prima di tutto «il cristiano [...] è associato al mistero pasquale e assimilato alla morte di Cristo»²⁰, e proprio per questo egli «andrà incontro alla risurrezione confortato dalla speranza»²¹. Tuttavia aggiunge che

«ciò non vale solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»²².

Quindi il volere di salvezza di Dio raggiunge tutti, indipendentemente da una appartenenza formale alla Chiesa. Ciò viene ribadito anche dall'esplicita affermazione della *Lumen gentium*, che la *grazia*, la *provvidenza* e l'*illuminazione* divina, operano dovunque e con chiunque:

«Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e con l'*aiuto della grazia* si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, *possono conseguire la salvezza eterna*. Né la divina *Provvidenza* nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, *non senza la grazia divina*, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una *preparazione ad accogliere il Vangelo*, e come dato da Colui che *illumina* ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita»²³.

Queste considerazioni conciliari sono molto importanti in quanto evidenziano il superamento della tradizionale interpretazione dell'assioma *extra ecclesiam nulla salus*, senza per questo mettere in nessun modo in secondo piano o relativizzare la missione stessa della Chiesa, la quale rimane “necessaria” nel contesto della storia della salvezza, per il fatto

²⁰ *Gaudium et spes*, n. 22.

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

²³ «Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operi bus adimplere, *sub gratiae influxu*, conantur, *aeternam salutem consequi possunt*. Nec divina *Provvidentia* auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad espressa agnitionem Dei non dum pervenerunt et rectam vitam *non sine divina gratia* assequi nituntur. Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam *praeparatio evangelica* aestimatur et ab Illo datum qui *illuminant omnes omine*, ut tandem vitam habeat» (*Lumen gentium*, n. 16).

che tutti gli uomini sono comunque “ordinati in vari modi” ad essa, essendo la Chiesa il luogo di sussistenza della vera Religione e dunque della pienezza religiosa a cui ogni uomo aspira, e che può raggiungere solo accogliendo il Vangelo che la Chiesa annuncia²⁴.

Una eventuale riconsiderazione o reinterpretazione meno rigida dell’assioma non va comunque esclusa, benché occorra, in tal caso, tener conto che la signoria o regalità di Cristo sull’umanità è indubbiamente molto più estesa di quella che Egli esercita sulla Chiesa formalmente intesa, sebbene tale signoria sulla Chiesa comporti che questa, che è il Suo corpo, sia il termine di una pienezza di vita comunionale con la Trinità a cui Cristo vuole condurre tutta l’umanità da Lui redenta, ma anche tutto l’universo creato²⁵.

RECUPERO DELLE DIMENSIONI CRISTOLOGICA ED ECCLESIOLOGICA, NELLE CATEGORIE DELLA “PRAEPARATIO” E DELLA “ORDINATIO”

Da quanto esposto è emerso che tutti gli uomini “che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa”, ma che lo “cercano” e vivono secondo “coscienza”, “possono salvarsi” per il fatto che tutto ciò che è buono e vero in essi è una preparazione al Vangelo e un segno evidente della loro ordinazione alla Chiesa.

Vangelo e Chiesa non sono pertanto esclusi dal dialogo interreligioso. Piuttosto costituiscono l’orizzonte imprescindibile perché il dialogo

²⁴ Per quanto riguarda l’*extra ecclesiam nulla salus*, si veda il testo di J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 365-390.

²⁵ Prendendo in esame il n. 16 della *Lumen gentium* e il n. 22 della *Gaudium et spes*, M. De Salis così afferma: «Non esiste una parte di umanità scollegata dalla redenzione operata una volta per tutte in Cristo. Anche chi non conosce Cristo è destinato alla salvezza che Egli ha procurato e riceve per raggiungerla i mezzi necessari che solo Dio conosce [...]. Ogni grazia è grazia del Figlio di Dio incarnato, comunicata dallo Spirito che unisce o, almeno, prepara tutti ad entrare nell’unico corpo di Cristo [...]. Ci troviamo di fronte ad una Chiesa che cammina verso la sua pienezza in un mondo che cammina anch’esso verso il suo compimento. La pienezza e il compimento dell’uno e dell’altra è Cristo. La loro situazione rispetto a Cristo è diversa, ma entrambi procedono lungo la stessa direzione. La Chiesa ha una responsabilità nei confronti del mondo e in esso può scorgere segni dell’azione di Cristo perché ha Cristo con sé e da Cristo è stata fondata [...]. Il nostro assioma [*extra ecclesiam nulla salus*] quindi, letto in questa prospettiva, esige una conversione verso l’idea di una Chiesa che sa incorporare entro la sua dimensione sacramentale, vale a dire, entro la sua dimensione di segno e strumento della salvezza, superando così l’idea di uno “stretto corridoio” in cui immettersi per potersi salvare. Anche la missione si prospetta più attenta ai segni di Dio nel mondo, alla valutazione di tutto ciò che può servire come preparazione al Vangelo, e alla purificazione – non esclusione – di tante realtà che assumono così un valore trasfigurato» (M. DE SALIS, *Prospettiva conciliare*, op. cit., 363-364).

sia orientato all'accoglienza della pienezza della Verità divina e della Vera Religione e si protenda verso il raggiungimento di quella fraternità universale la cui realizzazione ultima e definitiva travalica i confini dello spazio e del tempo; realizzazione che Dio inaugura nel cuore di ogni uomo e nel cuore della società umana mediante la funzione sacramentale della Chiesa la quale è, in Cristo, segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano²⁶.

Alla missione sacramentale della Chiesa appartiene anche il compito di far sì «che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini, o nei riti e culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato»²⁷, in quanto esso proviene dall'azione dello Spirito Santo ed è orientato alla pienezza definitiva del regno dei Cieli²⁸.

La visione del Concilio si protende quindi verso il riconoscimento di una certa dimensione *protologica*, *partecipativa*, *universale* ed insieme *escatologica* della "sensibilità" ed "esistenza" religiosa dell'uomo, qualunque essa sia, come pure di ogni forma di religione in quanto tale.

La dimensione *protologica* emerge nel fatto che Dio, nell'atto creativo, pone nel cuore di ogni uomo la sensibilità religiosa; essa ha quindi la sua radice in Dio stesso e non nell'uomo, si tratta di una realtà innata e non prodotta. Quella *partecipativa* si evidenzia sia nel fatto che ogni religione ha un legame implicito con la Chiesa ed è orientata ad essa, ma anche nel fatto che ognuna è ancor prima un avviamento pedagogico al Vangelo; ciò comporta che i semi di verità e di santità che esistono nelle altre religioni presentino anche una certa partecipazione alle verità contenute nella Rivelazione della Santa Trinità compiutasi in Cristo Gesù e nello Spirito Santo. La dimensione *universale* si colloca sul piano di una diffusa azione della grazia di Dio nelle varie religioni dal momento che è Lui che suscita e sostiene in esse vari elementi di verità e di santità, e ciò senza distinzioni di culture e di luoghi. Infine la dimensione *escatologica* è data dal fine meta-storico a cui tende ogni religiosità e ogni religione umana.

Soprattutto nella *Nostra Aetate* emerge in modo molto forte questa quadruplici dimensione dell'esistenza religiosa umana:

«I vari popoli costituiscono infatti *una sola comunità*. Essi hanno *una sola origine*, poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; hanno anche *un solo fine ultimo*, Dio, la cui provvidenza, la cui testimonianza di bontà, e il disegno di salvezza si esten-

²⁶ Cfr. *Lumen gentium*, n. 1.

²⁷ Cfr. *ibidem*, n. 17.

²⁸ Cfr. *Ad gentes*, n. 4.

dono a tutti, finché gli eletti saranno riuniti nella *Città santa*, che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella sua luce»²⁹.

Di queste varie dimensioni, quella universale e quella partecipativa evidenziano in modo speciale le categorie della “*praeparatio*” e della “*ordinatio*”, ribadendo che tutto ciò che è autenticamente religioso è destinato a convergere nella pienezza del Cristo e della Chiesa.

In questo senso, gli aiuti provvidenziali, le grazie e le luci che Dio offre a tutti gli uomini e a tutte le religioni, si fondano sulla volontà salvifica universale di Dio in Cristo, la quale, *chiamando a salvezza* tutti gli uomini, *li chiama anche a partecipare all'unità cattolica* del popolo di Dio.

Le due chiamate o le due vocazioni che Dio rivolge a tutti gli uomini di qualsiasi religione, razza e cultura, si fondano a loro volta sull'unica mediazione universale di Cristo, *Logos Incarnato*, che permane con la sua presenza nella Chiesa, suo corpo e tempio del suo Spirito, e in quanto tale “*sacramento*” universale di salvezza.

Viene così ribadita la certezza che se da un lato l'assioma *extra ecclesiam nulla salus* permane solo per coloro che hanno avuto la possibilità di riconoscere la necessità della Chiesa per la salvezza, dall'altro lato permane per tutti il fatto che comunque *extra Christum nulla salus*, fermo restando che Cristo non si separa mai dalla sua Chiesa, sebbene Lui e la sua azione sul cosmo siano infinitamente più grandi di essa, essendone, in quanto Dio Incarnato, il Capo infinito³⁰.

²⁹ «Una *enim communitas* sunt omnes gentes, *unam habent originem*, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, *unum etiam abent finem ultimum*, Deum, cuius providentiae ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt, donec uniantur electi in *Civitate Sancta*, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulabunt in lumine eius» (*Nostra Aetate*, n. 1).

³⁰ Come rileva ancora M. De Salis: «Ci troviamo di fronte ad una prospettiva non di tipo ecclesiocentrico: la Chiesa si trova ad essere inviata al mondo per svolgere l'opera missionaria che Cristo le ha affidato dopo la redenzione dell'umanità [...]. Se Cristo è l'unica via di salvezza, soltanto sulla base del rapporto della Chiesa con Cristo si può comprendere come la Chiesa sia anch'essa via di salvezza» (M. DE SALIS, *Prospettiva conciliare*, op. cit., p. 364). A ciò va però aggiunto che: «Il mistero di Cristo, che solo nella Chiesa può essere vissuto in pienezza, si fa presente in tutti i confini della terra. La Chiesa, in quanto corpo di Cristo, è il luogo privilegiato della presenza dello Spirito, in cui si gode della pienezza dei mezzi di salvezza, ma lo stesso Spirito offre a tutti gli uomini la possibilità di essere associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale. Il mistero di Dio fatto uomo per salvarci, culmine e pienezza della rivelazione, sta al centro del messaggio cristiano. Non lo si può lasciare da parte quando si tratta di valorizzare teologicamente il fenomeno delle tradizioni religiose dell'umanità» (L. F. LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti*, op. cit., pp. 106-107).

RICONOSCIMENTO, CONSERVAZIONE E PROMOZIONE DI CIÒ CHE,
EXTRA ECCLESIAM, È VERO E SANTO IN QUANTO ESPRESSIONE DELL'INTIMO
SENSU RELIGIOSO COMMUNIS SUSCITATO DALLO SPIRITO

Nel contesto di questa visione *inclusiva*, in Cristo e nello Spirito, dell'opera salvifica che Dio compie anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa, si rileva come questa sia chiamata a tener conto e ad esaminare «ciò che gli uomini hanno *in comune* e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino»³¹. Ciò che è comune è rinvenibile nella innata “ricerca esistenziale” con cui

«gli uomini delle varie religioni attendono la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo»³².

Come si può notare, l'accento è posto su quell'innata *sensibilità verso l'Assoluto*, o anche su quella brama di *conoscenza del Divino*, in una parola, sull'«*intimo senso religioso*»³³ dell'uomo.

È questo a costituire ciò che è comune a tutti gli uomini, indipendentemente dal loro approdo alla pienezza del Vangelo, il quale si offre al cuore dell'uomo come unica risposta definitiva e sfondo ultimo della loro ricerca.

Tutto ciò che sgorga da un autentico senso religioso è ritenuto dalla Chiesa *vero* e *santo*, anche qualora si trovi nelle altre religioni; in quanto tale va riconosciuto, conservato e promosso, sino al raggiungimento della pienezza della verità e della vita religiosa espressa dal Vangelo e testimoniata dalla Chiesa. È questo il motivo per cui:

«La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è *vero* e *santo* in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto [la loro religiosità che] non raramente riflette un raggio di quella verità che illumina tutti gli

³¹ «*quae hominibus sunt communia et ad mutuuum consortium ducunt*» (*Nostra Aetate*, n. 1).

³² «*Homines a variis religioni bus respunsum expectant de reconditis condicionis humanae aenigmatibus, quae sicut olim et hodie corda hominum intime commovent, qui sit homo, quis sensus et finis vitae nostrae, quid bonum et quid peccatum, quem ortum habeant dolore set quem finem, quae sit via ad veram felicitatem obtinendam, quid mors, iudicium et retributio post mortem, quid demum illud ultimum et ineffabile mysterium quod nostram existentiam amplectitur, ex quo ortum sumimus et quo tendimus*» (*ibidem*).

³³ «*intimo senso religioso*» (*ibidem*, n. 2).

uomini. Tuttavia essa *annuncia ed è tenuta ad annunciare il Cristo* che è “via verità e vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la *pienezza della vita religiosa* e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del *dialogo* e della *collaborazione* con i seguaci delle altre religioni, *rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire* i beni spirituali e morali e i valori socio-culturali che si trovano in essi»³⁴.

La terna appena richiamata di *riconoscere, conservare e promuovere*, espressa dalla *Dignitatis humanae*, fa coppia con la già citata terna espressa dalla *Lumen gentium*, la quale attestava l'importanza di *purificare, elevare e perfezionare* quanto viene riconosciuto buono, e che dunque si è tenuti a custodire, delle altre religioni³⁵.

PRESUPPOSTI E MODALITÀ DELLA MISSIONARIETÀ NON COERCITIVA DELLA CHIESA

L'annuncio evangelico (ma anche la testimonianza resa alla fede e alla vita cristiana) non viene posto quindi se non come una forza di levitazione di quanto è già in opera nel cuore dell'uomo in conseguenza all'azione della grazia. Esso pertanto non fa violenza a chi lo riceve, ma si dona delicatamente nella certezza che «*la verità non si impone che con la forza della verità stessa, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore*»³⁶.

³⁴ «*Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit. Sin-
cera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae,
quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referent tamen radium
illius Veritatis, quae illuminat omnes homines. Annuntiat vero et annuntiare tenetur indesinenter
Christum, qui est “via et veritas et vita” (Io 14,6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae
inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit. Filios suos igitur hortatur, ut cum prudentia et
caritate per colloquia et collaborationem cum aequalibus aliarum religionum, fidem et vitam chri-
stianam testantes, illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio-culturales, quae apud
eos inveniuntur, agnoscant, servent et promoveant*» (ibidem).

³⁵ «D'altra parte la Chiesa cerca di scoprire i semi del Verbo e i raggi della verità che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità e riconosce in esse i segni della presenza di Cristo e dello Spirito. Anche qui non manca l'avvertenza che, accanto a questa presenza divina nelle tradizioni spirituali dei popoli e in concreto delle loro religioni, esistono in esse “lacune, carenze ed errori”. Evidentemente un'ovvia prudenza impedisce di fare delle affermazioni globali positive sul fenomeno religioso nella sua totalità, data dall'enorme ampiezza dello stesso e dalle ambiguità che a volte l'accompagnano» (L. F. LADARIA, *Gesù Cristo Salvezza di tutti*, op. cit., 99).

³⁶ «*nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simul ac fortiter mentibus illabitur*» (*Dignitatis humanae*, n. 1).

Ciò richiama un elemento fondamentale della tradizione della Chiesa cattolica, contenuto non solo nella Parola di Dio ma anche costantemente predicato dai Padri. Esso riguarda il fatto che

«gli esseri umani sono tenuti a rispondere a Dio credendo volontariamente; nessuno, quindi, può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà. Infatti, l'atto di fede è per sua stessa natura un atto volontario, giacché gli esseri umani, redenti da Cristo salvatore e chiamati in Cristo Gesù ad essere figli adottivi, non possono aderire a Dio che ad essi si rivela, se il Padre non li attrae e se non prestano a Dio un ossequio di fede ragionevole e libero. È quindi pienamente rispondente alla natura della fede che in materia religiosa si escluda ogni forma di coercizione da parte degli esseri umani»³⁷.

Proprio per questo anche nella sua missione apostolica la Chiesa, nel rispetto della libertà religiosa di ogni uomo, è chiamata ad agire nella consapevolezza di avallare l'azione stessa di Dio «che chiama gli esseri umani al suo servizio in spirito e verità; per cui essi sono vincolati in coscienza a rispondere alla loro vocazione, ma non coartati»³⁸. Lo stesso Cristo ha agito

«senza esercitare su [gli uomini] alcuna coercizione [...]. Infatti rese testimonianza alla verità, però non volle imporla con la forza a coloro che la respingevano. Il suo regno non si erige con la spada, ma si costruisce ascoltando la verità e rendendo ad essa testimonianza, e cresce in virtù dell'amore, con il quale Cristo esaltato sulla croce trae a sé gli esseri umani»³⁹.

Pertanto la Chiesa è consapevole che la conversione dei cuori non avviene mediante «un'azione coercitiva né con artifici indegni del Vangelo, ma anzitutto con la forza della Parola di Dio»⁴⁰.

La forza della missione evangelizzatrice della Chiesa è la stessa forza della verità contenuta nel Vangelo, testimoniato e annunciato con mansuetudine e con coraggio, fino al dono totale di sé. Nell'annunciare il Vangelo,

«si deve quindi avere riguardo sia ai doveri verso Cristo, il Verbo vivificante che deve essere annunciato, sia ai diritti della persona umana, sia alla misura secondo la quale Dio, attraverso il Cristo distri-

³⁷ *Dignitatis humanae*, n. 10.

³⁸ *Ibidem*, n. 11.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

buisce la sua grazia agli esseri umani che vengono invitati ad accettare e a professare la fede liberamente»⁴¹.

Da qui si può comprendere quale debba essere lo stile della missione affidata da Cristo alla Chiesa, missione che, occorre ricordare, va compiuta nell'adesione allo Spirito Santo che ne è il protagonista e il regista⁴².

ASPETTI CONTROVERSI CONCERNENTI LA POSSIBILITÀ DI RICONOSCERE UN VALORE SALVIFICO ALLE RELIGIONI NON CRISTIANE

Fermo restando il fatto che tutti, cristiani o no, possono salvarsi, occorre a questo punto considerare con maggior rigore la questione se le varie religioni, in quanto tali, possono essere ritenute delle vere e proprie *mediazioni salvifiche* per coloro che vi appartengono con convinzione di coscienza.

La risposta a tale questione deve tener conto di alcuni aspetti assolutamente ineludibili per ogni autentico credente in Cristo Gesù che si apra al dialogo interreligioso.

Il primo tra tutti è l'imprescindibile unicità e universalità del disegno divino di salvezza in Cristo, il quale comporta che se da un lato non si può non tener conto di un confronto serio e pacato con il *pluralismo* delle esperienze religiose e con la loro corrispettiva istituzionalizzazione teorica e pratica, dall'altro non si può dare credito ad una religiosità soggettivistica, abbracciata senza una convinta argomentazione, cosa questa che lascerebbe spazio ad un relativismo religioso che esclude la dimensione veritativa come aspetto oggettivante l'atto del credere.

Se si afferma, da un punto di vista cristiano, l'unicità e l'universalità del disegno divino di salvezza in Cristo, occorre che ciò sia connesso con il riconoscimento di una Verità che fa sì che il cristianesimo si differenzi "oggettivamente" e "soggettivamente", e dunque "sostanzialmente", dalle altre religioni, senza escludere tuttavia con esse elementi di affinità e convergenza.

Tale differenziazione comporta che nel momento in cui si individua nel Dio Trinitario rivelato da Gesù Cristo la Verità, e dunque nel cristianesimo che l'annuncia la Vera religione, parimenti si debba escludere

⁴¹ *Ibidem*, n. 14.

⁴² Cfr. G. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007.

che tale Verità, nella sua pienezza, possa essere rinvenibile in un'immagine di Dio diversa e in una diversa religione che l'attesta.

Essendo inoltre il riconoscimento della Verità, e della Vera Religione che l'attesta, inscindibile dalla questione circa la "salvezza", anche essa oggettivamente e soggettivamente intesa, ne deriva che come non vi possono essere più Assoluti o più Verità religiose assolute, nemmeno vi possono essere più vie di salvezza. Si può però ammettere ragionevolmente che i semi buoni di verità e di santità che esistono nelle altre religioni presentino una certa partecipazione alla Verità contenuta nella rivelazione di Cristo Gesù, così che il contatto con esse costituisca una possibilità di accesso (sebbene limitata, imperfetta e incompleta) all'unica salvezza⁴³. Di questo la Chiesa non può non tener conto nel momento in cui è invitata a riconoscere, conservare e promuovere in tutte le religioni ciò che, in quanto vero e santo, è espressione dell'intimo *sensu religioso communis* suscitato dallo Spirito Santo. Pertanto,

«se non è cristologicamente percorribile e cristianamente coerente né la via del *pluralismo* relativisticamente apprezzato, né quella dell'*esclusivismo* intollerante, è evidente che la comprensione, la testimonianza e l'annuncio di Gesù Cristo quale unico redentore del mondo non potrà non esibire una struttura e una dinamica dialogica. Non per un espediente tattico, ma per l'intrinseca natura della verità/salvezza che Dio nel suo grande amore ci dona in Cristo»⁴⁴.

In questo senso va letto l'assunto conciliare che attesta che la Chiesa cattolica "non rigetta nulla di quanto è vero e santo nelle religioni". Questo assunto è stato tradotto da J. Ratzinger, subito dopo la fine del Concilio, nei seguenti termini:

«Questa coscienza dell'intessersi del fatto cristiano con la storia spirituale e religiosa dell'umanità, ove la sua particolarità unica non è più ben visibile o scompare del tutto, rientra negli interrogativi più angoscianti del cristiano del nostro tempo, è divenuta un'evidente e inevitabile messa in crisi della sua fede: la scoperta dell'ampiezza relativizzante della storia che ci è piombata addosso quasi fisicamente nel mondo fatto piccolo, costituisce insieme alla scoperta dell'ampiezza infinita del cosmo, che sembra irridere ad ogni antropocentrismo, il vero fermento della crisi di fede, di fronte alla quale oggi ci troviamo. Per questo il rapporto del cristianesimo con le religioni del mondo è divenuto oggi una necessità interna per la fede: non è il gioco della

⁴³ Cfr. *Lumen gentium*, n. 17; *Ad gentes*, n. 11; *Nostra Aetate*, n. 2.

⁴⁴ P. CODA, *Prefazione*, in AA.VV., *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, a cura di P. Coda, Mursia, Roma 1997. Cfr. nel medesimo testo, anche Id., *Postfazione*, pp. 223-230.

curiosità, che vorrebbe costruirsi una teoria del destino degli altri [...]. Le religioni del mondo sono diventate una domanda al cristianesimo, che di fronte ad esse deve riflettere in modo nuovo sulla sua pretesa e ricevere perciò da esse come minimo un servizio di purificazione, che fa già intuire un primo abbozzo di come il cristianesimo possa comprendere tali religioni nel dover-essere sul piano della storia della salvezza»⁴⁵.

Queste considerazioni, se da un lato ribadiscono la pretesa di unicità e universalità della Rivelazione cristiana e della sua forza salvifica, come anche escludono che le religioni possano essere intese come vie complementari alla Chiesa in ordine alla salvezza, dall'altro pongono in luce il fatto che non ci si possa adagiare su un'autocoscienza di fede ecclesiale acquisita una volta per tutte e data, forse troppo spesso, per scontata.

La provocazione lanciata dagli esponenti della "teologia del pluralismo delle religioni" (per i quali «tutte le religioni sono, in definitiva, uguali: manifestazioni che si equivalgono nel loro valore salvifico e nella loro verità, dal momento che la diversità nasce unicamente dai diversi contesti culturali in cui si sviluppa e concretizza l'esperienza del divino»⁴⁶) costituisce indubbiamente una sfida e apre una fase nuova sul modo (teorico e pratico) con cui oggi occorra intendere, da parte della Chiesa, il dialogo interreligioso, un dialogo che sempre più deve riscoprire e attestare il legame tra Religione e Verità, contro qualsiasi forma di irenismo ideologico o pratico.

Su questo valgono le indicazioni di metodo suggerite da Giovanni Paolo II all'incontro degli esponenti delle varie religioni avvenuto ad Assisi nel 1986:

«Il fatto che noi siamo venuti qui non implica alcuna intenzione di ricercare un consenso religioso tra noi o di negoziare le nostre convinzioni di fede. Né significa che le religioni possono riconciliarsi sul piano di un comune impegno in un progetto terreno che le sorpasserebbe tutte. Né esso è una connessione a un relativismo nelle credenze religiose, perché ogni essere umano deve sinceramente seguire la sua retta coscienza nell'intenzione di cercare e di obbedire alla verità»⁴⁷.

Ma anche valgono le preziose indicazioni che ancora Giovanni Paolo II offre nell'enciclica *Redemptoris missio*:

⁴⁵ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, op. cit., 391-392.

⁴⁶ A. TORRES QUEIRUGA, *Dialogo delle religioni e autocomprensione cristiana*, op. cit., 24.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Ai rappresentanti delle Chiese cristiane e comunità ecclesiali e delle religioni mondiali convenuti in Assisi*, 27 ottobre 1986.

«Il dialogo inter-religioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione *ad gentes* anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione. Tale missione, infatti, ha per destinatari gli uomini che non conoscono Cristo e il suo vangelo, e in gran maggioranza appartengono ad altre religioni. Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo "lacune, insufficienze ed errori" [...]. Alla luce dell'economia di salvezza, la Chiesa non vede un contrasto fra l'annuncio del Cristo e il dialogo interreligioso; sente, però, la necessità di comporli nell'ambito della sua missione *ad gentes*. Occorre, infatti, che questi due elementi mantengano il loro legame intimo e, al tempo stesso, la loro distinzione, per cui non vanno né confusi, né strumentalizzati, né giudicati equivalenti come se fossero intercambiabili [...]. Il dialogo deve esser condotto e attuato con la convinzione che la Chiesa è la via ordinaria di salvezza e che solo essa possiede la pienezza dei mezzi di salvezza»⁴⁸.

Dentro l'unica missione *ad gentes*, che ha come destinatari gli uomini che non conoscono Cristo e il suo Vangelo, la Chiesa si esprime pertanto sia nell'evangelizzazione che nel dialogo interreligioso. La precisazione che le due cose non sono "equivalenti" tende a rimarcare lo specifico di "due servizi" offerti all'unica Verità. Circa il secondo si precisa infatti che:

«Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la chiesa intende scoprire i "germi del Verbo", "raggi della verità che illumina tutti gli uomini", germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e la carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti. Deriva da qui lo spirito che deve animare tale dialogo nel contesto della missione. L'interlocutore dev'essere coerente con le proprie tradizioni e convinzioni religiose e aperto a comprendere quelle dell'altro, senza dissimulazioni o chiusure, ma con verità, umiltà, lealtà, sapendo

⁴⁸ Id., lettera enciclica, *Redemptoris missio*, 1991, n. 55.

che il dialogo può arricchire ognuno. Non ci deve essere nessuna abdicazione né irenismo, ma la testimonianza reciproca per un comune progresso nel cammino di ricerca e di esperienza religiosa e, al tempo stesso, per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi. Il dialogo tende alla purificazione e conversione interiore che, se perseguita con docilità allo Spirito, sarà spiritualmente fruttuosa»⁴⁹.

CONCLUSIONE

Al termine di questo breve percorso non si può non evidenziare che alla luce dei documenti del Concilio emerge la possibilità di un dialogo finalizzato all'accoglienza e alla comprensione delle esperienze religiose diverse dal cristianesimo in un'ottica in cui le stesse sono concepite non in senso ad esso contrapposto, ma "partecipante" dell'unico Mistero che coinvolge tutti.

In questa ottica la religiosità che appare come "altra" rispetto alla propria, in fin dei conti è riconosciuta in rapporto alla propria in forza del suo essere riferita all'*Altro Assoluto* rivelatosi in Cristo Gesù; in questi termini può essere auspicata un'ermeneutica delle religioni non cristiane che colga il loro essere in riferimento all'attestazione di un Verità inclusiva che, in quanto verità trinitaria e dialogica, non teme di attestare la propria identità in "relazione". Sono molto propositive a riguardo le considerazioni di P. Coda inerenti il modo di porgersi della Chiesa a partire dal mandato missionario di Cristo:

«Si tratta – per usare un linguaggio paolino – di quel "farsi tutto a tutti" (cfr. 1Cor 9,19-20) che coincide con l'espressione massima della propria identità/libertà. Tanto che si potrebbe affermare che l'identità cristiana (ciò che in essa è "immutabile") sta con l'identificarsi con Cristo nel suo farsi l'altro da Sé, e dunque nel farsi essa stessa – sempre nel linguaggio paolino – giudea con i giudei, greca con i greci, ecc., e quindi nella realizzazione/trasmisione della sua identità nella radicale relazionalità agapica. E questo, al fine di "guadagnare a Cristo", e cioè di "rivestire di Lui" – sempre per usare il linguaggio paolino – i diversi soggetti religiosi e storico-culturali, ma a partire dalla loro peculiarità e nel rispetto di essa»⁵⁰.

Senza inoltrarci oltre nell'argomento, che richiederebbe a questo punto una trattazione specifica, si può solo accennare al fatto che per la

⁴⁹ *Ibidem*, n. 56.

⁵⁰ P. CODA, *Postfazione*, op. cit., 224.

teologia cristiana (sia essa cattolica, ortodossa, o protestante), già la predicazione di Gesù si presenta nel suo insieme come una testimonianza che possiede un *incommensurabile contenuto e forza salvifica onnicomprensiva* inscindibile dalla realtà della Chiesa sebbene sia “precedente” ed “eccedente” rispetto ad essa sia dal punto di vista della “teologia” che della “economia”. D'altra parte il Mistero Pasquale, nella sua compiutezza di preesistenza, incarnazione, passione, morte, risurrezione e glorificazione, rivela che vi è una misteriosa *primordialità ed eccedenza di Cristo*⁵¹ rispetto alla limitatezza della molteplicità delle dimensioni temporali e spaziali che coinvolgono sia l'*humanum* che l'insieme del creato. Tale primordialità si esplicita anzitutto sul versante protologico (in forza della sua *preesistenza* Cristo è il primo in quanto mediatore di tutto ciò che è stato posto nell'esistenza, ossia è mediatore dell'originaria azione creatrice di Dio)⁵²; in secondo luogo si esplicita sul versante storico spaziale (in forza dell'*incarnazione-morte-risurrezione*, Cristo è il primo in quanto mediatore dell'assunzione redentiva e salvifica di tutto il creato in Dio)⁵³; e in terzo luogo sul versante escatologico (in forza della sua *glorificazione* Cristo è il primo in quanto mediatore di tutto ciò che sarà, ossia dell'azione ricapitolatrice di Dio)⁵⁴. Proprio per questo egli «è collocato all'origine di questo mondo e alla sua consumazione: è quasi una realtà che avvolge da ogni parte il mondo visibile e segna al tempo stesso la sorgente della sua esistenza e il suo destino finale [...]. Tutte le cose dunque sono state pensate, volute, create, redente, glorificate in lui e per lui»⁵⁵.

L'universo appare pertanto come un grande organismo vivente con a capo il Cristo e in forza di questa assimilazione a lui esso è predestinato a “partecipare” della stessa vita della SS. Trinità. Tale predestinazione è già in atto in forza della passione, morte e risurrezione di Cristo, Uomo-Dio, mediante la quale si realizza la «progressiva partecipazione delle creature alla condizione del Signore risorto»⁵⁶, partecipazione che giungerà al suo compimento alla fine dei tempi quando Dio, per mezzo di Cristo sarà in tutti e in tutto senza confusione, dal momento che la sua presenza non consisterà in una sua identificazione con il mondo, ma in

⁵¹ Cfr. G. BIFFI, *Lineamenti di cristologia cristiana*, Jaca Book, Milano 2007, 22-23.

⁵² Cfr. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Atti del congresso sul tema: La creazione? Oltre l'antropocentrismo*, Messaggero, Padova 1993.

⁵³ Cfr. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Atti del congresso sul tema: Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente*, Messaggero, Padova 1995.

⁵⁴ Cfr. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Atti del congresso sul tema: Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, Messaggero, Padova 1997.

⁵⁵ Cfr. G. BIFFI, *Lineamenti di cristologia cristiana*, op. cit., 21 e 23.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 24.

un'onnipresenza onnicomprensiva; «la salvezza dell'uomo è perciò una cosa sola con quella del mondo. Dio, incarnandosi non ha solo santificato l'umanità, ma anche il mondo intero»⁵⁷.

La Chiesa, quale organismo vivente del Cristo totale, costituita da Dio come luogo sacramentale in cui si realizza “in pienezza” la “cosmoteosi” (ossia il rapporto di comunione senza confusione dell'uomo e del cosmo con Dio; l'anticipazione dell'unità del mondo divinizzato)⁵⁸, riconosce «la capacità primordiale della creazione di essere portatrice della grazia divina. Ed è per questo che persegue l'opera della consacrazione della materia, del tempo, dello spazio, dei luoghi e delle cose. Attraverso gli stessi sacramenti e le benedizioni sacramentali, la Chiesa fa uso degli elementi naturali [...], in questo modo restituisce gli elementi alla loro bellezza e alla loro trasparenza originale che ci fa intuire nella celebrazione liturgica l'avvento del regno celeste. La materia passa così segretamente da una modalità decaduta e opaca alla modalità di trasparenza della grazia: “riceve in se stessa la forza di Dio”»⁵⁹.

Tra tutti i sacramenti la *Liturgia Eucaristica* rappresenta nella dimensione dello spazio e del tempo del cosmo, scaturito dall'eternità di Dio e proteso all'eternità, come *la sorgente, il centro e l'apice della vita della Chiesa e del cosmo*⁶⁰. Tutta la realtà creata rivela così, nell'atto liturgico della celebrazione della Santa Messa, una struttura simbolica ed eucaristica, capace di far confluire in sé, in un rendimento di grazie, la luce del mistero che anima tutte le cose. Tutti gli elementi naturali, tutti i gesti e i segni usati nella celebrazione sono dei veri e propri simboli che collegano la realtà creata con la realtà increata. Tutto ciò che esiste nel creato, trasfigurato nella realtà liturgica e sacramentale, svolge il servizio di essere segno e sacramento della presenza di Dio e della sua grazia, luogo nel quale si compie il rendimento di grazie al Creatore dell'universo. È per questo che «la liturgia ci consente di svelare negli incontri tra gli uomini come nel rapporto tra l'uomo e la natura, infinite potenzialità eucaristiche»⁶¹.

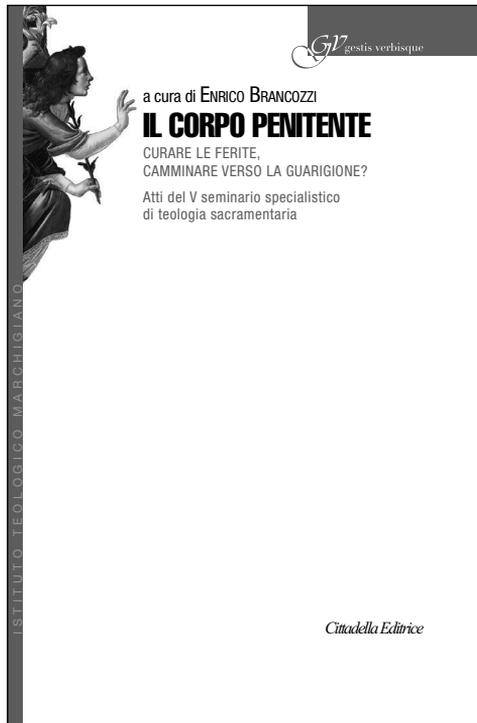
⁵⁷ M. STAVROU, *Le energie divine. La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina*, in AA. VV., *Le ricchezze dell'oriente cristiano. Teologia, spiritualità, arte*, Paoline, Milano 2004, 80.

⁵⁸ T. ŠPIDLIK, *Cosmologia spirituale*, in ID., *La spiritualità dell'oriente cristiano, Manuale sistematico*, San Paolo, Milano 1995, 119-141.

⁵⁹ M. STAVROU, *Le energie divine. La trasfigurazione del corpo e del cosmo nella teologia bizantina*, op. cit., 82.

⁶⁰ Cfr. D. COGONI – I. TOBA, *L'Eucaristia: sorgente – centro – apice della vita della chiesa e del cosmo. Un punto di vista del cristianesimo orientale*, in «Vita Minorum» 4-5 (2005), 71-91.

⁶¹ O. CLÉMENT, *Teologia e poesia del corpo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 35.



a cura di Enrico Brancozzi
IL CORPO PENITENTE
pp. 218 - € 17,80
Collana: *Gestis verbisque*

La teologia, da sola, non può più dire oggi efficacemente che cosa sia un sacramento come la penitenza e quali implicazioni abbia nel vissuto delle persone limitandosi agli strumenti che impiegava in passato. Neppure si può desumere il significato di assunti teologici esclusivamente dall'antropologia. È necessario ripensare un metodo che sappia far dialogare discipline diverse, senza fonderle o assimilarle.

Enrico Brancozzi è presbitero della diocesi di Fermo. Ha conseguito la Licenza in teologia dogmatica a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana, e il Dottorato in Germania, presso l'Hochschule Sankt Georgen a Francoforte sul Meno. Attualmente insegna teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

FRANCESCO MARIA MORICONI¹

MONDO GIOVANILE E CONTESTAZIONE
UNIVERSITARIA IN ITALIA
NE «L'OSSERVATORE ROMANO» 1967-1969

1. «L'OSSERVATORE ROMANO» DI FRONTE AL MONDO GIOVANILE

Nel 1967 gli articoli de «L'Osservatore Romano» si occupano delle caratteristiche del mondo giovanile in Italia così come esso si era configurato dalla seconda metà degli anni '50 e soprattutto nella prima metà degli anni '60, senza fare mai riferimento ad una “questione” dei giovani, semplicemente prendendone in considerazione aspetti particolari e manifestazioni più vistose che, se per l'organo vaticano possono essere motivate, si esprimono tuttavia nelle forme più stravaganti e spesso superficiali.

Nel corso dello stesso anno «La Civiltà Cattolica» non affronta mai direttamente i problemi del mondo giovanile all'interno di un individuata “questione”, anche se non manca di trattare argomenti che rimandano indirettamente al problema, come la crisi della famiglia, la diffusione di valori negativi e pericolosi da parte dei *mass media*, le trasformazioni ed i fermenti nel mondo giovanile cattolico².

¹ Funzionario presso la Biblioteca Comunale “G. Lesca” di San Benedetto del Tronto (AP).

² Bisogna attendere molti mesi per trovare un giudizio analitico sui giovani, come nel caso di F. ROSSARELLI, *Alla vigilia di una riforma scolastica*, «La Civiltà Cattolica», I, 4, 15/2/'69, 364, dove, riguardo allo specifico problema della formazione dei “*giovani d'oggi*” si legge: «i giovani di ieri maturavano culturalmente in modo più lento, ma [...] più profondo e solido. Pur accettando a malincuore il paternalismo, le condizioni culturali della famiglia e la scuola stessa incidevano notevolmente sul loro arricchimento nozionale e sulle capacità espressive che influenzano notevolmente la valutazione di un giovane. [...Invece, i giovani d'oggi] se si presentano con una precoce maturazione fisiopsicologia, sono in ritardo sul quella umana e professionale. Sono troppo soggetti all'azione degli strumenti della comunicazione sociale,

Quanto a «L'Osservatore Romano», che (come si è detto) a differenza della rivista dei Gesuiti affronta, sia pure disorganicamente, alcuni aspetti del problema, va detto che non coglie ancora certe novità culturali profonde che vengono dal mondo giovanile. Più precisamente, non prende neppure in considerazione i fermenti politici e le idee teorizzate in ambienti universitari come quelli di Trento e Pisa, dove in questo periodo alcuni gruppi intellettuali andavano elaborando concezioni ed analisi che caratterizzeranno in modo peculiare il *Sessantotto*.

Invece, l'analisi del mondo giovanile si rivolge ai noti fenomeni di "protesta" (o "ribellione") "passiva", che in Italia rappresentano una manifestazione di breve respiro da parte di minoranze isolate, cresciute sull'onda dei movimenti di origine anglosassone e destinate ad essere in parte riassorbite già durante il *Sessantotto*³.

Caratteristiche di questo aspetto del mondo giovanile, che Francesco Alberoni⁴ ha denominato "*movimento-fenomeno hippy*", erano per lo più: la contestazione della società dei consumi e della famiglia (sfociante nel fenomeno delle fughe da casa alla ricerca di un'alternativa di vita); un diverso modo di vestirsi ed acconciarsi i capelli come simbolo di distinzione sociale; il nomadismo coniugato a volte con la scelta di vivere in più stretto contatto con la natura incontaminata; i linguaggi dissacratori carichi di neologismi e di messaggi "*contro*", cioè di rifiuto generalizzato di tutto; la propaganda dell'uso di sostanze stupefacenti come pratica di una filosofia di vita nuova e spiritualmente elevata⁵.

Il 1967 è un anno di transizione, in cui da un lato è ancora evidente la presenza dei fenomeni giovanili riconducibili al concetto di *protesta passiva*, come fatto comunque ancora marginale di rifiuto della società dei consumi; dall'altro, invece, è l'anno in cui in Italia si affacciano nel mondo universitario, in seguito a cause strutturali e sociologico-culturali, i

soprattutto visivi, e sollecitati da questi a facili reazioni emotive; incontrano quindi maggiori difficoltà per l'equilibrio interiore».

È il caso di precisare che una 'questione giovanile' come insieme di problematiche riguardanti il mondo giovanile e non più genericamente inteso, ma in quanto 'soggetto' storico nuovo, con proprie caratteristiche, che si faccia portatore di una natura originale, nasce proprio negli anni del *sessantotto*. Cfr. a questo proposito le pagine di V. D'ASCENZI, *La "questione giovanile" negli anni 1968-1978 ...*, CLUEB, Bologna, 1981.

³ Cfr. G. BORGNA, *I giovani*, in AA.VV., *Dal '68 ad oggi come siamo e come eravamo*, Roma-Bari, 1979, 371-378. A questo proposito G. M. BRAVO, in *ibidem.*, 69-70, nel sintetizzare le componenti culturali del *Sessantotto*, parla fra l'altro di un "influsso culturale libertario" sul mondo giovanile italiano.

⁴ Cfr. F. ALBERONI, *Movimenti sociali e società italiana*, in "Rassegna Italiana di sociologia", 3 luglio 1979, 359-388.

⁵ Cfr. G. BORGNA, o.c., in AAVV, o.c., 372-374 e V. D'ASCENZI, o.c., 20-22.

prodromi della contestazione studentesca come fenomeno fortemente politicizzato e di massa.

In questo contesto prenderemo in considerazione il modo in cui più dettagliatamente «L'Osservatore Romano» e più indirettamente la «La Civiltà Cattolica» si pongono dinanzi al mondo giovanile nel corso del 1967.

Nei primi giorni l'organo vaticano pubblica un articolo di Emilia Salvioni⁶ il cui titolo è abbastanza eloquente: *Gioventù ribelle e cultura*. Spunto per l'articolo è una trasmissione televisiva che raccoglie testimonianze sul contrasto fra generazioni, tema caro alla Salvioni che, sia pure in pochi articoli, ritornerà sull'argomento con notevole spirito polemico⁷.

La scrittrice non riconosce il valore delle critiche di quanti insistono sulla presunta «incapacità pedagogica di quasi tutti i genitori e degli educatori in genere, [...] incolpati di soffocare le personalità in via di formazione, con preconcetti oramai superati». Inoltre, non riconosce dignità alla tesi secondo la quale la «inadattabilità dei giovani alle usanze familiari» sia dovuta alla «diversità della cultura», ed ironicamente si chiede se gli studenti intervistati dalla televisione sentissero di non essere tenuti a rispettare e obbedire ai genitori solo per il fatto di poter frequentare «corsi universitari che padri e madri non avevano superato».

Tanto più che se i giovani più seri e studiosi riconoscono la loro sostanziale ignoranza, gli altri, presuntuosamente, «una volta che si sono impadroniti di un linguaggio tecnico più o meno arcano, si figurano di possedere la scienza universale, ma alla prima svolta del discorso, rivelano lacune sconcertanti».

Ma gli strali della Salvioni non si limitano a questo, accusando invece anche quegli studenti accaniti lettori che non perdono «un solo moderno romanzo», noto per i suoi passi scabrosi, ma conoscono «i grandi capolavori dell'arte narrativa, soltanto per ciò che hanno visto nella riduzione, sempre sommaria, cinematografica o televisiva». E ancora, anticipando alcuni termini del giudizio de «L'Osservatore Romano», che verranno successivamente precisati con toni meno perentori, scrive che «accusando i genitori e la società di ipocrisia, di pregiudizi, si corre su una china pericolosa, perché al fondo di certe manifestazioni puramente formali, stanno i principi eterni del bene e del male».

Per cui certamente «quando il fondamento è labile, la sua apparenza è viziata e la sua forza insufficiente, ma quando il sentimento è sicuro,

⁶ Cfr. «L'Osservatore Romano», 7-8/1/67, 5 Emilia Salvioni, nata nel 1895, bibliotecaria e scrittrice di romanzi, libri per ragazzi ed opere teatrali. È stata Segretaria dell'Istituto giuridico dell'Università di Bologna.

⁷ Altri articoli della Salvioni compaiono sull'«L'Osservatore Romano» nel giugno 1967 e nel marzo del 1968.

è religioso, come deve essere necessariamente, prima o poi la ribellione deve tramutarsi in riverenza ed ossequio»⁸.

La Salvioni, pertanto, non nasconde un suo giudizio ampiamente negativo sulle nuove generazioni, dettato probabilmente da un pregiudizio di fondo nei confronti di quei giovani che non accettano la società in cui vivono così com'è.

Inoltre, nel delineare il ritratto di questa nuova gioventù, scrive riguardo ai metodi educativi:

Sono d'accordo con i gravi ed eruditi cultori della pedagogia: gli "schiaffoni" non figurano in alcun metodo educativo degno di rispetto. Riguardo ai risultati però, in mancanza di meglio, rimane il dubbio che siano più efficaci di quanto, finora, la scienza sia stata in grado di suggerire⁹.

Eppure inizialmente sembrava che il tentativo di delineare l'*identikit* del nuovo giovane, il *teen ager*, fosse più serio, frutto di un intento di tipo sociologico. Invece, l'articolo mostra un'esplicita intenzione di porre in risalto un forte contrasto fra la generazione dei *teen agers* e le famiglie di provenienza, per lo più di lavoratori salariati, i quali sarebbero i primi a rifiutare qualsiasi contestazione. Infatti, per la Salvioni pare che in queste «classi, meno favorite dall'economia del benessere, l'istinto della famiglia abbia conservato una coesione gerarchica».

Proprio quella "coesione gerarchica", si sottolinea, contro la quale i giovani si ribellano dando vita ad uno stile di comportamenti e diffondendo costumi a cui case discografiche, cinema, industria dell'abbigliamento si sono adeguate¹⁰.

Lo spunto alle divagazioni giornalistiche sul mondo giovanile di Antonio Petrucci¹¹ è tratto, in un suo articolo di febbraio, da fatti di cronaca nera recentemente accaduti: il suicidio del cantautore Luigi Tenco; un tentativo di rapina ed una fuga da casa da parte di giovani¹².

I giovani d'oggi, scrive Petrucci, a scuola ci sono stati poco e senza profitto. La loro cultura è stata fatta attraverso i mezzi di comunicazione d'oggi: fumetti, radio, televisione, cinema, dischi. Il libro, dal momento che un'intera biblioteca nazionale può esser contenuta in una memoria

⁸ Cfr. E. SALVIONI, *Gioventù ribelle e cultura*, «L'Osservatore Romano», 7-8/1/67, cit.

⁹ Cfr. E. SALVIONI, *Ritratto moderno*, «L'Osservatore Romano» 17/6/67, 3.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Petrucci, nato nel 1907, è iscritto all'albo dei giornalisti dal '44. Sull'«L'Osservatore Romano» tiene una sorta di rubrica da terza pagina, nella quale affronta nel corso dell'anno diversi temi di attualità.

¹² Cfr. A. PETRUCCI, *Quasi un diario*, «L'Osservatore Romano», 1/2/67, 3.

elettronica di una cinquantina di chilogrammi, non è neanche per caso entrato nella loro vita come oggetto d'uso¹³.

Non mancano, come nel caso della Salvioni, luoghi comuni sui gusti e le abitudini dei giovani: suonano la chitarra, ma non conoscono la musica; parlano di libertà, ma sono schiavi della moda dei capelli lunghi; parlano di amore libero e di divorzio, ma poi piangono se la fidanzata li abbandona.

I gesti disperati, gli atti di delinquenza non sono altro che il segno della loro insoddisfazione, le cui cause vanno rintracciate nella società attuale.

Tutto nella civiltà dei consumi e dell'abbondanza tende infatti a respingere l'individuo nell'anonimità della massa, dalla quale si emerge soltanto in pochi casi, così che emergere diviene, per i più deboli psichicamente, un'ossessione¹⁴.

Di qui, secondo Petrucci, la scelta dell'unica strada consentita dai *mass-media*: il divismo. I tre gesti disperati di cronaca non sarebbero dovuti che a questo desiderio di emergere dalla società massificata anche a costo della vita, così che Tenco ed il giovane rapinatore non sono altro che divi, sia pure per un solo giorno.

Invece, secondo Petrucci, solo "l'amore" può sottrarre i giovani «alla pressione massificante della società e restituirli alla pienezza della loro individualità»¹⁵.

Più articolata e profonda l'analisi che conducono altri scrittori de «L'Osservatore Romano». Sempre in febbraio la cronaca romana del giornale riporta il contenuto dell'intervento di un suo collaboratore, Camillucci, ad un dibattito sui giovani d'oggi¹⁶.

Camillucci affronta subito il problema della globalità della protesta giovanile, carattere questo che la differenzia da quella condotta in passato da pochi gruppi. Non sempre, però, i "protestatari" sono impegnati da un punto di vista politico o religioso; piuttosto sono elementi caratterizzati da un amorale "atteggiamento" di rifiuto di qualsiasi norma etica. A volte presentano "componenti romantiche", «salvo che molti di questi

¹³ *Ibidem*. Sulla questione della lettura presso i giovani cfr. G. CONCETTI, *Il breviario dei giovani*, «L'Osservatore Romano», 17/2/'67, 5, il quale sostiene che dopo alcuni recenti "tristi episodi" che "hanno richiamato l'attenzione sui giovani", pochi si sono chiesti i motivi della loro crisi, sulla quale, secondo Concetti, influisce anche la lettura.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*. Di qui il sottotitolo dell'articolo di Petrucci: "Dò a voi un nuovo comandamento".

¹⁶ Cfr. *Dibattito sui giovani d'oggi*, «L'Osservatore Romano», 17/2/'67, p.4. Il dibattito, tenuto presso il Circolo culturale "Trasfigurazioni" di Roma, aveva visto la partecipazione del professor Camillucci, direttore di «Persona», oltre che collaboratore assiduo del giornale vaticano.

giovani hanno vergogna dei loro sentimenti e preferiscono chiudersi in una specie di solitudine che dà occasione all'insorgere di una gracilità di valori e ad un'agonia esistenziale per le prospettive del futuro»¹⁷.

L'atteggiamento di Camillucci però sembra distinguersi da quello della Salvioni e dello stesso Petrucci. In questo caso non assistiamo ad un aperto tentativo di screditare certe frange della nuova generazione. Invece dal suo articolo traspare un certo spirito di comprensione, o per lo meno la volontà di analizzare e capire il fenomeno prima di giudicarlo.

Se, da ultimo, Camillucci perviene ad una critica dura della protesta giovanile non scade in compatimento paternalistico. Al contrario, manifesta preoccupazione per l'avvenire delle giovani generazioni, la cui protesta a suo dire non poggia su un motivo culturale solido, su uno spazio ideale, su una organica prospettiva di crescita, per cui la "protesta" per Camillucci "finisce con l'essere più un atteggiamento che un fenomeno", sia pure non privo di contenuto.

Sulla mancanza di prospettive di questa gioventù, sulla sua volontà di cieco isolamento sociale, sulla superficialità di alcune frange del mondo giovanile Camillucci tornerà in un articolo da lui firmato nel novembre dello stesso anno, nell'intento di definire confini netti tra una gioventù fattiva, volenterosa e capace e quella dei capelloni e degli *hippies*¹⁸.

Secondo Camillucci:

Man mano che il fenomeno sporadico è venuto facendosi massiccio, da romanticamente protestatario pericolosamente anarcoide, le resistenze indignate si sono affievolite, è entrato in atto un processo di intimidazione progressiva per cui confessarsene nauseati o sdegnati equivaleva a dichiararsi "matusa", vale a dire gente che è *contro* non per meditare ragioni morali e civiche, bensì per pressione anagrafica, per arteriosclerosi senile¹⁹.

Ancora:

Inoltre, di conserva, si svolge tutta un'altra azione di salvataggio del fenomeno pretestuosamente interpretandolo come una suppurazione della decadenza della civiltà borghese, una piaga necessaria nel corpo di una cultura decadente dominata dai miti del denaro e del consumo,

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. M. CAMILLUCCI, *Distinzioni sulla gioventù*, «L'Osservatore Romano», 19/11/'67, p. 6.

¹⁹ *Ibidem*. «La stessa stampa e in genere i mezzi d'informazione hanno convertita la loro iniziale diffidenza in una benevola accettazione, in un attendismo ironico, quasi che tutto si limitasse, a ben guardare, all'ordinaria dose di esuberanza giovanile in eccesso, pur se gli eccessi siano ora più rilevanti e frequenti. Sociologi e moralisti da marciapiede sono arrivati a teorizzare la "libertà d'esser zizzeruti e sporchi e osceni" quale testimonianza di sincerità, di reazione spontanea alla civiltà di massa, all'utilitarismo imperante, ecc. ecc.»

dimenticando che le chiome prolisse, i blue-jeans, la chitarra e il turpiloquio costituiscono, ad un certo livello di stramatura morale, un ideale al di qua e al di là delle cortine politiche dello schieramento politico attuale²⁰.

Questi giovani sono attratti da una fisiologica libertà istintuale, sono caratterizzati dalla inadattabilità a qualsiasi freno e censura legali; posseggono un temperamento irrazionale che li spinge al vagabondaggio, a forme di “vita tribale”, al rifiuto del lavoro, all’accattonaggio; rappresentano una forma di “puerilismo di ritorno”, con il loro gusto dell’uniforme e dei “gingilli primitivi ed iconoclasti”; si esprimono con “esibizionismo analfabetico e sessuologico”.

Il giudizio di Camillucci su queste forme di protesta giovanile, già definite passive, è molto esplicito:

Una protesta che trova il suo sfogo primario e quasi unico nelle canzoni e nei ritmi orgiastici è una protesta che non ha alcuna ambizione di cambiare il mondo, di agire sulla storia, bensì di vivere parasitariamente ai margini del mondo degli adulti che li teme ma li coccola come altrettante belve da rendere manse concedendo loro di far chiasso, fracassare oggetti, menare le mani, instaurare una minuta poligamia, coltivare la stranezza del pelo e della divisa...²¹

E ancora:

Ma se per questa gioventù bruciata la vecchiaia comincia a venticinque anni, sulle ceneri di una dissipata adolescenza, per l’altra gioventù, quella che conta, a venticinque anni si dischiudono appena i primi orizzonti di un lungo cammino all’insegna della speranza²².

Non tutto il mondo giovanile è da condannare, quindi. Quella degli *hippies* o dei *provos* è certamente:

appena una frangia di una gioventù ben diversamente qualificata, studiosa e civilmente impegnata ma ad essa (la prima) va tutta l’attenzione e la condiscendenza lattemiele degli adulti che la temono e che, non avendo sostanzialmente degli ideali, fremono d’invidia per tutti coloro che hanno l’ardire di non nascondere, anzi esternano palesemente il

²⁰ *Ibidem*. Invece: «È assolutamente denegabile a questo tipo di gioventù ogni presupposto di ribellione ideologica anche se per avventura partiti di estrema possano convogliare le disponibilità protestatarie, volta a volta, in certe direzioni – strano a dirsi, quasi antiamericane – mente la suppellettile, l’armamentario, le divise, gli slogan ecc. escono quasi per intero da quella sfera culturale».

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

loro dispregio per tutto ciò e per tutti coloro che vorrebbero mantenerli entro i reticolati dell'antico mondo di regole e leggi che tutti fingevano di osservare e di apprezzare, a cominciare da coloro che le violavano²³.

L'articolo di Camillucci pone, è evidente, qualche problema di interpretazione. Innanzitutto da quanto scrive non si comprende se il crescente fermento universitario manifestatosi anche alla "Cattolica" sia compreso in questo drastico giudizio sulla diffusione del movimento *hippy* in Italia, o se i contestatori dell'Università cattolica siano tra la gioventù "studiosa e civilmente impegnata". In secondo luogo, non è chiaro se Camillucci (dato che considera anche la possibilità che «partiti di estrema possano convogliare le disponibilità protestatarie, volta a volta in certe direzioni») pensi ad un possibile reimpiego delle potenzialità di questa gioventù all'interno delle rivendicazioni universitarie del *Sessantotto*, come in effetti accade.

Se al primo interrogativo è possibile dare una risposta rifacendosi al giudizio negativo dato da «L'Osservatore Romano» sulla contestazione all'Università cattolica²⁴, nel secondo caso sembra di poter affermare che l'ipotesi del fenomeno *hippy* (e simili) come pozzo a cui il movimento studentesco avrebbe potuto attingere "disponibilità" da reimpiegare in senso contestativo durante il *Sessantotto* non è assolutamente presente nel discorso di Camillucci.

Piuttosto, adombrando un rischio di strumentalizzazione ad opera dei partiti di opposizione (con implicito riferimento al Pci) e non ponendosi, invece, il problema di uno sviluppo autonomo del movimento di contestazione universitaria (così come avverrà nel corso del 1968) Camillucci si preclude la possibilità di un'analisi che anticipi (preveda) i futuri sviluppi della contestazione. Di lì a qualche mese, infatti, non saranno gli *hippies* a far parlare le cronache dei giornali, quanto un movimento di giovani dalle caratteristiche nuove rispetto a quelle che «L'Osservatore Romano» prende ancora in considerazione alla fine del 1967. Se infatti il movimento *hippy* si era posto come sistema di vita alternativo, il movimento studentesco durante il *Sessantotto* arriverà a porsi, se non altro teoricamente, come *contro-potere*, come cuneo di trasformazione rivoluzionaria della società.

Tornando ad analizzare gli articoli de «L'Osservatore Romano» di questo periodo bisogna, però, rilevare che talune spie di un diverso modo di considerare il mondo giovanile erano venute manifestandosi

²³ *Ibidem*.

²⁴ È comunque abbastanza eloquente l'identificazione che Camillucci fa tra capelloni e giovani che contestano il sistema capitalistico occidentale e l'imperialismo americano.

nell'organo vaticano. In tal senso, era apparso in seconda pagina alla fine di gennaio 1967 un corsivo senza firma, dopo la morte di Luigi Tenco²⁵.

Il gesto del cantautore, scrive il corsivista, aveva trovato nella stampa italiana un "enorme rilievo", come se «la assurda revolverata» avesse «rotto di schianto una disattenzione troppo diffusa sui fenomeni fatui od irrazionali della gioventù, per richiamare ad un esame più profondo e ad una ricerca responsabile»²⁶. Per il corsivo de «L'Osservatore Romano» il suicidio di Tenco, cantante molto in voga presso i giovani ed assunto quasi a rappresentante delle loro insoddisfazioni ed insofferenze²⁷, è l'occasione per rilevare i motivi fondamentali della crisi dei giovani, la condizione di "vuoto" esistenziale che motiva i loro atteggiamenti. Per l'organo vaticano (il corsivo in questione può essere assunto come voce ufficiale del giornale) il "vuoto" è la "mancanza della visione religiosa" nell'uomo contemporaneo; è «il vuoto che la cultura della negazione ed il mondo della utilità e del piacere – infimo o raffinato che sia – offre agli uomini in cambio della Fede cristiana negata e rubata ai cuori (per certi suoi aspetti ed orizzonti)»²⁸.

Ma se la conseguenza della crisi giovanile è il ripudio della società attuale, se nel mondo giovanile si diffondono mode, atteggiamenti, miti negativi di puro rifiuto ed autodistruzione è necessario ricercarne, per «L'Osservatore Romano», le motivazioni profonde, prima fra tutte la mancanza di un sostrato religioso. Infatti:

I giovani che hanno la percezione misteriosa dei problemi nuovi e dei sensi più lontani; i giovani che portano in sé la esigenza di una logica perché non ancora contaminati e piegati dai compromessi della vita, finiscono per trarne delle conseguenze estreme: o nell'abulia o nel paradosso del vivere mal vestiti e mal congegnati; o nel perdere in definitiva il senso del limite e la percezione dei valori assoluti²⁹.

Certamente, la conclusione è simile a quella della Salvioni, ma il modo di accostarsi al mondo dei giovani ed ai fermenti che lo agitano è diverso. Viene, a nostro avviso, preannunciato l'orientamento ufficiale de «L'Osservatore Romano» nei prossimi mesi, quando l'organo vaticano cercherà di distinguere all'interno del mondo giovanile le idee valide, gli ideali di pace e giustizia, dalle forme errate ed inaccettabili per la Chiesa, attraverso le quali la protesta giovanile si esprime, anch'esse frutto della perdita di un'identità religiosa delle nuove generazioni.

²⁵ Cfr. *Il vuoto*, «L'Osservatore Romano», 29/1/'67, 2.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ A proposito del "mito" di Luigi Tenco, cfr. G. BORGNA, op. cit., in AAVV, op. cit., 374-375.

²⁸ Cfr. *Il vuoto*, cit.

²⁹ *Ibidem*.

C'è inoltre il tentativo di riportare il discorso sulle cause sociali delle manifestazioni della cultura e dei costumi dei giovani, anche se in questo caso l'analisi non sfugge, a differenza che ne «La Civiltà Cattolica», all'angustia di una spiegazione tutta religiosa del male, laddove il «vuoto» esistenziale di cui parla l'articolo subentrerebbe con la caduta dei valori del Cristianesimo³⁰.

L'esempio più chiaro di un atteggiamento non moralistico dinanzi ai fenomeni del mondo giovanile, per lo meno in questo momento di incubazione della contestazione sessantottesca, forse è costituito dagli articoli di Emilio Santoli nella sua rubrica *Incontro ai giovani*, in cui viene tentata un'analisi scientifica della condizione giovanile in rapporto alla crisi della famiglia nell'attuale società anche con citazioni di opinioni e tesi di specialisti³¹.

La gioventù, scrive Santoli, attualmente si trova come presa da due fuochi: da un lato, essa è soffocata da «un sistema educativo caro ai genitori che provengono da famiglie «familistiche»»; mentre dall'altro, essa trova «i modi di comportamento dal più ampio contesto sociale». Tale «disaccordo» tra famiglia ed ambiente nel giovane si manifesta nel rifiuto del principio di autorità, basato sul presupposto che genitori ed educatori siano perfetti e indiscutibili. La famiglia come istituzione si trova in una «crisi di trasformazione», che in Italia l'ha coinvolta in ritardo rispetto ad altri paesi, per il fatto che è in ritardo la stessa «evoluzione economico-sociale» del paese. La crisi del concetto familistico della fa-

³⁰ Pur non affrontando mai in maniera specifica il tema del mondo giovanile la «La Civiltà Cattolica» non manca di farvi cenno in diverse occasioni. Soprattutto, la rivista mette in relazione certi difetti della cosiddetta «civiltà del benessere» con una cattiva formazione delle nuove generazioni. In un editoriale del 4/2/'67 dal titolo *Educare rispetto alla vita umana* (vol. I, n.3) afferma «Viviamo oggi sotto il fascino del mito della civiltà del benessere [...] solo campeggia nelle coscienze delle masse del nostro tempo il mito del benessere, l'unico valore che vale la pena perseguire, l'unica cosa che conta veramente.[...] Ed allora non resta che puntare tutte le carte sul danaro, procurarselo ad ogni costo. Anche a costo di uccidere» (210). Una grave responsabilità va addebitata ai mass media che diffondono violenza, pornografia, sadismo e perversione sessuale, soprattutto i «fumetti del terrore», così diffusi tra gli adolescenti. Gli stessi giovani oggi rimproverano gli aspetti deteriori della «civiltà del benessere» ed anzi, «pur nella loro rudimentalità, spesso ridicola, certe forme odierne di protesta giovanile, esprimono il disagio e l'insoddisfazione dei giovani, la vuotaggine e l'insipienza degli ideali che vengono loro presentati. Si tratta, quindi, di rivalutare i grandi ideali umani e cristiani che danno un senso alla vita, soprattutto, si tratta di viverli» (ivi, 212).

Ancora, in un articolo del direttore, Roberto Tucci, per la *Giornata mondiale delle comunicazioni sociali* («La Civiltà Cattolica», II,2,15/1/'67, 151) la rivista pone l'accento sul cattivo uso che spesso si fa dei *mass media*, laddove prefigura addirittura un rapporto causa/effetto fra crescente presenza di soggetti violenti nel cinema e nella stampa ed aumento della criminalità nella realtà quotidiana. Fatto tanto più grave questo se a denunciarlo sono spesso i giovani.

³¹ Santoli riporta spesso le tesi esposte da sociologi, psicologi, pedagogisti, ma purtroppo senza mai farne i nomi.

miglia secondo Santoli è un fatto positivo. In effetti, se una “pedagogia familistica” si adattava alle famiglie di tipo patriarcale, oggi la formazione della persona umana non può avvenire soltanto all’interno della famiglia, ma deve necessariamente (ed è un dato sociale che s’impone) riferirsi ad ambienti extra-familiari, alla società in tutte le sue articolazioni affinché l’individuo si realizzi nella sua “vocazione sociale”.

La cultura familistica viene così a cozzare non solo con la tendenza sempre più spinta della polverizzazione della famiglia nella società industriale, ma anche con la stessa “vocazione sociale” dell’uomo in quanto “persona umana”. Si tratta di un discorso completamente diverso, a nostro avviso, da quello sinora incontrato ne “L’Osservatore Romano», anche se non ci si deve attendere da Santoli una acritica e incondizionata presa di posizione a favore dei giovani contestatori.

Perciò oltre ai diritti dei genitori e di quelli cui essi affidano una parte del loro compito educativo, ci sono determinati diritti e doveri che spettano alla società civile nell’evoluzione di nuovi modelli culturali e strutturali da affrontare con prudenza e con coraggio, senza che l’ansia di rinnovamento travolga i veri valori. E senza credere ingenuamente alle capacità di altre istituzioni sociali³².

La famiglia, nel discorso di Santoli, non perde comunque il suo fondamentale ruolo educativo, anche se è proprio a causa degli anziani se i giovani d’oggi sono portatori di atteggiamenti spesso deplorabili. Sono gli anziani, infatti, che

sono usciti irrequieti e incerti da un’opera di rinnegamento di valori e d’ideali che ha investito quasi l’umanità tutta, e da un’accelerazione della storia che difficilmente può essere seguita dai singoli.

Da questa situazione precaria il materialismo e l’edonismo hanno ricevuto una spinta in avanti e non deve meravigliare se i giovani di oggi sentono nei loro padri questa incertezza e questa inquietudine che si riverbera su di loro in modo negativo, e presi da un cambiamento di mentalità e di strutture sempre più veloce non vogliono adagiarsi in quella che prima neanche si discuteva: la struttura familiare³³.

Invece, la famiglia per Santoli rimane il luogo di testimonianza di vita cristiana, all’interno della quale (in rapporto stabile con il resto della società) gli individui debbono essere formati con metodo autoritario,

³² Cfr. E. SANTOLI, *Valori pedagogici e costumanze*, «L’Osservatore Romano», 26/2/’67, 5 da cui sono stati tratti tutti i passi sopra citati.

³³ Cfr. E. SANTOLI, *Compatiteci se facciamo un po’ di chiasso*, «L’Osservatore Romano», 4/3/’67, 3.

con spirito di “moderazione educativa”, la quale «rigetta ogni reticenza ad usare l'autorità – per quel tanto che è necessario a correggere deviazioni ritenute eccessive – e parla di un'organizzazione familiare basata sull'affetto, l'amore, che comprende l'apertura al dinamismo dell'amore a Dio e al prossimo»³⁴.

Discorso questo che trova la sua fonte privilegiata proprio nel Concilio Vaticano II, in particolare nella *Declaratio de educazione cristiana* (n.3) e nella Costituzione *Gaudium et spes* (n.49 e 52)³⁵.

I giovani pertanto sono responsabili solo in minima parte dei propri difetti. L'incertezza del comportamento è tipica dell'età e del fatto che in questo momento essa assuma toni più forti e porti conseguenze più pericolose (ciò che Santoli chiama “una speciale tonalità”, evidentemente in forma eufemistica) è dovuto al «venire meno di quello stretto legame tra le generazioni che assicurava una diffusione per così dire, automatica dei principi educativi»³⁶.

Oggi i giovani si trovano privi di una “guida sicura”, quasi a confermare il disaccordo tra la famiglia e l'ambiente circostante. Confusamente essi avvertono che la società ha assunto carattere materialista, abbandonando ogni ideale di reale progresso e giustizia e altrettanto «confusamente reagiscono (contro di essa) con manifestazioni che a non pochi genitori appaiono incomprensibili»³⁷.

La causa, insiste Santoli, va ricercata per lo più nella mancanza di coerenza degli educatori, cioè di tutti coloro che sono istituzionalmente preposti e naturalmente chiamati alla formazione delle nuove generazioni. Infatti

La famiglia, come tendenza, è ancora educativamente chiusa in sé stessa e tende in molti casi ad una formazione di tipo autoritario sfociante in un forte super-ego.(...) E tende al figlio esemplare, al buon lavoratore, al buon padre di famiglia, molto meno all'uomo che accetta la moderna società differenziata e vi si inserisce liberamente e responsabilmente.

Inoltre si assiste alla configurazione di una situazione paradossale per i giovani.

Da una parte è richiesta (loro) una straordinaria serietà, premessa ad una maggiore responsabilità personale, una maturità precoce per af-

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. *Enchiridion Vaticanum; Documenti: Il Concilio Vaticano II*, Bologna, 1971. Il testo completo del discorso è stato pubblicato col titolo *Ai giovani cattolici romani* in Paolo VI, *Encicliche e discorsi*, XII, 1967, 302-308.

³⁶ Cfr. E. SANTOLI. *Si sentono fundamentalmente sani*, «L'Osservatore Romano», 15/3/'67, 5

³⁷ *Ibidem*.

frontare situazioni sempre cangianti, dall'altra le esigenze dell'organizzazione sociale e produttiva comportante un prolungamento dello stato di dipendenza dalla famiglia, estraneità e distacco dal mondo adulto, chiusura nel gruppo di coetanei³⁸.

I giovani vanno amati per quel che sono, nei loro problemi, in un dialogo continuo che presuppone negli educatori un metodo preventivo³⁹.

Invece:

Troppi educatori (...) dimenticano di avere oltre il compito di difendere e sorvegliare i giovani, anche un dovere costruttivo, che è in sostanza un'offerta di valori che l'educando accetta liberamente per l'esemplarità dell'educatore. È un orientamento che Cristo ci ha dato con il suo esempio, e contribuisce a sottrarli all'isolamento o alla sottomissione gregaria al gruppo in una società che vive in fretta e che rende partecipi di situazioni e avvenimenti che si succedono a ritmo accelerato⁴⁰.

Fra i collaboratori de «L'Osservatore Romano» non tutti si pongono in posizione di netta condanna delle manifestazioni estreme dei giovani. La posizione ufficiale dell'organo vaticano non è rappresentata, a nostro avviso, da quei giornalisti che guardano alla contestazione passiva ed alle prime manifestazioni di contestazione universitaria come ad un bubbone da estirpare dal mondo giovanile.

La chiesa docente in effetti, nella parola di Paolo VI, si esprime con un diverso linguaggio, improntato alla comprensione, al dialogo. Non solo, il mondo giovanile, senza distinzioni che non siano quelle riguardanti la violenza, è considerato come luogo privilegiato di fermenti innovativi, di manifestazioni di "fame e sete di giustizia".

Così si esprime Paolo VI nell'omelia della Domenica delle Palme del marzo 1967, in cui arrischia un paragone fra l'entusiasmo dei ragazzi nell'acclamare Gesù come il Messia, e i giovani di oggi, irrequieti "promotori" di un mondo migliore.

È detto nella liturgia e lasciata capire dalla narrazione evangelica (Mt 21,15) che fra la turba acclamante il riconosciuto Messia i più fervorosi furono i giovani, furono i ragazzi: È questo un particolare molto bello e naturale; nessuno eguaglia i giovani, i ragazzi nell'entusiasmo e nella vivacità; nessuno li frena e li fa tacere quando sono insieme e sono presi da una fantasia che li possiede e li esalta. Ma in questo caso l'episodio della gioventù osannante a Cristo assurge ad un particolare significato, che rivela una capacità, una vocazione propria degli adolescenti, quel-

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

la di farsi promotori coraggiosi e rumorosi d'un ideale, ch'è balenato come grande e vivo davanti ai loro spiriti; la storia contemporanea ce ne offre esempi impressionati e non sempre edificanti. Ma se questo ideale fosse Cristo? Cristo con la sua parola di verità, di amore e di pace?⁴¹

I fermenti e l'entusiasmo giovanili vanno quindi convogliati nell'unico filone di azione per la pace (che sia pace anche dei cuori) non solo fra le nazioni ma fra i singoli uomini; di amore per la giustizia sociale, senza il ricorso a metodi politici intolleranti o alla violenza. Discorso questo che avremo modo di vedere precisato nei prossimi mesi, in occasione delle contestazioni nelle università, quando lo scontro diretto tra opposti gruppi politici o fra studenti e polizia verranno denunciati e condannati senza mezzi termini da «L'Osservatore Romano».

La Chiesa sembra pensare, cioè, ad una deviazione in senso pacifico delle potenzialità insite nel mondo giovanile; di più, indica ai giovani come modello di vita e quale esempio di lotta pacifica il Cristo. L'indicazione implicita di Paolo VI ("se questo ideale fosse Cristo?") è subito accolta e precisata ufficialmente dall'organo vaticano, che sull'argomento pubblica in prima pagina due giorni dopo un fondo del suo direttore⁴².

Il tono è polemico nei confronti degli adulti, che s'accostano spesso perplessi al mondo giovanile, a causa delle sue "manifestazioni vistose", "eccentriche, ribellistiche"; non tenendo in considerazione invece la necessità di una "conoscenza delle loro inclinazioni reali". Il Papa, scrive Manzini, si è rivolto proprio a questi giovani, fatto di fondamentale importanza se essi fino a questo momento non erano stati interpellati "così direttamente" sul loro "anelito essenziale"⁴³.

Un giudizio aprioristico sulle "manifestazioni vistose" della gioventù, una sua condanna sulla base di dati puramente esteriori non costi-

⁴¹ Cfr. *Paolo VI invita tutti i giovani del nostro tempo ad essere figli della luce e testimoni della verità cristiana per ricostruire il mondo sulle basi della fede*, «L'Osservatore Romano», 20-21/3/'67, 1.

⁴² Cfr. R. MANZINI, *I giovani*, «L'Osservatore Romano», 23/3/'67, 1. Raimondo Manzini, nato a Lodi nel 1901, diplomato in ragioneria, esercita la professione di giornalista dal 1928, dirigente dapprima «L'Avvenire d'Italia» (Bologna) ed il mensile «Il Carroccio» (Milano), e collaborando al periodico «La Festa»; passando poi alla direzione de «L'Osservatore Romano» dall'aprile 1960, chiamato da Giovanni XXIII. Dal 1956 era stato membro del Consiglio Nazionale e della Direzione della DC e dal 1958 membro del Consiglio Direttivo della Federazione Nazionale della Stampa Italiana. Elemento di spicco della DC in Emilia, dove aveva partecipato alla fondazione del partito; già consultore nazionale dello stesso, fu deputato alla Costituente nel 1946 e poi di nuovo eletto, sempre nelle liste della DC, in diverse legislature, ricoprendo anche la carica di Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio del Gabinetto Scelba (10/2/1954). È autore tra l'altro de *Il ferro e l'olivo*, Milano, 1936, e dei *Dialoghi col mondo*, Milano, 1942, entrambi più volte ristampati.

⁴³ *Ibidem*.

tuiscono affatto un buon avvio alla comprensione dei giovani. Invece prendere in considerazione «le esigenze di fondo di questa gioventù, è già un trovare la vera via per la sua comprensione, più che l'indagare la fenomenologia delle inquietudini giovanili», se è noto che i giovani dei paesi dell'Occidente «esprimono un giudizio sommariamente negativo del passato, ma altrettanto insoffribile del presente»⁴⁴.

Poiché «sembrano denunciare il rifiuto della società attuale considerata troppo utilitaristica, pratica e sperequata in senso sociale, senza una spinta più alta, senza mistero, spoglia di idealismo e romanticismo»⁴⁵, tutti questi motivi di insoddisfazione per il *sistema*, insieme a quelli di rimprovero per le vecchie generazioni, possono costituire altrettanti aspetti validi del mondo giovanile.

Come tali esigono, quindi, uno sforzo di comprensione ed un atteggiamento di dialogo.

E insistendo su questo tono:

Senza volere dei miti, possiamo dire che in buona parte la tensione esprime una esigenza di assoluto, di ideale; un bisogno di realtà, di un mondo più razionale, più giusto, dove ci sia intanto più comprensione, bontà, comunione. (...) Tale aspirazione (ad un mondo migliore) è (propria) di ogni tempo, evidentemente, e di ogni generazione. Ma oggi esso (i.e. atteggiamento di protesta) si direbbe esasperato forse appunto perché il mondo appare esteriormente impenetrabile all'esigenza di fondo dei giovani che è spirituale, lo sappia o non lo sappia⁴⁶.

Chiaramente su questa linea di approccio al mondo giovanile anche un articolo di Gino Concetti, uno dei collaboratori più assidui de «L'Osservatore Romano»⁴⁷. Nel rispondere ad un'opinione allora assai diffusa secondo la quale i giovani sarebbero «estranei ai problemi religiosi», Concetti invita a guardare oltre le manifestazioni esteriori della protesta giovanile, perché

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*. Cfr. anche S. TRASATTI, *Le possibilità della rubrica "Giovani" di stimolare il dialogo tra genitori e figli*, «L'Osservatore Romano», 13-14/3/'67, 3, dove, nel fare una sintesi delle lettere inviate dai giovani alla trasmissione, rileva che essi « - è interessante notarlo - non scrivono in genere per presentare ai redattori della trasmissione i propri piccoli problemi egoistici; affondano piuttosto la penna nei temi generali della società in cui viviamo: la pace, il lavoro, la scuola, la preparazione professionale, la famiglia, i sindacati, la politica. Il fermento che la rubrica televisiva si proponeva di suscitare sembra manifestarsi con un peso anche superiore alle aspettative.»

⁴⁶ Cfr. R. MANZINI, *I giovani*, cit.

⁴⁷ Cfr. G. CONCETTI, *I giovani e la religione*, «L'Osservatore Romano», 15/6/'67, 5 e 7.

nonostante certi fenomeni ed anche, se si vuole, certe stravaganze – nel fondo di molti giovani, anzi, della stragrande maggioranza dei giovani – esiste un substrato d'idee, forza, di ideali, il quale, se saggiamente sensibilizzato e stimolato, è capace di far esprimere ai giovani energie sorprendenti anche in campo religioso⁴⁸.

Un certo ritardo nell'analisi dei problemi giovanili viene riconosciuto implicitamente da Serafino Sprovieri, che si chiede se la Chiesa dinanzi alle nuove generazioni degli anni '60 non stia perdendo "più di una battaglia pastorale pur dopo la chiarificatrice e profonda parola del Concilio". In effetti non va dimenticato, secondo Sprovieri, che dalle inchieste sui *teen-agers* svolte negli anni passati, risulta che questo fenomeno si va universalizzando ed accelerando in modo consistente⁴⁹.

Le conseguenze di un diverso modo di intendere la vita, la diffusione di una diversa cultura fra i giovani – sembra voler dire Sprovieri – non saranno significative solo per la Chiesa e per l'atteggiamento giovanile dinanzi ad essa, ma saranno fondamentali per tutta la società, motivo per cui un ritardo culturale nei suoi confronti non mancherà di farsi sentire nei prossimi anni.

Dinanzi alle trasformazioni nella mentalità dei giovani, ed al fatto che la loro personalità è in piena transizione, bisogna essere pronti per un'azione più efficace e profonda sul tessuto socio-culturale in cui i giovani si innestano con i loro problemi e le loro esigenze⁵⁰.

Per «L'Osservatore Romano» questo non significa cedere dinanzi a tutte le manifestazioni di inquietudine giovanile, come il ribellismo, "l'ozio professionale", le tendenze anarcoidi, i programmi nullisti. Se

anche questa faccia della medaglia è innegabile e se il volto di questa realtà giovanile denuncia smarrimenti, inquietudini, ribellioni ciò che si deve dire di essa è semplicemente che gli innegabili fermenti in questa gioventù si sono incanalati in modo sbagliato; ed inoltre che la universalità dei giovani non è riassunta da queste frazioni deragliate; e tanto meno vi è rappresentata qualitativamente e prevalentemente⁵¹.

Certamente, esistono esigenze comuni a tutti i giovani, ma la «sorte dei giovani si condiziona [...] alla "direzione" che le irrequietezze, il

⁴⁸ *Ibidem*. Conferma a questo discorso sarebbero, secondo Concetti, i risultati del concorso "Veritas", bandito dall'autorità ecclesiastica per impegnare maggiormente i giovani nello studio della religione.

⁴⁹ Cfr. S. SPROVIERI, *Farsi guida degli adolescenti*, «L'Osservatore Romano», 18/6/'67, 3 e 5.

⁵⁰ Cfr. La recensione di E. C. ai due libri di P. G. GRASSO: *I giovani stanno cambiando* e *Personalità giovanile in transizione* nella rubrica *Pedagogia*, «L'Osservatore Romano» 27/7/67, 5.

⁵¹ Cfr. R. MANZINI, *Giovani*, «L'Osservatore Romano», 27/8/'67, 1.

fermento, le intransigenze ed intolleranze di oggi possono prendere nel loro spirito».

Un discorso a parte meritano invece i giovani cattolici e gli universitari della Fuci, che esprimono «una più profonda esigenza di analisi, di iniziativa personale e di apertura sul mondo. Essi cioè sono spiritualmente inclini alla missione della Chiesa del Concilio»⁵².

È evidente che la Chiesa punti essenzialmente su questi giovani, tanto più quando i fermenti giovanili, male incanalati, si concretizzano in azioni inaccettabili da un punto di vista cristiano.

Nell'agosto del 1967 gli universitari cattolici a Messina e le Acli a Vallombrosa si interrogano sui problemi dello sviluppo economico e socio-culturale in Italia ed il proprio ruolo in una società in continua trasformazione⁵³.

I temi che vi si trattano hanno rilevanza per il nostro discorso, sia perché coinvolgono direttamente i giovani in quanto oggetto di analisi, sia per lo spazio che «L'Osservatore Romano» concede a queste annuali riunioni. Ci troviamo, inoltre, dinanzi ad uno dei nodi del dibattito culturale e politico di questi anni, quello della società tecnologica in espansione, dei problemi che essa crea agli uomini ed ai loro rapporti, del processo di desacralizzazione che viene imponendosi contemporaneamente a quello di crescita industriale e tecnologica⁵⁴.

⁵² *Ibidem*. Secondo Manzini sono esigenze comuni a tutti i giovani: «la vocazione critica, la insoddisfazione degli ordini acquisiti, un bisogno di autonomia, e la precocità del comportamento e del giudizio. Ma al fondo di questi impulsi resta l'esigenza di impegno, una inclinazione alla responsabilità, un bisogno di sperimentare in proprio: tutte aspirazioni che conferiscono alla gioventù del nostro tempo una maggiore serietà rispetto alla immagine (diciamo l'immagine!) retoricamente spensierata dei giovani di altri tempi.»

⁵³ Sul XXXIX Congresso della Fuci cfr. S. TRASATTI, *Possibilità e rischi dell'uomo nella società italiana in sviluppo*, «L'Osservatore Romano», 28-29/8/'67, 3, nonché i successivi articoli dello stesso e di Antonio Fugardi. Sul XIV Convegno delle Acli sul tema «Società del benessere e condizione operaia» cfr. *L'impegno dei cattolici nella "società del benessere*, «L'Osservatore Romano», cit., 6. Infine, sul XXV corso della «Pro Civitate» cfr. gli articoli di Gianni Cangianelli, in particolare: *Civiltà dell'efficienza e della sufficienza al dibattito culturale di Assisi*, «L'Osservatore Romano», cit., 3. Per quanto riguarda gli autori degli articoli, Trasatti, che è nato nel 1939, è iscritto all'albo dei giornalisti dal '63; invece, Fugardi, che è nato a Bengasi nel 1917, è iscritto dal '43 ed è stato redattore de «Il Quotidiano» e collaboratore della «Settimana I.N.C.O.M. Illustrata»; mentre in precedenza aveva collaborato al «Giornale di Bengasi» e a «Tradotta libica».

⁵⁴ Il problema dello sviluppo tecnologico e delle sue implicazioni sociali, culturali, morali e religiose, sarà costantemente affrontato dall'«L'Osservatore Romano». Al di là di qualche sfumatura di analisi, di cui non è il caso di parlare in questa sede, riteniamo che fra gli scrittori dell'«L'Osservatore Romano» (come quelli de «La Civiltà Cattolica») ci sia sostanziale accordo nel considerare aspetti positivi e negativi della tecnica. Per questo tema rimandiamo alla trattazione che ne fa Augusto Del Noce a partire dal gennaio 1968. Per una posizione in parte diversa cfr. G. DE ROSA, *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Roma, 1970.

L'attenzione maggiore è fissata sul XXXIX Congresso della Fuci, a cui partecipa fra gli altri Giuseppe Petrilli con una relazione su "L'uomo nella società italiana: possibilità e rischi", in cui il presidente dell'IRI denuncia il degrado di: famiglia, scuola, vita politica, città, e costume religioso nella società attuale⁵⁵.

Da questa situazione di degrado sociale e di perdita di valori le nuove generazioni escono deluse, motivo per cui più forte si fa il loro spirito di protesta. Dice infatti Petrilli:

L'imperioso bisogno di utopia che i giovani d'oggi manifestano talora con ingenuità sconcertante, scaturisce, a mio giudizio proprio dall'effetto traumatico esercitato sulla loro educazione dal contrasto sempre più manifesto tra la crescente razionalità dei fini che le società più evolute assegnano a sé stesse, attraverso una destinazione delle risorse gravemente distorsiva sia rispetto alle esigenze di una crescita integrale dell'uomo⁵⁶.

Il discorso di Petrilli, molto più articolato e complesso di quanto possiamo qui riportare, non mancherà di ricondurre l'attenzione de «L'Osservatore Romano» sulla contestazione delle società del benessere.

Nel fare una sintesi dei recenti incontri di cattolici il direttore dell'organo vaticano titola significativamente "efficienza e sufficienza", un articolo di fondo, riprendendo un tema trattato dal XXV corso della "PRO Civitate".

L'attuale società, scrive,

è *efficiente* ma non *sufficiente* alla attesa ed alla sete interiore dell'uomo; e per talune implicazioni è delusiva od oppressiva in questa sete più profonda e sostanziale dell'anima umana. Da ciò l'inquietudine, l'insoddisfazione, la rivolta; ma anche il dovere di conservare la saggezza e non arrivare al misconoscimento di ciò che intanto è acquisito, dei beni reali che questa società ci procura; delle condizioni potenziali di progresso materiale e morale

⁵⁵ Cfr. S. TRASATTI, *Possibilità...* cit. Secondo Petrilli la *famiglia* è «ridotta ad una stanca consuetudine» quando dovrebbe educare «attraverso l'amore alla responsabilità, al dialogo, al dono di sé medesimi». La *Scuola* è «umiliata a semplice ingranaggio del sistema produttivo», mentre dovrebbe intendere «la cultura come scelta responsabile, rivelando i rischi di autodistruzione impliciti in uno sviluppo inteso soltanto alla massimalizzazione dell'efficienza.» La *vita politica* è «limitata alla meccanica registrazione di una dinamica di interessi non finalizzati ad altri che a sé medesimi», per nulla «consapevole dei suoi limiti, ma (anche) altrettanto cosciente della propria dignità di banco di prova effettuale di concezioni diverse». La *struttura urbanistica* è ormai «priva di spazio per l'uomo», mentre dovrebbe essere «la proiezione visibile di un ordine fondato sulla priorità dell'uomo». Da ultimo, il *costume religioso* tende a sopravvivere «come una convenzione universalmente accettata, alla stregua di un codice di buona maniera». Invece l'«annuncio religioso [va] restituito alla sua autentica natura di promessa di salvezza».

⁵⁶ *Ibidem*.

che essa pone a nostra disposizione, solo che lo vogliamo. La seduzione del meglio, dell'ottimo, del tutto, può indurre ad altre illusioni; di astrattismo e di utopismo⁵⁷.

E come aveva detto poco prima:

Nel momento in cui la civiltà tecnica, grazie ai progressi produttivi, realizza livelli di vita impensabili, un processo di contestazione (...) e di rifiuto è mosso verso di essa quasi a stanchezza dei progressi materiali raggiunti e per una estesa denuncia dei suoi pericoli; processo che non si giustifica solo col fatto del persistere degli squilibri e delle distanze scandalose individuali e dei gruppi, dal confronto fra la ricchezza e le perduranti "sacche della miseria e del sottosviluppo".

Il progresso razionale in corso ha cause molteplici, dalla costruzione dei più spontanei moti e riflessi umani del lavoratore nella meccanizzazione del processo produttivo, all'eccesso di stimoli che l'uomo riceve dall'esterno nel sistema volto a moltiplicare bisogni artificiali, alla minaccia di livellamento dell'intelligenza nello standard della massificazione, all'aggressiva e dispersiva offerta dei beni pratici e delle occasioni di godimento⁵⁸.

Ancora più polemicamente – come scrive Acquaviva –

Teoricamente la società contemporanea, fondata sulla democrazia formale cui partecipiamo, è società che sembra rispondere alle esigenze fondamentali del cristianesimo; nella realtà si tratta di una società che, attraverso la civiltà industriale, media una forma di organizzazione sociale e politica che ha sempre meno caratteri coerenti con il cristianesimo⁵⁹.

Il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa è importantissimo nell'orientare l'opinione pubblica, facendo scomparire (in ciò Acquaviva dà consapevolmente ragione a Marcuse) "lo spazio psicologico della libertà". Scrive, infatti il noto sociologo:

Sul processo di distorsione della personalità politica dei singoli individui incidono, naturalmente, anche i "nessi" per eccellenza, cioè i canali di comunicazione, che hanno funzioni e caratteri variabili a seconda della fase di sviluppo della tecnica e della struttura della società cui si riferiscono; comunque anche essi concorrono: a rendere impossibile e difficile l'informazione oggettiva (...) nonostante la libertà teorica di stampa; a rendere praticamente impossibile la libertà di parola in quanto, di fatto,

⁵⁷ R. MANZINI, *Efficienza e sufficienza*, «L'Osservatore Romano» 31/8/67, 1.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ S. S. ACQUAVIVA, *L'insidia della tecnica*, «L'Osservatore Romano» 29/9/67, 6.

radio e televisione, come altri mezzi di comunicazione di massa, concentrano nelle mani di pochissimi la possibilità di far conoscere la propria opinione oltre il raggio delle proprie amicizie, ormai insignificante in una società ad avanzato grado di sviluppo tecnologico; a rendere insignificante la libertà di associazione, praticamente impossibile ad un livello organizzativo significativo ed utile a chi non disponga di mezzi adeguati, o ormai tecnicamente concentrati, anch'essi, nelle mani di pochi; a rendere priva di senso la stessa propaganda, impossibile a forze che non siano organizzate con mezzi tecnici ed economici consistenti: essa, più che nella libertà del cittadino, si risolve nella possibilità concessa a forze organizzate, di sorprendere e di manipolare la personalità⁶⁰.

Se però la contestazione giovanile ha un senso nel denunciare la degenerazione della società dei consumi e le sue conseguenze disumanizzanti, è pur sempre necessario per «L'Osservatore Romano» distinguere all'interno del mondo giovanile gli elementi validi da quelli pericolosi. Il Congresso della Fuci, a detta di Fugardi,

costituisce una importante conferma della differenza che esiste fra i giovani in genere e gli studenti dichiaratamente cattolici. Una differenza che non riguarda la contestazione di taluni aspetti preoccupanti della società moderna ma i mezzi e le prospettive con i quali e verso le quali reagire.

Di fronte alla fuga della responsabilità con il rifugio in atteggiamenti velleitari e genericamente protestatari, che vanno dai capelli lunghi alla droga, oppure nell'edonismo non immorale, ma superficiale e generico, proprio di chi trova appagamento nel benessere materiale, i giovani della FUCI indicano senza mezzi termini la via dello spirito e della libertà, cioè una condizione che non rinnega i vantaggi della tecnica, dell'efficienza, dell'alto tenore di vita, ma li restituisce e li ridimensiona allo stato di mezzi a favore della personalità, vale a dire della coscienza di essere sé stesso⁶¹.

Qualsiasi fuga dalla realtà o azione nichilistica non porterebbe che un danno ulteriore. Invece, come aveva chiaramente ribadito mons. Pietro Pavan al Congresso della FUCI,

La storia è una realtà, ha un senso, ha un valore, *ma non è la sola realtà né la Realtà Suprema*; è progressiva attuazione di un piano, ma in vista di fini che la trascendono. Gli essere umani sono nella storia, *ma non si esauriscono in essa*. Come affiorano all'esistenza, si inseriscono nella

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Cfr. A. FUGARDI *Postilla sul Congresso della Fuci*, «L'Osservatore Romano» 1/9/67, 5. Cfr. anche M. CAMILLUCCI, *Distinzioni sulla gioventù*, «L'Osservatore Romano» 19/11/67, 6.

storia, ne subiscono l'azione e ne divengono i principali protagonisti: ma creando la storia *attuano sé stessi in ordine a un destino metastorico*⁶².

Se ne «L'Osservatore Romano» (come abbiamo visto) la considerazione dei fenomeni del mondo giovanile poco alla volta viene arricchendosi di interventi di varia natura, si ha però l'impressione che sostanzialmente un'analisi organica ed originale all'interno di una ben individuata "questione giovanile" stenti a svilupparsi. Lo stesso termine anzi non viene mai utilizzato, a riprova, forse, di un errore prospettico di partenza da parte dell'organo vaticano.

Né sembra si sia presa in considerazione la possibilità di sviluppare i termini di un articolo pubblicato (sempre su «L'Osservatore Romano») da Giuseppe Cristaldi, nell'ottobre '67⁶³, in cui viene riportata l'ipotesi di Achille Ardigò⁶⁴, secondo il quale «la condizione giovanile sta forse prendendo il posto, nelle aree di elevato sviluppo economico, già occupato, nella problematica dell'Ottocento, dalla condizione operaia»⁶⁵. I processi di trasformazione in corso sono veloci e, scrive ancora Cristaldi, «il tempo non attende e i giovani avanzano verso il domani» e un educatore, che abbia vivo il senso del valore emergente della persona deve reagire con energia di fronte alla minaccia di una società unidimensionale, così come ne aveva parlato già nel 1964 Herbert Marcuse⁶⁶.

In conclusione, a noi sembra che l'organo vaticano sia sostanzialmente in ritardo nell'analisi della condizione giovanile e tanto più nell'individuazione organica di una "questione giovanile".

Tale ritardo non permetterà al giornale, una volta iniziata la fase più acuta della contestazione studentesca del *Sessantotto*, di esprimere con nuovi e più idonei strumenti teorici, un giudizio storicamente adeguato all'originalità della contestazione.

Laddove affiorerà qualche elemento di novità, esso rimarrà disgiunto da una organica analisi della questione giovanile, all'interno della quale la contestazione universitaria è presente come momento fondamentale. Non mancheranno, in effetti, alcuni interventi di giornalisti che porranno in evidenza questo o quel carattere peculiare della contestazione, ma senza che essi tentino un discorso sul mondo giovanile come soggetto sociale nuovo e, da un punto di vista politico, potenzialmente alternativo.

⁶² La citazione è in R. MANZINI, *Efficienza e sufficienza*, cit.; cfr. anche S. TRASATTI, *Possibilità e rischi...* cit.

⁶³ G. CRISTALDI, *Giovani e senso sociale*, «L'Osservatore Romano», 26/10/'67, 3.

⁶⁴ Cristaldi si riferisce a A. ARDIGÒ *La condizione giovanile nella società industriale in Questioni di sociologia*, Brescia, 1966, vol. II.

⁶⁵ *Ivi*, 548-549.

⁶⁶ G. CRISTALDI, *Giovani e senso sociale*, cit.

Invece, assisteremo alla tendenza, a nostro avviso abbastanza esplicita, di riportare l'analisi all'interno di un giudizio preconstituito secondo categorie riconducibili, di fatto, all'idea di un *progetto cristiano*, ispirato al pensiero di Montini e al messaggio del Concilio Vaticano II.

2. «L'OSSERVATORE ROMANO» E LA CONTESTAZIONE UNIVERSITARIA

L'Organo vaticano, che vedremo attento osservatore delle occupazioni di atenei durante il 1968 e, soprattutto, preoccupato commentatore degli atti di violenza che si verificheranno durante le manifestazioni studentesche⁶⁷, non dedica neppure un trafiletto alle prime manifestazioni studentesche del 1967, quelle che si riferiscono all'anno accademico 1966/67.

Invece, bisogna attendere il mese di novembre di quell'anno per trovare un articolo di cronaca che sottolinei il "compianto" della "Cattolica" di Milano per l'agitazione di un gruppo di studenti, in seguito all'aumento delle tasse universitarie⁶⁸.

Fino a quel momento le prime manifestazioni di contestazione universitaria non avevano trovato spazio nelle pagine di cronaca de «L'Osservatore Romano».

Non siamo in grado di pronunciarsi affermativamente sull'ipotesi che l'organo vaticano sia indotto a questo primo giudizio sul movimento studentesco dal fatto che la contestazione era esplosa anche all'Università cattolica, tradizionalmente fucina di formazione della classe dirigente cattolica⁶⁹.

Certo è, comunque, che il quotidiano romano arriva con discreto ritardo rispetto al crescere della contestazione universitaria, quando ormai gli organismi di rappresentanza studentesca sono entrati in crisi ed i prodromi culturali e politico-organizzativi del *Sessantotto* sono già emerso organicamente in documenti ufficiali, quali le *Tesi della Sapienza*.

Nel primo semestre (ed oltre) del 1967 «L'Osservatore Romano» s'interessa ad argomenti di carattere corrente. Traspare soltanto indi-

⁶⁷ Basti pensare a quante volte nel corso del 1968 «L'Osservatore Romano» annuncia rinvii della prova d'esame di latino scritto a Roma a causa dell'occupazione della Facoltà di Lettere, nonché alla ricchezza di particolari con cui il giornale si sofferma sugli atti di violenza, teppismo, vandalismo da parte di minoranze studentesche nel biennio 1968/69.

⁶⁸ Cfr. *Un comunicato dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, «L'Osservatore Romano», 19/11/1967, 7.

⁶⁹ Sulla formazione della classe dirigente cattolica cfr. il recente R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, 1979. Purtroppo l'opera si ferma da anni molto lontani nel periodo da noi considerato; va comunque rilevato che molti degli uomini politici, degli intellettuali e degli uomini di Chiesa formati nel periodo considerato da Moro sono quelli presi di mira dalla contestazione studentesca del *Sessantotto* (cfr. *ivi*, 19-22).

rettamente da pochi articoli la preoccupazione per le prime agitazioni studentesche, ma sempre ricondotte all'interno di problematiche più vaste come: la scuola, la necessità di una riforma degli ordinamenti universitari, il ruolo della scuola cattolica e le sue difficoltà finanziarie, il rapporto tra genitori e figli, le mode comportamentali di certo settori giovanili. Tutti problemi questi, che rimanderebbero all'esistenza di una "questione giovanile", così come si viene imponendo in modo autonomo negli anni a cavallo dal 1970, anche se non esplicitamente riconosciuta come tale da «L'Osservatore Romano».

Un più dettagliato esame del modo in cui l'organo vaticano viene affrontando il problema, direttamente (come precisa "questione"), ma più che altro indirettamente (come singole problematiche del mondo giovanile) è stato svolto nel capitolo precedente. Era nostra esigenza, infatti, stabilire se «L'Osservatore Romano» sia riuscito a capire sino in fondo le possibilità e la validità di uno sviluppo a suo modo autonomo della contestazione universitaria, la quale nel giro di pochi mesi pone in evidenza una conformazione psicologica, culturale e politica di molti gruppi giovanili.

La considerazione del modo di affrontare la "questione giovanile" da parte degli scrittori e dei giornalisti del quotidiano romano può in tal modo aiutarci a meglio inquadrare anche la posizione della gerarchia ecclesiastica dinanzi al problema e può farci capire se essa proponga un preciso *progetto* in materia nel momento in cui, all'interno del mondo giovanile, avviene un "salto" significativo nei modi di comportamento, nelle richieste, nelle ideologie, "salto" di cui il *Sessantotto* (coi suoi eventi anche drammatici) rappresenta il punto di rottura avvertito e vissuto dalla coscienza giovanili.

Qui intendiamo affrontare il problema della contestazione nelle università, così come essa viene riportata nelle cronache de «L'Osservatore Romano» e giudicata "a caldo".

È riconosciuto da molti di coloro che si sono occupati a vario titolo del *Sessantotto* che la contestazione studentesca prende deciso avvio nel novembre del 1967, all'interno dell'Università cattolica del S. Cuore di Milano.

Il 17 novembre, per la prima volta nella storia di questa Università, 1.200 studenti decidono l'occupazione della sede.

Il giorno seguente 150 di essi vi si barricano dentro, dopo la decisione di attuare la serrata da parte del Rettore Franceschini. L'Ateneo viene comunque sgombrato dalla polizia che il Rettore aveva chiamato a ristabilire l'ordine⁷⁰.

⁷⁰ Cfr. C. FALCONI, *La contestazione nella Chiesa*, Milano, 1969, 459.

Per quanto potesse sembrare un fatto improvviso per l'opinione pubblica milanese, che vedeva nel giro di pochi giorni l'estendersi della protesta studentesca dalla "Cattolica" ad altre due Università cittadine, l'occupazione era stata precedentemente prevista dagli studenti. Detentore della contestazione, come viene esplicitamente anticipato da una mozione approvata a fine ottobre dalla oro assemblea generale, era stata la decisione del Consiglio di Amministrazione di aumentare di più del 50% le tasse d'iscrizione⁷¹.

Nel pubblicare il comunicato del Rettore dell'Università Cattolica, «L'Osservatore Romano» pone in risalto immediatamente – come d'altra parte sottolineerà nei mesi successivi in forma sempre più netta – che l'agitazione è il frutto della «inquietudine di un gruppo di studenti»⁷², in tal modo preparando il terreno a un giudizio negativo sull'uso politico delle occupazioni di università, non solo dal punto di vista giuridico⁷³, ma anche in quanto azioni estremistiche decise e condotte da minoranze studentesche tutto sommato isolate.

Il comunicato in questione, al cui contenuto e giudizio «L'Osservatore Romano» non aggiunge sostanzialmente nulla che possa far pensare ad un suo dissenso in proposito, sembra prendere atto che l'aumento delle tasse è "solo esternamente" il motivo di tale "inquietudine", ma non accenna a nessuno dei motivi di fondo per cui gli studenti della "Cattolica" avevano previsto di adottare strumenti di lotta più dura (l'occupazione appunto), qualora la risposta del Consiglio di Amministrazione alle loro richieste fosse stata "generica ed evasiva" e non espressa "in termini di decisioni, di impegni, di scadenze"⁷⁴.

Sempre il comunicato del Rettore sottolinea come il Consiglio di Amministrazione avesse «dovuto procedere nello scorso agosto (all'au-

⁷¹ *Ivi*, 444-448, *Mozione approvata dall'Assemblea generale degli studenti della Cattolica di Milano il 27 ottobre 1967*.

⁷² Cfr. *Un comunicato dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, «L'Osservatore Romano», cit., dove si pone in risalto anche lo «sciopero attivo» indetto dagli studenti «ha tuttavia avuto scarso successo».

⁷³ Cfr. *Dichiarazioni del prof. Franceschini sull'agitazione alla "Cattolica"*, «L'Osservatore Romano», 26/11/1967, 5, in cui è riportata la dichiarazione del Rettore che precisa di non aver chiesto, che non «chiederà mai [...] l'intervento dell'autorità giudiziaria avendo sempre inteso che di essi [*i.e. i fatti della "Cattolica"*] si sarebbe dovuta occupare, in ogni caso, soltanto l'autorità accademica», che nel comportamento degli studenti poteva essere ravvisato "esclusivamente" il reato di violazione di domicilio, perseguibile comunque solo su querela di parte, cioè in questo caso del Rettore medesimo, mentre non sussistevano quelli di violenza e minaccia nel caso in questione

⁷⁴ Cfr. *Mozione approvata dall'Assemblea generale...*, cit., in C. Falconi, o.c., 448.

mento delle tasse) in seguito all'esclusione delle Università libere, e in primo luogo della cattolica, dai contributi per l'edilizia scolastica»⁷⁵.

A causa delle agitazioni studentesche le lezioni alla "Cattolica" vengono sospese anche nei giorni successivi⁷⁶, mentre di lì al 24 novembre Franceschini riconfermerà, in una conferenza, che la mancanza di aiuti statali rende impossibile la revoca del provvedimento in questione⁷⁷ salvo un ripensamento da parte dello Stato, che ponga le università libere sullo stesso piano di quelle statali «con un atto di doveroso riconoscimento [...] come ha più volte proposto del resto, con voto unanime, la conferenza permanente dei rettori [...] delle università italiane»⁷⁸.

Di fatto la maggior parte dei motivi di fermento vengono elusi dalle autorità accademiche della "Cattolica", mentre «L'Osservatore Romano» non prende in considerazione la precisa ed articolata mozione della fine di ottobre, nella quale l'assemblea generale degli studenti tentava di porre in risalto le cause della crisi di questa Università ed accusare il Consiglio di Amministrazione di aggirare il vero ostacolo della questione, preferendo scaricare sulla gran massa degli studenti, non raggiunti dalle scarsissime forme di assistenza, il peso di una situazione divenuta quasi insostenibile. La decisione di aumentare le tasse, in effetti, secondo gli studenti era il «segno più evidente di una gestione dell'Università condotta dal Consiglio di Amministrazione e dalla sua maggioranza (Istituto Toniolo) con criteri negativi contestabili», quali "la moltiplicazione" delle facoltà che veniva ad impedire l'organizzazione delle strutture dipartimentali, basate sulla cooperazione interdisciplinare; favorisce tendenze al tecnicismo e al provincialismo culturale e condanna inesorabilmente queste facoltà al fallimento come università»⁷⁹.

Quanto alla lamentata mancanza di finanziamenti da parte dello Stato, la mozione del 27 ottobre si spinge ad accusare le autorità accade-

⁷⁵ Cfr. *Un comunicato dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, cit.

⁷⁶ Cfr. *Ancora sospese le lezioni all'Università Cattolica*, «L'Osservatore Romano», 22/11/1967, 7.

⁷⁷ Cfr. *Riprenderà al più presto possibile l'attività accademica della "Cattolica"*, «L'Osservatore Romano», 258/11/1967, 7.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Cfr. *Mozione approvata dall'Assemblea generale...*, cit., in C. FALCONI, o.c., 445. E ancora: «La facoltà di medicina di Roma. Con il suo altissimo costo (molti miliardi), ha assorbito le risorse della Cattolica ed ha generato l'attuale stato di crisi finanziaria che ha indotto ad aumentare le tasse. Mentre il Toniolo [i.e. l'Istituto Toniolo], seguendo la politica di espansione, fondava le nuove facoltà, a Milano le condizioni dell'Università precipitavano: solo l'anno scorso sono state create alcune borse di studio per gli assistenti, grazie all'aumento delle tasse; il rapporto docenti-discenti è a livelli paurosi; gli istituti e le aule sono sempre insufficienti, le scarse retribuzioni dei professori e incaricati (che non ricevono nemmeno i contributi previdenziali) impediscono la ricerca scientifica e il contatto con gli studenti (soprattutto nelle facoltà più affollate: Economia serale e Magistero)». *Ivi*, 445-446.

miche di trincerarsi “dietro il paravento dell’astratta difesa della “scuola libera” (cioè privata). E continua:

La Cattolica infatti non ha mai fatto nulla per eliminare le pecche e gli errori qui rilevati al fine di trasformarsi da Università privata (cioè diretta paternalisticamente da pochi) in Università autonoma (e perciò governata democraticamente da tutte le sue componenti nel rispetto delle esigenze generali della comunità), onde eliminare il dubbio che il finanziamento da essa richiesto possa servire per interessi non pubblici ma privati⁸⁰.

Ciò che si può dire con una certa sicurezza è che «L'Osservatore Romano», già con queste prime cronache della contestazione all'Università Cattolica milanese, cerca di mostrare come le autorità accademiche, e soprattutto il Rettore, siano pronti ad accogliere le giuste istanze degli studenti. Di più, la disponibilità al dialogo⁸¹ si manifesta per l'organo vaticano in atti che, per lo meno da un punto di vista formale, scavalcano i regolamenti. Il 25 novembre, per esempio, dopo aver ricevuto una delegazione studentesca per discutere le richieste esposte in documento, il Rettore annuncia la riammissione dei 25 studenti allontanati dai collegi nei giorni precedenti ed assicura che la loro posizione sarà personalmente da lui esaminata insieme a quella dei 150 sospesi in seguito all'occupazione dei locali dell'Università. Ancora, il 27 novembre, dopo la ripresa delle lezioni Franceschini accoglie la richiesta degli studenti di tenere all'interno dell'Ateneo un'assemblea, alla quale egli stesso partecipa. Franceschini annuncia anche la costituzione entro l'8 dicembre di una “commissione paritetica” che studi il rinnovamento delle strutture universitarie, i suoi contenuti ed i mezzi per attuarlo.

Quanto al provvedimento di aumento delle tasse, ribadisce che esso non può essere revocato in quanto già approvato dal Consiglio di Amministrazione e che l'esame dei bilanci di gestione sarà fatto da un professore, un assistente ed uno studente, tutti della Facoltà di Economia e Commercio, al fine di dimostrare obiettivamente la necessità del provvedimento in questione. Tutto ciò poteva riconfermare il giudizio del Rettore e dello stesso quotidiano vaticano, cioè

che le autorità accademiche e amministrative – dopo gli ultimi documenti – si sono avvicinate il più possibile e con la massima comprensione alle richieste degli studenti, in modo particolare accettando il

⁸⁰ *Ivi*, 446.

⁸¹ Non parleremo di “trattativa” dato che il tono dei comunicati non sembra riconoscere alcuna autorità a documenti e mozioni provenienti dagli organismi studenteschi come l'assemblea generale, cui non è riconosciuto alcun potere decisionale, semmai solo consultivo.

principio del rinnovamento delle strutture universitarie onde adeguarle alle esigenze attuali e quello della partecipazione di tutti i componenti della comunità universitaria ai Consigli di Amministrazione⁸².

Pertanto, la situazione venutasi a creare all'interno della "Cattolica" era "dolorosa", ma non poteva essere risolta «se non con la collaborazione di tutte le forze operanti nell'Università»⁸³.

La posizione di Franceschini e delle autorità accademiche era quindi orientata nel senso del dialogo e della dichiarazione di disponibilità ad un discorso di ammodernamento delle strutture universitarie, in modo da assicurare maggiore democrazia di gestione amministrativa ed un adeguamento della didattica e dei contenuti alle trasformazioni sociali avvenute in Italia. Dovevano essere però salvaguardati la specificità cattolica dell'Università ed il suo carattere di "comunità educante", al cui interno tutte le componenti debbono collaborare al bene dell'istituzione, nel rispetto del principio gerarchico che formalizza competenze, ruoli e poteri dei singoli.

Bisogna chiedersi, comunque, fino a che punto questa dichiarazione di disponibilità al dialogo fosse reale e, soprattutto, quanto un atteggiamento di iniziale chiusura nei confronti del movimento studentesco della "Cattolica" non abbia finito con l'ingenerare sfiducia nei confronti delle autorità accademiche e quindi contribuito ad indirizzare le agitazioni nel senso di una sempre maggiore conflittualità. In effetti, come è stato scritto⁸⁴, se la crisi alla "Cattolica" assume "immediatamente" carattere globale, le prime occupazioni dell'Ateneo milanese «si muovono ancora in una logica tutto sommato istituzionale», non mancando «il tentativo degli studenti di cercare degli alleati, contro le autorità accademiche, nell'arcivescovo di Milano (Mons. C. Colombo) e nella stessa Conferenza episcopale italiana, con cui vengono intavolati approcci di colloquio»⁸⁵.

Un orientamento politico del tipo *muro contro muro*, insomma, non è ancora emerso nella contestazione alla "Cattolica", come invece avverrà nei mesi successivi in parecchie università italiane, come era in certo senso preannunciato dalle teorizzazioni estremistiche di frange del movimento studentesco pisano (*Tesi della Sapienza*)⁸⁶ e dall'esperienza trentina dell'*Università Negativa*.

⁸² Cfr. *L'attività accademica della "Cattolica" è ripresa regolarmente questa settimana*, «L'Osservatore Romano», 27-28/11/1967, 6.

⁸³ Cfr. *Riprenderà il più presto possibile l'attività accademica della "Cattolica"*, cit.

⁸⁴ Cfr. S. MAGISTER, *La politica vaticana e l'Italia 1943-1978*, Roma, 1979, 380.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. G. RICUPERATI, *La scuola e il movimento degli studenti*, in AA.VV., *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Torino, 1976, 435-460.

La ormai più volte citata *Mozione* degli studenti della “Cattolica” non arriva all’uso di toni esasperanti quali le teorizzazioni delle frange estreme del movimento studentesco trentino, pisano e torinese, mantenendosi invece, sostanzialmente, ancora su un terreno di “riformismo avanzato”, cioè puntando su temi che, come è stato detto giustamente, avevano contraddistinto il movimento studentesco in Italia sino al 1967: diritto allo studio, assistenza, nuova didattica, problemi di una migliore organizzazione della ricerca.

D’altra parte nei mesi successivi, durante le agitazioni più cruente in cui esploderà il massimo della conflittualità studentesca, «L’Osservatore Romano» tenderà sempre ad avvalorare una disponibilità alla trattativa, alla comprensione e al dialogo da parte delle autorità accademiche verso le esigenze e le richieste degli studenti, rafforzando forse nell’opinione pubblica l’immagine di un movimento studentesco al cui interno minoranze confusionarie, intolleranti e violente operano in modo tale che la credibilità di tutto il movimento ne viene screditata, con danno per la causa del rinnovamento universitario e della massa degli studenti⁸⁷.

Se non altro indirettamente, in questo senso sembra muoversi anche un articolo che la *Cronaca romana* del giornale dedica al problema della democrazia nell’Università. Vi si riporta una interessante dichiarazione del Rettore Pietro Agostino D’Avack sui motivi dell’abolizione ad *experimentum* della censura preventiva all’Università di Roma nel periodo delle elezioni per il rinnovo dell’assemblea dell’ORUR e dei Consigli di Facoltà.

Desiderando che gli studenti dimostrino in occasione del periodo elettorale una maturità democratica e desiderando che le elezioni delle rappresentanze studentesche si svolgano in un clima non solo di legalità ma di civiltà [...] ho adottato questo provvedimento certo di interpretare un’antica aspirazione dei rappresentanti delle organizzazioni studentesche. Se questo provvedimento come sono sicuro darà i risultati sperati, non avrò alcuna difficoltà a sopprimere definitivamente la censura preventiva sugli stampati e sui volantini: Ritengo con quest’atto di dimostrare agli studenti romani che quel dialogo diretto che mi sono proposto di iniziare e mantenere con gli universitari romani come con tutte le altre componenti universitari, non è un dialogo vuoto ma realmente costruttivo⁸⁸.

⁸⁷ Cfr. *Verso l’abolizione della censura preventiva all’Università*, «L’Osservatore Romano», 26/11/1967, 4. A proposito dell’informazione dell’opinione pubblica italiana sugli avvenimenti della contestazione studentesca cfr. G. BECHELLONI, *La stampa quotidiana ed il movimento studentesco*, in “Tempi moderni”, 1968, n.33, 115 segg.

⁸⁸ Il 6 dicembre 1967 (il 5 L’Università cattolica era stata nuovamente occupata) «L’Osservatore Romano» titola così una sua cronaca: *Gli studenti nel Consiglio di Amministrazione*

Allo stesso modo, viene riferito da «L'Osservatore Romano» il contenuto di un documento del Consiglio di Amministrazione della «Cattolica» del 5 dicembre 1967, che esprime la volontà delle autorità accademiche di rinnovare la vita e l'organizzazione dell'Università al fine di rendere possibile una più efficace collaborazione di tutte le sue componenti nella salvaguardia dei principi basilari dell'istituzione⁸⁹. Vi si accetta anche il principio della partecipazione di tutte le componenti, compresa quella studentesca, al Consiglio di Amministrazione fermo restando, però, che:

L'Università è e deve⁹⁰ rimanere cattolica; il rinnovamento deve avvenire in accordo con le superiori Autorità della Chiesa; l'Università, nel collaborare con ogni suo mezzo allo sforzo di rinnovamento dell'Università italiana, manterrà ferma la volontà che scaturisce dalla sua stessa ragion d'essere, di dare ai propri studenti anche un'adeguata formazione morale e religiosa.

Ai primi di febbraio del 1968 «L'Osservatore Romano» dà notizia dell'occupazione dell'Università di Roma⁹¹. Altre occupazioni si svolgono, però, anche a Milano, ma l'organo vaticano non ne fa menzione⁹². In gennaio circa la metà delle università italiane sono occupate, mentre a

della «cattolica», in cui si riporta parte di un comunicato del Consiglio di Amministrazione, che esprime la volontà di rinnovare la vita e l'organizzazione dell'Ateneo per rendere possibile e più efficace la collaborazione di tutte le componenti universitarie, nella salvaguardia dei principi basilari dell'Università Cattolica. Viene anche accettato il principio della partecipazione di tutte le componenti universitarie al Consiglio di Amministrazione. A questa dichiarazione di disponibilità al dialogo per il bene di tutta la «comunità» viene contrapposta la tendenza di frange minoritarie ad esacerbare gli animi, a fomentare l'odio, praticando azioni politiche di sopraffazione e intolleranza. Cfr. *Si svolgono regolarmente le lezioni alla «Cattolica»*, «L'Osservatore Romano», 8/12/1967, 7 ove si sottolinea come la regolarità delle lezioni è assicurata «nonostante l'azione di disturbo sollevata da un gruppo di studenti». A tale proposito, in un comunicato del giorno 7, Franceschini informa che: «contrariamente a quanto dichiarato dal Cosiddetto Comitato di Agitazione, l'Assemblea ha votato l'occupazione dell'Università, perché il risultato della prima votazione è stato il seguente: 437 voti favorevoli, 274 voti contrari, 241 astenuti. Quindi è mancata la maggioranza assoluta dei presenti, richiesta dall'art.18 del Regolamento Generale Universitario per la delibera degli organi collegiali. Aggiungo che dal momento della seconda votazione, illegalmente rinnovata, e per di più viziata da una inammissibile suggestione a carico di chi si era in precedenza astenuto, parte degli studenti contrari si era già allontanata». L'ultima votazione era pertanto non valida, motivo per cui il Rettore dichiarava esplicitamente che avrebbe preso provvedimenti adeguati a garanzia del libero accesso di tutti all'università e del regolare svolgimento delle lezioni.

⁸⁹ Cfr. *Gli studenti nel Consiglio di Amministrazione della «Cattolica»*, «L'Osservatore Romano», 6/12/1967, 8.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Cfr. *L'occupazione delle facoltà all'Università*, «L'Osservatore Romano», 5-6/2/1968, 4

⁹² Cfr. *Il movimento studentesco. Storia e documenti (1968-1973)* a cura di L. CORTESE, Milano, 1793.

Torino si tiene il primo convegno dei quadri universitari militanti⁹³. Ne «L'Osservatore Romano» non compaiono cronache di questi avvenimenti; l'interesse del giornale è limitato, caso mai, alla possibilità o meno di azioni di violenza durante le occupazioni⁹⁴. A Roma, registra l'organo vaticano, gli studenti sono in agitazione per il progetto di legge Gui e quelli di Medicina per il progetto Mariotti⁹⁵, che prevede nuove norme di obbligatorietà dell'internato per gli studenti di questa Facoltà.

Vengono invece seguiti quotidianamente gli appelli del Rettore dell'Università romana a sgomberare le facoltà occupate⁹⁶.

Non c'è un tentativo di analisi delle posizioni degli studenti, mentre si sottolineano, con D'Avack, i pericoli del protrarsi delle occupazioni⁹⁷, che vengono condannate, con Gui, come atti illegali che portano danno agli studenti, soprattutto ai meno abbienti⁹⁸.

Nel dare notizia dell'avvenuto sgombero della facoltà di Medicina della capitale, se ne sottolinea il carattere spontaneo e pacifico, nella volontà da parte degli occupanti di continuare la lotta contro l'internato in altre forme⁹⁹.

A Lettere, invece, le agitazioni proseguono con il conseguente rinvio degli esami¹⁰⁰ e, poco dopo, lo sgombero della Facoltà¹⁰¹.

Al di là di questo «L'Osservatore Romano» si limita a riferire un giudizio «a caldo» del Presidente dell'UNURI, Nuccio Fava¹⁰², la cui sintesi dei caratteri del movimento di protesta non viene ampliata, per il momento, dal giornale.

Aveva dichiarato Fava:

⁹³ Cfr. M. TEODORI, *Storia delle nuove sinistre in Europa (1956-1976)*, ct., 342-344 e *Cronologia* in fondo.

⁹⁴ Cfr. *L'occupazione delle facoltà all'Università*, cit.

⁹⁵ Cfr. *Manifestazioni di studenti in medicina*, «L'Osservatore Romano», 7/2/1968, 4. Il progetto di riforma ospedaliera, che prendeva appunto il nome di Mariotti, prevedeva fra l'altro un anno di internato in ospedale per i neolaureati con una retribuzione ritenuta irrisoria dagli studenti.

⁹⁶ Cfr. fra gli altri «L'Osservatore Romano», 1968/7/2, 4; 11/2, 4; 12-13/2, 4.

⁹⁷ Cfr. *Il Rettore dell'Università rinnova l'invito a sospendere l'occupazione dell'Ateneo*, «L'Osservatore Romano», 8/2/1968, 4.

⁹⁸ Cfr. *Severa condanna dell'on. Gui all'occupazione degli atenei*, «L'Osservatore Romano», 12-13/2/1968, 4.

⁹⁹ Cfr. *Sgomberata la facoltà di medicina*, «L'Osservatore Romano», 14/2/1968, 4.

¹⁰⁰ Cfr. *Rinviati gli esami alla facoltà di lettere*, «L'Osservatore Romano», 16/2/1968, 4.

¹⁰¹ Cfr. *Normalizzata la situazione all'università di Roma*, «L'Osservatore Romano», 18/2/1968, 4.

¹⁰² Nuccio Fava si dimetterà dalla carica di lì a poco, sostituito da Mario Napoli, dell'Università cattolica del S. Cuore: cfr. a questo proposito *Mario Napoli nuovo presidente dell'UNURI*, «L'Osservatore Romano», 28/2/1968, 7.

Non è facile prevedere uno sbocco al movimento di protesta in atto, che contiene al suo interno, insieme ad elementi indubbiamente positivi, aspetti astratti e velleitari, ed esigenze che possono trovare soluzioni nel solo ambito universitario¹⁰³.

Il discorso di Fava ripropone, all'incirca, il contenuto degli interventi sull'argomento di uomini politici come Aldo Moro¹⁰⁴ allora Presidente del Consiglio, e di Papa Montini.

Per Moro le attuali manifestazioni nelle università esprimono giuste esigenze; purtuttavia a nome del Governo dichiara che non verranno ammesse deroghe ai principi di libertà e ordine¹⁰⁵.

Le cronache de «L'Osservatore Romano» si soffermano per lo più sulle degenerazioni violente della contestazione universitaria, mettendole in risalto volutamente in titoli allarmistici¹⁰⁶. Così, quanto alla situazione a Torino, il quotidiano annuncia soltanto la sospensione degli esami in seguito ai ripetuti disordini¹⁰⁷ e, nel caso di Roma, chiama “fermenti” fatti come il tentativo di assalto di un “gruppo di giovani” alla Facoltà di Architettura ed il lancio di una bomba-carta nella sede di Giurisprudenza¹⁰⁸. Non una parola sul contenuto dei documenti prodotti dal movimento studentesco, semmai ripreso in qualche articolo di commento sulla contestazione.

Questo contrariamente alla ostentata “comprensione” della potenzialità positive (“fermenti” anche in questo caso) della protesta giovanile¹⁰⁹, come nel caso dei fatti di Roma, quando scrive:

La gravità del fatto non può non essere lamentato anche da coloro i quali. Come noi, hanno seguito e seguono con una certa comprensione i fermenti che sono alla base dell'attuale agitazione degli universitari romani come di altre città italiane¹¹⁰.

Il riconoscimento di un certo ritardo del quotidiano nell'analisi del mondo giovanile e della contestazione è compiuto, almeno in parte, da

¹⁰³ Cfr. *Il Rettore dell'Università rinnova l'invito a sospendere l'occupazione dell'Ateneo*, cit.

¹⁰⁴ Sulla figura di questo eminente uomo politico cfr. A. COPPOLA, *Moro*, Milano, 1976, soprattutto il capitolo *La scoperta del '68*, 75-84.

¹⁰⁵ Cfr. *Il Governo porterà costantemente avanti la vita politica e sociale dell'intera Nazione*, «L'Osservatore Romano», 12-13/2/1968, 7

¹⁰⁶ Cfr. l'elenco degli articoli nell'*Appendice bibliografica* di questo lavoro.

¹⁰⁷ Cfr. *Sospesi gli esami all'Università di Torino*. «L'Osservatore Romano», 21/2/1968, 6.

¹⁰⁸ Cfr. *Fermenti all'Università di Roma*, «L'Osservatore Romano», 21/2/1968, 4.

¹⁰⁹ Cfr. *Nuovi incidenti provocati dagli studenti alla facoltà di lettere*, «L'Osservatore Romano», 24/2/1968, 4.

¹¹⁰ *Ibidem*.

un articolo di Antonino Fugardi sulla posizione della Fuci e dell'”Intesa” romana dinanzi all'attuale crisi universitaria¹¹¹.

La crisi universitaria che si sta manifestando in Italia con tanta virulenza, presenta un aspetto che è stato piuttosto trascurato: quello della disgregazione e quasi del dissolvimento delle organizzazioni studentesche ufficiali che a loro volta formavano gli organismi rappresentativi delle singole Università e la federazione di codesti organismi, cioè l'UNURI: (...). Tutte le strutture associative realizzate dai giovani universitari negli ultimi venti anni di democrazia sono state scosse dalle fondamenta. Gli studenti più numerosi ed estremisti le hanno scavalcate, i più responsabili e consapevoli le hanno criticate e continuano a criticarle, gli assenteisti che prima le ignoravano ora giungono quasi a disprezzarle¹¹².

Tale crisi, secondo Fugardi, «potrà essere di crescita e di sviluppo, ma [...] rischia anche di esaurirsi nell'astrattismo e nel velleitarismo e quindi di rimanere soffocato da chi sa usare il proprio potere e la propria forza»¹¹³.

Quindi, pur giustificando gli eccessi estremistici, bisogna riconoscere che la crisi universitaria è evidente e che soprattutto essa si manifesta in quella delle associazioni studentesche, a causa della loro “troppo rigida dipendenza”, anche indiretta, dai partiti politici che tendono a indirizzarle strumentalmente¹¹⁴.

Le carenze delle associazioni studentesche tradizionali secondo la Fuci e l'Intesa non sono state colmate¹¹⁵.

Sull'ultimo numero del periodico fucino «Ricerca» era scritto:

la mobilitazione degli studenti, con queste forme paraviolente nei limiti in cui non degenerino nell'aperta violenza, scuote l'ambiente universitario, suscita interessi più vivi e può produrre responsabilità maggiori. Ma soprattutto tale stato di particolare agitazione va giudicato con speranza perché orientato essenzialmente verso il mondo universitario (e non verso il mondo politico, come in passato)¹¹⁶.

Ma una volta rilevato questo aspetto, commenta Fugardi, la Fuci individua anche «l'incapacità del movimento studentesco di trarre utili e

¹¹¹ Cfr. A. FUGARDI, *Gli studenti della Fuci e dell'Intesa di fronte alla crisi dell'università*, «L'Osservatore Romano», 23/2/1968, 4.

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

fruttuose conseguenze». Di più, la Fuci rifiuta quelle tesi elaborate nel gennaio del '68 a Pisa sull'analisi della società neocapitalista e dell'asserimento dell'Università agli scopi di quest'ultima.

A questo proposito invece l'Intesa, in cui tradizionalmente confluivano studenti democristiani e fucini, in un'assemblea del dicembre '67, a Bologna aveva affermato, come sintetizza Furgardi,

la necessità di fiancheggiare la rivolta studentesca e di inserirsi non più, o per lo meno, non tanto, come rappresentanza di studenti democristiani e cattolici, quanto come forza progressista che si allea con altre forze progressiste contro le tendenze moderate del movimento studentesco¹¹⁷.

La rivolta studentesca pone, come abbiamo visto, il problema se accettare l'impiego dei metodi violenti nelle manifestazioni.

La violenza studentesca era arrivata al suo apice in marzo, con la cosiddetta 'battaglia di valle Giulia'. La gravità dei fatti verificatisi nelle università, e a Roma in particolare, è tale che «L'Osservatore Romano» ai primi di marzo si occupa esplicitamente del problema della violenza¹¹⁸ con un articolo del direttore. Raimondo Manzini non si discosta dalla certezza che l'università necessita di una riforma che la svegli dal «troppo lungo sonno degli ordinamenti accademici», ma si spinge oltre nell'individuazione delle «cause lontane» che hanno condotto alle «attuali esplosioni del radicalismo dei gruppi violenti che minacciano di falsare la legittimità e il fondamento della ricerca di una riforma comprensibile e fondata»¹¹⁹.

L'opera di riforma deve tener conto che

La funzione degli alti studi umanistici e scientifici è modificata sotto la spinta tecnicistica e la esigenza pratica moderna, finalizzandosi sempre più nelle esigenze professionali, tecniche, sociali. La società democratica, in continuo progresso, (...) irrompe oltre le soglie degli Atenei, col suo moto di promozione e di livellamento che ha esteso e popolarizzato l'accesso dei ceti modesti e medi alle più alte istanze del sapere, mentre la laurea è divenuta la tessera per le funzioni professionali medie, anche di quelle cui basterebbe magari un diploma di specializzazione¹²⁰.

L'attuale Università è caratterizzata da un gran numero di iscritti con conseguenze notevoli.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Cfr. R. MANZINI, *Le violenze all'Università*, «L'Osservatore Romano», 2/3/1968, 2.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

L'Università di massa [infatti] suppone e genera un tipo di studente inconfondibile con la figura trapassata, che non rimpiangiamo davvero, del goliardo privilegiato e gaudente, figlio comodo di benestanti; e si caratterizza in dimensioni sociali serie. Questo tipo di studente si sforza di essere autosufficiente; ed offre su scala sempre più estesa la figura dello studente che lavora o, meglio, dell'impiegato e dell'operaio che studia, con tutte le conseguenze per la frequenza e la nuova correlazione resa necessaria fra la cultura e l'impiego, fra la scienza e la specializzazione, fra la scuola e la vita¹²¹.

Detto questo, però, «L'Osservatore Romano» ribadisce che

ogni valida riforma dell'organizzazione universitaria, da tutti costantemente auspicata, non può che poggiare su premesse di libertà, di incontro, di colloquio, di ricerca di reciproca comprensione che appaiono oggi negate, ripudiate, ed oltraggiate da quei gruppi violenti che cercano evidentemente la crisi più che l'assetto, di lacerare dei rapporti più che di ricomporli; e non vogliono la comprensione ma la provocazione, la guerra per la guerra e non la pace; gruppi il cui legame con suggestioni e pressioni esterne all'Università appare ormai evidente¹²².

Ed è evidente che uno dei bersagli di queste polemiche conclusioni è il Pci che nell'opinione del quotidiano giustifica e cerca di strumentalizzare le rivolte studentesche, opponendosi pregiudizialmente al progetto di riforma universitaria in discussione in Parlamento. Infatti:

La stessa opposizione propagandistica all'unico atto di riforma positiva in corso, vale adire al progetto Gui, che pure introduce istituti e precetti percettivi della condizione universitaria, è un indice di volontà negatrice più che costruttiva¹²³.

Del resto in certe frange nel mondo giovanile è in atto un processo di radicalizzazione assai pericoloso che va frenato ed incanalato positivamente; infatti:

Tra i giovani idealisti ed in buona fede poi sembrano insinuarsi tesi che se portate al loro estremo logico si dimostrerebbero insostenibili, anzi, aberranti; perché capovolgono il buon senso, prima che la logica ed i diritti. Vale a dire che la guida e l'orientamento degli studenti ed il verdetto sugli studi passi a chi deve apprendere anziché a chi deve

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ibidem.*

insegnare; che i professori siano giudicati, orientati, vincolati al volere degli studenti!¹²⁴

E ancora, più pericolosamente, anche fra i giovani contestatori che sono seriamente interessati al cambiamento dell'Università

V'è la comoda teorizzazione che l'Università oggi è una struttura di una società da superarsi e distruggere [...] a servizio della quale soltanto e per il profitto di pochi, genera tecnici e professionisti asserviti e, ahimè, "integrati"¹²⁵.

Non mancano accenni alle responsabilità degli adulti nella cattiva educazione delle giovani generazioni, così, sfiorando toni patetici, Antonio Petrucci:

E la colpa è nostra se [*i giovani*] si stanno perdendo o si perderanno nel vicolo cieco dell'anarchia, come la colpa delle nostre illusioni è di coloro che ci hanno preceduto e¹²⁶ non hanno saputo indicarci la strada, anzi, ingenuamente forse, hanno scatenato i demoni dell'abisso.

Inoltre Petrucci sembra riproporre a questi giovani, quale modello di analisi e giudizio, il pensiero di Toniolo, in alternativa a quello di Marcuse¹²⁷. Bisogna dire che proprio il discorso su Marcuse è l'occasione per un tentativo di recupero ideologico, da parte di vari scrittori de «L'Osservatore Romano», dei giovani alla causa della Chiesa o per lo meno di principi etici non contrari al Cristianesimo.

In effetti, dice Petrucci, sia Toniolo che Marcuse criticano il sistema capitalistico, il primo in difesa della "persona", il secondo contro l'asservimento dell'uomo in nome di una sua totale liberazione.¹²⁸ Le conclusioni a cui i due pervengono e quindi le soluzioni che indicano sono però radicalmente diverse.

¹²⁴ *Ibidem*

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. A. PETRUCCI, *I vecchi e i giovani*, «L'Osservatore Romano», 16/3/1968, 3

¹²⁷ Cfr. A. PETRUCCI, *Quasi un diario. Disagio e rifiuto della civiltà.*, «L'Osservatore Romano», 6/3/1968, 3. Petrucci intende precisare in quali termini si possa raffrontare – come era stato fatto – il pensiero di Toniolo con quello di Marcuse e fino a quale punto le loro analisi della società capitalistica possano procedere sugli stessi binari.

¹²⁸ *Ibidem*. Scrive Petrucci: «nei suoi attentissimi studi di storia del capitalismo, la posizione del Toniolo era sempre a difesa della "persona" contro il puro calcolo utilitaristico del capitalismo». D'altro canto, «nella parte critica dei suoi studi, Marcuse non fa che combattere l'asservimento dell'uomo nella società livellata dalla struttura economica del capitalismo più evoluto. Un punto comune, vale a dire, c'è, ed è espressamente la lotta contro il capitalismo e la filosofia del capitalismo a favore della "persona". Le conclusioni, ovviamente, cioè le soluzioni del problema, non possono che essere differenti.»

In effetti le conclusioni di Marcuse costituiscono quella strategia del rifiuto che non è soltanto la premessa della cosiddetta sinistra americana, ma purtroppo, sta trovando una pratica applicazione nei movimenti, difficili da riconoscere come organizzati e collegati, della gioventù e non soltanto (...) di quella del mondo occidentale.

Per Toniolo, invece,

fra il momento della pura libertà individuale – che può anche condurre al caos e alla negazione della società – e quello dell'autorità della civiltà repressiva, (...esiste) un concetto morale fecondatore di organismi intermedi capaci di operare una ricomposizione *organica* del tessuto sociale¹²⁹.

Il rischio di cadere in una filosofia e in una prassi della negazione assoluta (il Grande Rifiuto) e di scatenare forze "istintuali" e "biologiche" viene ribadito e precisato successivamente da Giuseppe De Via¹³⁰.

Secondo Marcuse, dice De Via,

se noi tentiamo di svincolare gli istituti attraverso la morale, senza liberare prima l'uomo dalle attuali strutture della società tecnologica (sia essa americana o sovietica), senza liberare il lavoratore dall'alienazione del lavoro, sarà un male peggiore in quanto ricacciando questi istinti nel sottosuolo della coscienza corroderebbero anzitutto le fondamenta della vita umana e poi, esplodendo con maggiore violenza, provocherebbero conflitti ancor più gravi¹³¹.

In questo discorso Marcuse era andato, sostiene De Via, oltre le conclusioni di Marx, utilizzando categorie psicanalitiche di matrice freudiana nel contesto della critica della società tecnologica e di una possibile liberazione integrale dell'uomo¹³².

Il rischio della negazione totale, dell'anarchia degli istinti è troppo forte, invece – sostiene De Via –

Noi siamo invece persuasi che la radice della vita non è principio irrazionale, impulso cieco e dispotico, una volontà di vivere che si determi-

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ Cfr. G. DE VIA, *Marcuse*, «L'Osservatore Romano», 24/3/1968, 3. Va detto che De Via considera il pensiero di Marcuse alla stregua dell'esistenzialismo, come filosofie che fanno presa più per moda che per intrinseco valore.

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² *Ibidem.* «A differenza di Marx (scrive De Via) Marcuse, proiettandosi nella sociologia, ritiene che la civiltà di un domani avrà senso se liberata da ogni passione, cioè se l'Eros potrà spaziare libero e se le attività dell'uomo saranno riportate alla loro matrice istituzionale, cioè restituite all'uomo stesso e al libero esprimersi delle sue scelte.»

na con volontà di piacere, non è antitesi di impulsi elementari, ritorno di originarie ferocie in un alternarsi di inversioni e di sublimazioni, ma è la manifestazione armoniosa del pensiero dialettico che risolve le antitesi ed i contrasti in armonie, dove il positivo sarà sempre il bene.

Marcuse volendo protestare contro la società tecnologica attuale e la sua razionalità, ha finito per collocare la carne al posto dello spirito, e l'istinto e la follia al posto della ragione¹³³.

La causa di questa degenerazione filosofica, dalle conseguenze pratiche pericolosamente presenti ed attive anche nelle nuove generazioni, va rintracciata, secondo De Via, nella matrice hegeliana del pensiero marcusiano.

L'hegelismo, riducendo tutto il reale all'io trascendentale, non può trovare posto per il concetto di persona e di moralità, e come l'antropocentrismo, imperniato su di una coscienza impersonale dell'umanità fini per annullare l'uomo stesso e la sua umanità, questo hegelismo ricondurrà, come fece Nietzsche, il pensiero al livello biologico. Perciò sotto codesti aspetti, Marcuse rimarrà sempre nella filosofia del negativo e la sua protesta sarà sempre presente ma sterile, perché sterile è il suo orientamento filosofico¹³⁴.

Le conclusioni da trarre da queste argomentazioni per De Via sono evidenti. Bisogna

combattere, con ogni mezzo e con tutte le forze, le filosofie immanentistiche ed antropologiche, soprattutto perché sono le radici della violenza.

Chi si rende conto delle ansie, delle esigenze ed anche dei pericoli che travagliano l'umanità specie nel momento attuale, può constatare che nella storia e nella cultura cristiana la creatura non sarà misconosciuta ed annientata davanti a Dio; essa sarà riabilitata senza Dio o contro Dio, sarà riabilitata in Dio¹³⁵.

Il discorso su Marcuse viene ancora ripreso da «L'Osservatore Romano». Così nel febbraio 1969, discutendo *L'uomo a una dimensione*, il gesuita Carlo Boyer scriverà che nell'opera non si parla “degli esseri che pongono la metafisica e la religione, di Dio o dell'anima”¹³⁶.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ Cfr. C. BOYER, *Leggendo Marcuse*, «L'Osservatore Romano», 20/2/1969, 3.

Marcuse estende il concetto al di là del sensibile esistente, ma non al di là del sensibile possibile; egli rimane nelle reti del positivismo; non ammette se non ciò che è verificabile nell'esperienza; egli non riconosce il vero universale, che dimostra l'anima e che permette di pensare Dio.

Per Boyer, però

L'uomo ridotto alle dimensioni terrene, (...) sarà sempre soggetto alle sue passioni (...): Se gli manca la speranza di una vita migliore, la credenza in Dio Padre e giudice degli uomini, l'aiuto venuto dall'alto; in una parola, se per divenire un uomo nuovo egli non riveste il Cristo, rimarrà il vecchio uomo e non troverà né la libertà, né la pace¹³⁷.

La critica alla filosofia di Marcuse viene operata anche direttamente come critica delle sue fonti (i dati quantitativi della giovane scienza sociologica) e come presentazione di una valida alternativa di vita nel Cristianesimo. È il caso di Mario Barcolla, che nel giugno del '68 scrive su «L'Osservatore Romano» un interessante articolo col titolo *Superare i miti anarcoidi e nichilistici*¹³⁸, dove è evidente un tono polemico nei confronti della contestazione giovanile e del pensiero marcusiano.

In polemica con la cultura positivista Barcolla scriveva:

Il razionalismo critico che fa da premessa a questa volontà di superamento storico (dell'attuale società) trova i propri presupposti operativi nelle indagini sociologiche della civiltà tecnologica del nostro tempo. A livello intellettuale, si pensa cioè di cogliere le aspirazioni più vere dell'uomo contemporaneo mediante una visione *quantificante* e scientifica dei suoi atteggiamenti, dei suoi desideri, della sua esistenza personale e sociale, e perfino della sua vocazione religiosa¹³⁹.

La statistica, secondo Marcolla, pretende di «colmare l'ambito della comprensione della realtà sociale», e assumendo gli «aspetti funzionali ed anonimi della società di massa [...] quali indici definitivi del comportamento» finisce col travisare o distorcere alcuni aspetti della realtà osservata¹⁴⁰.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Cfr. M. MARCOLLA *Superare i miti anarcoidi e nichilistici*, «L'Osservatore Romano», 1/6/1968, 3

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Inoltre Marcolla sostiene che: «le forme attuali di analisi della vita sociale risentono molto gli influssi delle ideologie politiche. Anche quando esse assumono una veste scientifica e positiva, come nel caso della sociologia del comportamento, gli aspetti umani e sociali sono trattati dall'esterno, mediante ipotesi di lavoro tratte da precise convinzioni ideologiche. [...] Da Comte a Marcuse, il processo di *quantificazione* dei valori tradizionali e storici porta

In questo modo i «motivi assunti dalle indagini scientifiche a questo riguardo, anche quelli utilizzati da Marcuse [...], difettano di quel contatto e di quella partecipazione che sono indispensabili per valutare in profondità le motivazioni dell'agire umano nell'ambito della cosiddetta società tecnologica»¹⁴¹.

Secondo Marcolla, invece,

L'esperienza della vita in comune nei grandi centri urbani non offre gli aspetti alienanti descritti da tanti intellettuali. Nell'ordine delle famiglie, delle amicizie, delle categorie e dei gruppi locali sorge con spontaneità l'interesse spirituale, morale ed economico che lega gli individui in una serie di relazioni superanti ogni barriera ideologica e i limiti definiti da una certa tipizzazione sociologica. È interessante osservare al riguardo come l'ambiente industriale sappia assorbire senza modificarne l'educazione tipica, tanti giovani provenienti dai ceti borghesi, i quali a contatto con la realtà del lavoro trovano prontamente una integrazione umana che investe in profondità i loro atteggiamenti. La valutazione esistenziale dei rapporti umani in seno alla gente comune rivela la presenza di una disponibilità naturale alla attuazione ordinata e giusta dei fini comunitari, la partecipazione, mediante il buon senso popolare, al giudizio morale costruttivo rispetto alla vita ordinaria¹⁴².

La coscienza cattolica della gente «aderisce intimamente ai valori tradizionali ed ontologici della fede comune»; nella comunità sociale c'è

una forte consapevolezza dei valori religiosi e della vera cultura che le ideologie moderne non riescono a distruggere. Questa aderenza popolare ai caratteri permanenti e stabili della civiltà cristiana, rimanda alla necessità di sviluppare, a livello intellettuale, una nuova formulazione del diritto naturale cristiano aderente alle esigenze storiche della vita del nostro secolo¹⁴³.

Marcolla non nasconde le difficoltà di attuazione di tale compito, ma sostiene che esso non è impossibile e che

può garantire la possibilità di arginare gli aspetti anarcoidi e nichilistici di alcune tendenze politiche ed intellettuali ora in voga. Poiché, al di là dei movimenti cosiddetti di élite, la grande maggioranza delle persone umili e laboriose aspira a conservare a trasmettere quella testimonian-

ad affrontare i problemi della vita sociale dalla visuale utopistica del perfettismo politico, del consenso comunitario regolato dall'esterno, a partire da una prospettiva filosofica da imporre alle società umane».

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem.*

za di umanità permeata e fecondata dai principi cristiani attraverso i secoli¹⁴⁴.

Al di là di questo solido attaccamento ai valori immutabili della tradizione, che in molti strati della società incarna valori umani e cristiani, «L'Osservatore Romano» non nasconde la propria preoccupazione per la consistente diffusione di tendenze contrarie ai principi basilari della Chiesa e della società democratica, in special modo tra i giovani.

La contestazione giovanile, che nel '68 si è allargata anche alle scuole medie superiori, si è espressa pericolosamente – secondo Matteucci – “nella eversione di realtà fondamentali” per la vita civile¹⁴⁵. Essa ha trovato più o meno esplicitamente in Marcuse un teorico della contestazione globale del sistema. Le sue opere “purtroppo” in Italia sono “largamente diffuse” e determinano comportamenti di tipo anarcoide e nichilista¹⁴⁶.

Il richiamarsi al sessualismo freudiano ed al “rivoluzionarismo” marxista, tramite la rielaborazione marcusiana, conduce alla contestazione di

ogni attuale istituzione, in quanto “manipolazione”, “repressione”, [*che*] deve essere rifiutata, distrutta ad ogni costo, con ogni mezzo, nei modi più radicali che dall'azione violenta della “guerriglia”, passa e si esprime nel comportamento esteriore (...) dei *beatniks* e degli *hippies*¹⁴⁷.

Ci si chiede allora con Danielou in quale direzione è orientato il mondo dei giovani:

Ed è forse verso una generalizzazione dell'ideale del guerrigliero? Forse il mito di domani sarà quello della rivoluzione permanente, della macchia, della guerra sovversiva, la quale è la peggiore delle guerre?¹⁴⁸

La crisi del mondo giovanile, di quello studentesco in particolare, secondo l'eminente gesuita pone decisamente «il problema della necessità di una formazione umana che renda la fede possibile» nelle nuove generazioni¹⁴⁹.

Il problema per Danielou riguarda soprattutto gli insegnanti e la scuola, ma una corretta impostazione di esso può contribuire ad un va-

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Cfr. B. MATTEUCCI, *Cos'è questa protesta?*, «L'Osservatore Romano», 23/5/1968, 3.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Cfr. J. DANIELOU, *Il dilemma dei giovani*, «L'Osservatore Romano», 1/5/1968, 3.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

lido orientamento dei giovani, anche nei problemi religiosi a cui spesso sono “renitenti”¹⁵⁰.

Il problema quindi per Danielou è di coniugare organicamente nella formazione delle nuove generazioni valori umani e valori cristiani, di far comprendere come essi siano inscindibili o per lo meno come essi abbiano notevoli punti comuni. Solo su questo terreno sarà possibile fornire ai giovani l'orientamento di cui hanno bisogno. È altresì necessario canalizzare il tipico entusiasmo giovanile verso giusti scopi e secondo “vie legittime”, senza deluderne le aspettative. Ciò che può salvare i giovani da un punto di vista umano e cristiano è convincerli che i valori acquisiti nello studio contengono anche le “promesse dell'avvenire e non sono soltanto i resti di un passato più o meno condannato dal movimento della storia”¹⁵¹. I giovani debbono convincersi che

ciò di cui la civilizzazione tecnica ha maggiormente bisogno, ciò di cui rischia di esser manchevole, è il sacro, è questa dimensione religiosa al di fuori della quale il mondo sarà opprimente e l'umanità vi si asfissierà. La volontà di servire l'umanità del futuro portandole i valori che mancano all'uomo, è un ideale capace di esaltare una gioventù¹⁵².

L'ideale allora potrebbe essere Cristo, come indicato da Paolo VI¹⁵³ ma se è vero che i giovani hanno “il senso del servizio”, troppo spesso è anche vero che essi vengono male orientati¹⁵⁴.

Così scrive Matteucci:

Quando, con estrema leggerezza, si crea e si favorisce il culto della protesta e della disobbedienza, intimamente connesso al mito dei giovani (...), non meravigliano tumulti di piazza rivoluzionari sovvertitori d'ogni ordine con l'avallo di una pubblicità che accresce a dismisura velleità comuniste e nichiliste¹⁵⁵.

Certamente per gli scrittori de «L'Osservatore Romano» esiste un diritto alla contestazione (e non solo nelle università), come espressione di una giusta esigenza di miglioramento¹⁵⁶.

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ Cfr. Paolo VI *invita tutti i giovani del nostro tempo ad essere figli della luce e testimoni della verità cristiana per ricostruire il mondo sulle basi della fede*, «L'Osservatore Romano», 20-21/3/1967, 1.

¹⁵⁴ Cfr. J. DANIELOU, *Il dilemma dei giovani*, cit.

¹⁵⁵ Cfr. B. MATTEUCCI, *Cos'è questa protesta?*, cit.

¹⁵⁶ Cfr. P. FELICI, *Esiste un diritto alla contestazione?*, «L'Osservatore Romano», 17/1/1969, 1-2.

La contestazione delle strutture è espressione della vita stessa non più adeguate ai tempi, quale “linfa che fa scoppiare l’involucro”¹⁵⁷.

Generalmente la protesta nasce come un’esigenza di riforma, di miglioramento che si sviluppi all’interno dello stesso sistema che si intende trasformare¹⁵⁸. Ma

oggi, al contrario, non è tanto una riforma al di dentro delle istituzioni e delle strutture che si vuol operare, ma piuttosto si tenta la loro abolizione, il loro annientamento [...] Non ci si preoccupa di eliminare deficienze, difetti, errori che possano impedire l’efficacia delle istituzioni; si rifiutano, radicalmente. Si pensa, si afferma che una protesta riformatrice equivarrebbe a collaborazione, a riconoscimento sostanziale [...] Non evoluzione percettiva, o omogeneo progresso, non tradizione che continua nei suoi perenni, ma un atteggiamento intransigente di rottura¹⁵⁹.

In tal modo, scrive Danielou, la contestazione per il fatto stesso di essere globale è «un tipico d’una perversione dell’intelligenza, che non può condurre a nulla e contro cui abbiamo da prendere una posizione radicale» di condanna¹⁶⁰.

Ogni forma di «contestazione radicale è d’altronde assolutamente sterile», perché

Non avendo alcune referenze, non può che girare intorno e rivenire al suo punto di partenza: è assurdo voler fare tabula rasa, piazza pulita, di ciò che è stato conquistato ed è valevole. Non vi è nulla di più reazionario. Rivoluzione pura e reazione pura sono sinonimi¹⁶¹.

La contestazione studentesca, scriverà ancora Danielou di lì a qualche mese, presenta diversi aspetti, corrispondenti a motivazioni non sempre coincidenti. V’è una protesta per le condizioni in cui si trova l’Università rispetto alla crescita demografica e all’aumento del numero di iscritti nonché in relazione all’esigenza di preparare i giovani agli sbocchi necessari. Accanto a questa si è sviluppata l’azione dei gruppi politici che vedono nel “sabotaggio” dell’Università il mezzo di un’azione sovversiva che mira a far saltare tutta la società attuale, di cui l’organizzazione degli studi è un aspetto organico. V’è infine una diffusa «insod-

¹⁵⁷ Cfr. J. DANIELOU, *Contemplazione e contestazione*, «L’Osservatore Romano», 20/6/1968, 3.

¹⁵⁸ Cfr. B. MATTEUCCI, *Cos’è questa protesta*, «L’Osservatore Romano», cit.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Cfr. J. DANIELOU, *Contemplazione e contestazione*, «L’Osservatore Romano», cit.

¹⁶¹ *Ibidem*.

disfazione dei giovani dinanzi ad una società tecnocratica che li utilizza ai suoi fini ma non risponde ai loro problemi fondamentali»¹⁶².

Su questo punto Danielou ritiene di dover riconoscere a Marcuse il merito di aver denunciato il carattere alienante dell'attuale civiltà, in cui lo sviluppo tecnologico non ha risolto ed anzi ha accentuato i motivi di crisi degli individui.

Ora è proprio contro questo che si è rivolta la gioventù, mediante una protesta scaturita da una parte dagli abissi oscuri dell'istinto, ma anche dalle profondità dell'uomo interiore. È contro la piattezza e la noia di un mondo reso asettico dalla scienza che si è rivolta.

Ma, continua Danielou, si è trattato di "un'orgia gioiosa senza domani"¹⁶³.

Infatti questa aspirazione non trova nessuna che le dia forma. I soli maestri che questa gioventù trova sono maestri di rivolta e di contestazione, professori di nichilismo. Poiché la perversione fondamentale del pensiero contemporaneo, da Marx a Feud e da Sartre a Marcuse, è di essere prima di tutto l'espressione di un rifiuto. Tutto ciò che si presenta come capace di dare un significato, un qualsiasi riconoscimento di una trascendenza sono presentati come un'alienazione ad una repressione. L'equivoco fondamentale di confondere sotto il nome di società repressiva la totalità dei dati che costituiscono il mondo attuale. A partire da un'analisi di tipo marxista, si presenteranno le strutture morali, religiose, giuridiche come altro non fossero se non espressioni della società capitalistica e borghese¹⁶⁴.

Per Danielou, la storia è un *continuum*, un costruzione incessante che utilizzi ciò che del passato non è superato, che non deve abbandonare i principi basilari della convivenza civile e non calpesti i diritti della persona umana.

È certo che le soluzioni di ieri non bastano, che l'uomo di domani è da inventare. Ma è anche certo che ciò che non è in discontinuità totale con il passato [...]. C'è una realtà permanente dell'uomo che inventa perpetuamente le sue diverse forme di espressione e che critica quelle di ieri per inventare quelle di domani, ma che implica conquiste universali¹⁶⁵.

¹⁶² Cfr. J. DANIELOU, *La crisi della cultura*, «L'Osservatore Romano», 8/9/1968, 5.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

Già altri, nell'ambito della cultura cattolica, hanno criticato la società capitalistica ed i suoi guasti; un esempio è costituito per Danielou da Emmanuel Mounier che l'ha definito un "disordine stabilito" in cui la produzione ha per fine soltanto se stessa e che non teneva conto delle esigenze degli uomini. La critica che il "personalismo" negli anni '30 rivolgeva alla società capitalistica era condotta «in nome di una vocazione della persona umana concepita nella sua integralità, nella sua ordinazione alla trascendenza, nella sua esigenza di comunione»¹⁶⁶.

E ancora, con Matteucci,:

Le inquietudini, le proteste non bastano a costruire. È necessario che [...esse] siano orientate, e che questo orientamento si svolga sul piano della realtà e non della utopia e del fanatismo: è facile proclamare libertà, ma non è vera libertà quella che dissolve l'atto costitutivo della persona umana; come è facile proclamare liberazioni, ma queste, se non siano vivificate all'interno da una razionalità responsabile nei modi con i quali un'azione ragionevole si cala nella varie situazioni storiche e sociali, cessano di liberare per asservire in modalità peggiori di quelle che si dimostrano "intollerabili"¹⁶⁷.

Il sovvertimento dei principi basilari su cui il Cristianesimo deve crescere avviene all'interno della Chiesa, per opera di intellettuali che conducono alla "degradazione del senso del sacro" allo svuotamento del «Cristianesimo della sua trascendenza per adattarlo ad una società c'essi credono secolarizzata» nel momento stesso in cui «la civiltà tecnica riscopre che è precisamente del sacro che essa ha bisogno»¹⁶⁸.

La gioventù, sia pure in modi illegittimi, ha espresso una forte esigenza di valori assoluti in cui credere e per cui lottare, per cui non si tratta di diluire i valori del Cristianesimo per adattarli ad una società in continua trasformazione, quanto invece di avvicinare i giovani ad esso ed alla Chiesa, secondo gli intendimenti¹⁶⁹.

La protesta dei giovani pertanto va ricondotta nell'alveo della legalità, dell'azione pacifica, condannando ed isolando ogni forma di "contestazione selvaggia", che in questo momento rappresenta secondo Danielou una tra le "manifestazioni più clamorose della crisi dell'intelligenza occidentale contemporanea"¹⁷⁰.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Cfr. B. MATTEUCCI, *Cos'è questa protesta?*, cit.

¹⁶⁸ Cfr. J. DANIELOU, *La crisi della cultura*, cit.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Cfr. J. DANIELOU, *Contestazioni contestabili*, Milano, 1976, 32 segg. (la I ed. era del 1970).

In questo ambito un posto fondamentale spetta alla difesa della tradizione intesa come sostrato vivificatore universale ed eterno dell'azione umana ordinata alla trascendenza.

Lo stesso concetto di autorità, sia pure alla luce della sempre più diffusa esigenza di democrazia e della richiesta di partecipazione, che si è manifestata in diverse situazioni storico-culturali e religiose¹⁷¹, deve rimanere il pilastro su cui fondare una società funzionante organicamente in ogni tassello¹⁷².

Secondo Danielou soprattutto nel mondo della scuola oggi la contestazione «esprime la volontà di volere autoinformarsi e autoeducarsi». Le conseguenze di tale tendenza potrebbero essere dannose nella formazione delle nuove generazioni. Indotte a credere arbitrariamente che una verifica affidata semplicemente e solamente all'autorità della "coscienza individuale" sia garanzia della libera creatività umana contro ogni autoritarismo, esse potrebbero pensare di non aver alcun bisogno dei risultati scientifici raggiunti in passato. Al contrario, «una forma di conoscenza perfettamente legittima è quella che si appoggia alla competenza di un altro nei campi in cui esiste la possibilità di verificare le cose personalmente»¹⁷³.

Dopo la primavera del '68 la forza del movimento di contestazione universitaria come fatto di massa viene perdendo d'intensità. Non può essere casuale quindi che gli articoli più interessanti de «L'Osservatore Romano» sulla contestazione nelle Università compaiono tra la primavera e l'estate di quell'anno.

I fatti di maggiore interesse sotto questo profilo riguardano la Francia¹⁷⁴, dove il movimento studentesco si coniuga presto – e prima in Italia – con le rivendicazioni dei lavoratori in sciopero.

In ogni caso «L'Osservatore Romano» dopo l'estate del '68 non presenta cambiamenti rispetto al periodo immediatamente precedente. Accanto alla reiterata condanna dell'uso della violenza come strumento politico¹⁷⁵, nella quale vengono accomunati anche i gruppi extraparlamentari di sinistra, non è dato spazio alla evoluzione del movimento

¹⁷¹ Cfr. J. DANIELOU, *La partecipazione*, «L'Osservatore Romano», 12/10/1968, 3.

¹⁷² Cfr. J. DANIELOU, op.cit., *infra*.

¹⁷³ *Ivi*, 33-34.

¹⁷⁴ Non è qui il caso di ripercorrere la cronaca del movimento di contestazione in Francia sino allo sciopero generale del maggio. Va detto, però, che l'attenzione de «L'Osservatore Romano» per gli avvenimenti francesi data dall'aprile del '68, mentre nell'organo vaticano troviamo articoli sulle agitazioni nelle università polacche a partire dal mese di marzo e che già dalle titolazioni traspare un giudizio di preoccupazione per la piega che la contestazione va prendendo in Francia, dove sembra essere messo in crisi tutto il sistema democratico.

¹⁷⁵ Cfr. *La democrazia sarebbe messa in pericolo se prevalesse la violenza dei totalitarismi*, «L'Osservatore Romano», 6-7-5/1968, 8.

contestativi, né viene analizzato il tentativo degli studenti di agganciarsi al mondo operaio ed alle sue rivendicazioni. Sostanzialmente quindi, al di là di una crescente preoccupazione per il diffondersi della violenza, l'analisi de «L'Osservatore Romano» di fronte alla contestazione universitaria rimane immutata rispetto al 1967.

Il problema della violenza, in effetti, in questi anni scoppia con forza, creando polemiche come quella sulla possibilità della smilitarizzazione dei corpi di polizia e, dalla parte opposta, quella sull'azione di "provocatori" di professione, che secondo «L'Osservatore Romano» agiscono nelle file dei contestatori. Quanto alla violenza delle forze dell'ordine, in risposta alla quale spesso nascono le manifestazioni di contestazione, l'organo vaticano propende tendenzialmente per un giudizio favorevole all'azione di queste, salvo esprimere un certo rammarico ed un sentimento di condanna in casi come quelli di Avola. Non arriva mai, però, a coinvolgere nella condanna dell'uso ingiustificato delle armi da parte della polizia le forze politiche governative¹⁷⁶.

Il problema della violenza, quindi, tende sempre più a coincidere con quello della contestazione, tanto più che nei confronti degli studenti precedentemente coinvolti in azioni illegali era scattata la legge di amnistia, a implicita riprova della buona volontà del Governo dinanzi mondo Giovanile¹⁷⁷.

Merita soffermarsi ancora un attimo sulla questione della violenza, anche perché è lo stesso giornale a dedicarle parecchio spazio. Si tratta di un problema di grande portata politica e ideologica che – a vari livelli – coinvolge la Chiesa in questi anni: dinanzi alle lotte antimperialiste, alla guerriglia nei paesi sottosviluppati, alle lotte sindacali studentesche nei paesi occidentali.

Nei mesi in cui più forte è la contestazione studentesca in Italia, «L'Osservatore Romano» si interroga sull'origine della violenza politica, sulla sua matrice filosofica ed ideologica.

Nel marzo del '68 viene denunciato il «rischio di ammettere il terrorismo piccolo o grande, palese od anonimo, nella "normalità" del vivere sociale»¹⁷⁸. Secondo l'organo vaticano, cioè, esiste il pericolo di un'abitudine al fenomeno come fatto normale, col quale ci si può abituare a convivere¹⁷⁹.

¹⁷⁶ A proposito delle forze di polizia cfr. R. CANOSA, *La polizia in Italia dal 1945 ad oggi*, Bologna, 1976, 269 segg.

¹⁷⁷ Sulla proposta di una legge sull'amnistia cfr. «L'Osservatore Romano», 1968:21/9, 8; 4/10, 7; 5/10, 8; 10/10, 8; 18/10, 8; 19/10, 8; 27/10, 7, La legge entrerà in vigore alla fine di ottobre.

¹⁷⁸ Cfr. R. MANZINI, *Il germe della violenza*, «L'Osservatore Romano», 2/4/1968, 1-2.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

Ciò che più preoccupa «L'Osservatore Romano» è il “clima” da cui nascono gli atti di violenza politica, «clima generato da stati d'animo aberranti o da impulsi violenti», che si alimentano alle ideologie della contestazione globale. La loro diffusione, addirittura, minaccia di “inoculare” e “rivalutare” il “culto della violenza”.

Nell'indagare sulle origini filosofiche della violenza, Marcolla stabilisce un interessante parallelo tra filosofie immanentiste e violenza politica¹⁸⁰.

Il carattere immanentistico di molta filosofia attuale creando una «dissociazione (...) nella nostra cultura tra i principi metafisici delle verità cristiane e le categorie della scienza profana» ha indotto negli uomini un totale desiderio di “terrestrità”. Così

a livello delle concezioni politiche, questa totalizzazione dell'uomo, il desiderio di autosufficienza spinto fino alla negazione di Dio, anzi al superamento dell'idea di Dio, crea una giustificazione totalitaria delle singole ideologie, una pretesa di assolutezza che porta all'utopismo¹⁸¹.

Con la progressiva sostituzione dell'antropocentrismo al teocentrismo, l'uomo tende a dirigere completamente la sua azione verso obiettivi che non presuppongono più un principio trascendente.

La caratteristica che contraddistingue lo spirito del nostro secolo è contenuta nel desiderio espresso dalle ideologie di realizzare, ora e qui, il fine ideale delle varie perfezioni intraviste negli schemi della ragione. Questo desiderio di immediatezza si traduce spesso in spirito d'intolleranza verso chi persegue altri scopi ed altri ideali¹⁸².

In tal modo la conseguenza, secondo Marcolla, è che

Nel nostro secolo, nell'ambito delle ideologie, l'assolutizzazione dei fini politici ha creato un clima giustificativo dello spirito di intolleranza che pervade le comunità e le frantuma in opposizioni radicali rispetto al fine giusto del conseguimento del *bene comune*¹⁸³.

E interessante notare altresì come «L'Osservatore Romano» nel suo discorso sulla violenza tenti di ottenere consensi alla Chiesa proprio sul terreno della contestazione, separando necessariamente dalle forme de-

¹⁸⁰ Cfr. M. MARCOLLA, *Considerazioni intorno alla violenza*, «L'Osservatore Romano», 16/6/1968, 3.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

generate della protesta giovanile quegli aspetti e quei fermenti che non sono in contraddizione coi suoi principi. Scrive infatti che

Tutti i movimenti, tutte le inquietudini che hanno sollecitato l'umanità nel suo itinerario sono debitori in qualche parte di questo messaggio (i.e. il messaggio cristiano), anche se in vario modo lo hanno distaccato dal contesto in cui venne annunciato e hanno voluto realizzare le attese per altre vie, senza esitare nella scelta dei mezzi. È accaduto, così, che, separata dal contesto della carità, cioè dell'amore, la giustizia è diventata segno di contraddizione, pretesto di odio, stimolo alla violenza: ha perduto cioè il suo vero carattere¹⁸⁴.

Molto più aperto alla possibilità di accettare l'uso politico della violenza il discorso di Joseph Folliet, che nell'agosto del '69 pubblica in tre parti un saggio su questo problema¹⁸⁵.

Folliet innanzitutto distingue tra *violenza* ed *atti non violenti di illegalità*, come ad esempio uno sciopero senza preavviso¹⁸⁶; poi si dilunga sulla possibilità storica che esista la necessità di abbattere un potere tirannico, una dittatura che si protragga "implacabilmente" nel tempo¹⁸⁷. In tal caso, sentendosi autorizzato in questo senso dalle parole della *Populorum Progressio*¹⁸⁸, Folliet ammette che si possa arrivare all'organizzazione di una insurrezione, cioè all'impiego della forza armata come strumento risolutore definitivo, pur dopo aver tentato ed esaurito i mezzi legali e pacifici di lotta. In ogni qual modo l'ipotesi dell'insurrezione richiede un certo consenso nel popolo interessato, per lo meno da parte degli elementi più rappresentativi e responsabili¹⁸⁹, non ammettendo cioè una rivoluzione operata da un'élite di pochi rivoluzionari, principio questo a cui notoriamente si rifanno alcuni dei gruppi politici europei di orientamento marxista-leninista.

È comunque implicito in questo discorso, che riguarda per lo più realtà sociali e politiche come quella dell'America latina, che se nei paesi democratici può essere ammesso l'impiego di forme di illegalità non violenta, nessuna giustificazione al contrario può ottenere l'impiego di metodi violenti, tanto meno forme di terrorismo o tentativi rivoluzionari, con ciò condannando evidentemente anche quei giovani che, per lo me-

¹⁸⁴ Cfr. F. A., *L'illusione della violenza*, «L'Osservatore Romano», 27/6/1968, 1.

¹⁸⁵ Cfr. J. FOLLINET, *Riflessioni cristiane sulla violenza*.

¹⁸⁶ Cfr. J. FOLLINET, *Riflessioni...I*, «L'Osservatore Romano», 21/8/1969, 5.

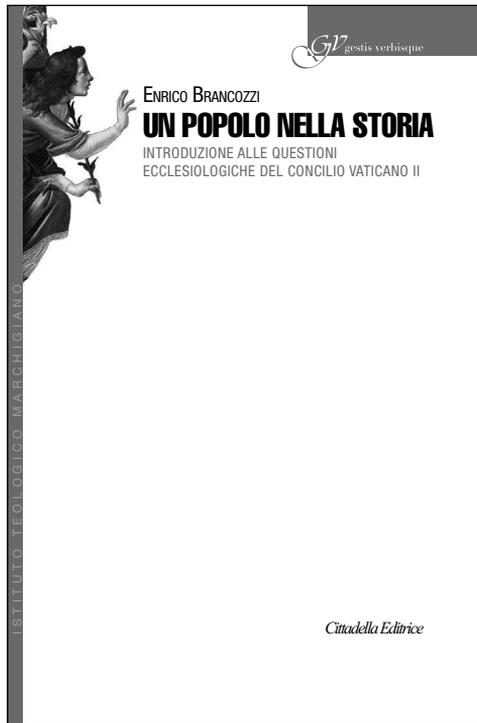
¹⁸⁷ Cfr. J. FOLLINET, *Riflessioni...II*, «L'Osservatore Romano», 24/8/1969, 5.

¹⁸⁸ Cfr. J. FOLLINET, *Riflessioni...III*, «L'Osservatore Romano», 25-26/8/1969, 5.

¹⁸⁹ Cfr. PAOLO VI, *Populorum progressio*, n.31 in I. GIORDANI (a cura di) *Le encicliche sociali dei papi, II. Da Giovanni XXIII a Paolo VI (1961-1969)*, Roma, 192.

no teoricamente, giustificano l'uso politico della violenza, rifacendosi al *guevarismo* o altre teorie simili.

In conclusione, per «L'Osservatore Romano» la contestazione rappresenta da un lato una giusta protesta per l'arretratezza delle strutture universitarie, protesta che dovrebbe cessare o attenuarsi nel momento in cui in Parlamento ci si accinge all'approvazione di una legge di riforma universitaria; dall'altro essa rappresenta anche un pericolo nel momento che si fa portatrice di idee disgregative della vita civile, ponendosi come rifiuto globale, radicale e selvaggio di tutti gli aspetti del *sistema*. La violenza politica, in questo senso, per l'organo vaticano è anche una necessaria conseguenza del diffondersi di filosofie immanentistiche di tipo marcusiano e di ideologie rivoluzionarie, marxiste-leniniste o maoiste, inammissibili in ogni loro forma in una società che, invece, come quella italiana presenta, secondo «L'Osservatore Romano», notevoli spazi di azione politica legale.



Enrico Brancozzi
UN POPOLO NELLA STORIA
pp. 320 - € 22,50
Collana: *Gestis verbisque*

Il volume presenta un'analisi agile di *Lumen gentium* e di *Gaudium et spes*, le costituzioni con maggiori implicazioni ecclesiologicalhe del Vaticano II, inserendole nel contesto di formazione del concilio e analizzando alcune resistenze che ne hanno rallentato la recezione. I documenti del Vaticano II restano per l'Autore i profetici orientamenti su cui la Chiesa del terzo millennio può tornare a incamminarsi.

Enrico Brancozzi è presbitero della diocesi di Fermo. Ha conseguito la Licenza in teologia dogmatica a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana, e il Dottorato in Germania, presso l'Hochschule Sankt Georgen a Francoforte sul Meno. Attualmente insegna teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

MARCO VERGOTTINI¹

LA MISSIONE DELLA CHIESA NEL MONDO DI OGGI. SEGUENDO LA BUSSOLA DELLA *GAUDIUM ET SPES*

INTRODUZIONE. *GAUDIUM ET SPES* TESTO-CHIAVE DEL CONCILIO

A 50 anni di distanza dall'inizio del Concilio si sente spesso ripetere una domanda: fra i 16 documenti approvati dai padri, qual è quello che meglio esprime la novità inaugurata del Vaticano II? Non è facile dare una risposta univoca a tale interrogativo, vuoi perché il *corpus* conciliare si presenta come un insieme unitario al cui interno soltanto ogni testo chiede di essere collocato e compreso, vuoi perché – quand'anche si voglia azzardare una competizione fra i testi – la *nomination* potrebbe a buon diritto essere rivendicata, con buone (e differenti) ragioni, da ciascuna delle quattro costituzioni.

Eppure, molti non esiterebbero a prender posizione a favore dell'ultimo documento, votato quasi *in extremis*, la costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Una tale preferenza certamente ha una sua logica, potendo contare su fondati argomenti che andremo illustrando, nondimeno due possibili obiezioni al primato di *Gaudium et spes* vanno attentamente considerate: a) anzitutto, all'inizio dei lavori del Concilio fra i 70 schemi preparatori, non ne esisteva neppure uno dedicato esplicitamente ai rapporti fra la Chiesa e il mondo; b) inoltre, a meno di un anno dalla conclusione dell'assise, nessuno poteva ragionevolmente scommettere sull'esito felice della promulgazione della costituzione pastorale.

Ciò detto, bisogna riconoscere che la scelta improvvisa e inaspettata di convocare il Concilio da parte di papa Giovanni XXIII fu avvertita

¹ Docente di Introduzione alla Teologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano.

dall'opinione pubblica ecclesiastica (e non) come l'intenzione di mettere fine al *non expedit*, che impediva alla Chiesa di farsi carico e di interagire con le sfide della modernità. La raccomandazione conciliare di non lanciare anatemi contro gli errori moderni era in sintonia con la preoccupazione di distinguere gli errori dagli erranti, nonché con l'adozione di un registro di dialogo franco e aperto, critico ma non polemico, nei confronti dell'umanità e delle sue forme storiche, culturali e civili. Come è noto, infatti, papa Roncalli aveva pure richiamato che la formalità del magistero ecclesiastico era specificamente "pastorale", dovendosi fare carico del compito di guida e sostegno della coscienza credente in riferimento alla salvezza dell'umanità intera secondo il piano di Dio.

Nelle intenzioni dell'anziano pontefice si trattava per il cattolicesimo di "abbattere i bastioni", di abbandonare la cittadella fortificata dell'istituzione ecclesiastica che pativa un complesso dell'accerchiamento e dell'emarginazione da parte del mondo secolarizzato, talora sprezzante nel marcare la propria autonomia rispetto all'eredità cristiana dell'Occidente. Alla luce di tutto ciò, acquista una sua logica la tesi che *Gaudium et spes* risulti in modo esemplare il documento che più incisivamente ha saputo dare corso alla svolta del concilio Vaticano II, provvedendo con urgenza a colmare il divario esistente fra messaggio cristiano e cultura contemporanea.

In quest'ottica, è da rimarcare come fin dalle battute iniziali la costituzione pastorale faccia sua l'istanza di quell'*aggiornamento* non più rinviabile per la coscienza credente, così da inaugurare una rinnovata attenzione alla storia, all'oggi che ci è dato, al legame con gli "altri", nostri compagni nell'avventura dell'esistenza. E non deve sorprendere che tale persuasione mantenga il suo grado di verosimiglianza anche alla luce di un'altra obiezione. Effettivamente fra tutti i testi prodotti dal Concilio *Gaudium et spes* è il documento più datato, quello che più lascia trasparire i tratti della congiuntura storica ed ecclesiale, cosicché è ragionevole ipotizzare che solo qualche anno dopo un'eventuale riscrittura del testo avrebbe comportato nuove chiavi di lettura, diversi accenti e sfumature, nonché l'affacciarsi di istanze inedite sul fronte del rapporto "cristianesimo e società". Nondimeno, l'alto tasso di storicità della costituzione pastorale come tale non è da considerare un *deficit*, proprio in quanto mette in luce un modello teologico che ritiene di non far calare dall'alto la verità cristiana, ma si sforza piuttosto di declinare storicamente l'attualità dell'evangelo per gli uomini di oggi.

L'APPRODO FINALE

Nella plenaria del 7 dicembre 1965, l'ultima del Vaticano II, furono promulgati 4 documenti: segnatamente, il decreto sulla vita sacerdotale (*Presbyterorum Ordinis*), quello sulle missioni (*Ad gentes*), la dichiarazione sulla libertà religiosa (*Dignitatis humanae*) e la costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo di oggi (*Gaudium et spes*). Per ciascuno di essi si procedette a un'ultima votazione così da sancire ufficialmente l'approvazione dell'assemblea. I voti negativi sulla costituzione pastorale scesero ulteriormente rispetto al giorno precedente.

Questo allora l'esito del voto per la *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*:

Votanti	2391
Placet	2309
Non placet	75

Vi fu dunque una significativa corrispondenza tra i voti negativi espressi sulla *Gaudium et spes* e quelli sulla dichiarazione *Dignitatis humanae*, che raggiunsero la cifra di 70. I *non placet* sugli altri due decreti erano invece rimasti molto bassi: 5 quelli per *Ad gentes* e 4 quelli per *Presbyterorum ordinis*. Alla lettura dei risultati un lungo applauso salutò l'approvazione dei testi. La cifra dei voti contrari era insolitamente elevata per votazioni di questo tipo, ove secondo la prassi normale le opposizioni finivano per adeguarsi al voto di maggioranza onde confermare l'unità ecclesiale intorno al papa e l'autorità del concilio. Finalmente si concludeva il lungo e tormentato processo di elaborazione dello schema sulla Chiesa nel mondo di oggi e cominciava la storia altrettanto difficile della sua recezione nel contesto di quella complessiva del concilio. Come ebbe modo di osservare Paolo VI nel discorso per l'ultima sessione conciliare, «la discussione finisce; comincia la comprensione. All'aratura sovvertitrice del campo succede la coltivazione ordinata e positiva» (*Ench. Vat. 1/ 440**).

Risalendo quattro anni all'indietro, quando il Concilio ormai non si poteva più evitare, l'intento dichiarato dei conservatori fu quello di impedire un'apertura al mondo e di orientarlo entro i limiti interni alla Chiesa, che si ritenevano di poter dominare "senza pericoli", come dimostrano gli schemi che erano stati preparati. In altre parole, nonostante tutti i buoni stimoli avutisi nella discussione dopo l'annuncio del Concilio, l'intenzione della minoranza conciliare era quello di attestarsi sul fronte di una resistenza passiva, nel tentativo di neutralizzare il fine del Concilio, così come lo concepiva papa Giovanni XXIII. Se una tale operazione fosse riuscita, il Vaticano II si sarebbe trasformato in un'impresa gigantesca

ma superflua, il cui scarso contenuto tematico sarebbe stato poi stabilito dalla Curia e dal papa stesso. E lucidamente, un teologo coinvolto nella stesura del testo, Ch. Moeller, poté osservare: «Prima che ci si rendesse conto della necessità di questo schema sulla Chiesa e il mondo, arrivò la prima sessione».

I PRINCIPALI NODI PROBLEMATICI SOTTESI A *GAUDIUM ET SPES*

1. Prima di tutto, v'è da considerare il rapporto di *Gaudium et spes* con la costituzione dottrinale sulla Chiesa (*Lumen Gentium*), che stava nascendo in contemporanea e di cui in origine la costituzione pastorale era pensata come una sorta di prolungamento in vista di una concretizzazione. La questione decisiva nel confronto fra le due costituzioni sulla Chiesa può essere così riespressa: come si doveva pensare il legame tra gli *asserti dogmatici* e le *proposizioni concrete, dunque provvisorie*? I due diversi piani non potevano semplicemente venir giustapposti l'uno accanto all'altro, mentre d'altra parte le indicazioni concrete relative al mondo di oggi non potevano semplicemente essere formulate come conclusioni delle espressioni dogmatiche, altrimenti anche queste ne avrebbero condiviso – seppur in forma più debole – la pretesa di vincolo dogmatico. Se così non doveva essere, come riuscire a mettere in relazione le formulazioni pastorali con le asserzioni dogmatiche, salvaguardando insieme la rispettiva autonomia dei due registri?

Come è risaputo, la costituzione pastorale nel rivolgersi agli uomini d'oggi non adotta un registro cattedratico fatto di ammonimenti e condanne, ma si dimostra attenta alle aspettative e alle necessità dell'intera umanità, di cui dichiara di condividere gioie e sofferenze. Essa getta uno sguardo molto realistico sugli aspetti critici del mondo moderno, tuttavia abbandona con decisione i toni apocalittici secondo cui tutto nel mondo è male, quasi opera del maligno; piuttosto, si sforza di riconoscere ancor prima quanto di positivo è dato riscontrare nella realtà storica. Affrontando gli aspetti negativi, anzitutto la costituzione dà prova di autocritica, una disposizione certamente indispensabile nella linea di intavolare un dialogo costruttivo. In altre parole, ancor prima di riversare le colpe sugli altri, *Gaudium et spes* si dispone a riconoscere la corresponsabilità dei cristiani, come accade ad esempio nel presentare il complesso fenomeno dell'ateismo moderno (cfr. n. 19). Così il Concilio ha di fatto già anticipato coraggiosamente il «*mea culpa*» sugli errori del passato, pronunciato papa Giovanni Paolo II.

Gaudium et spes non schiva, dunque, ma affronta apertamente tematiche concrete. Il suo sforzo maggiore, infatti, è da cogliere nel tentativo di tradurre e attuare il messaggio evangelico nella vita concreta, di mo-

do che la sua intenzione «pastorale» non suoni affatto come alternativa all'istanza «dottrinale». Piuttosto, l'atteggiamento pastorale presuppone un fondamento dottrinale. L'adozione di un registro pastorale non può né vuole sostituirsi al momento della dottrina; essa vuole ripensare quest'ultima nelle situazioni concrete e in esse valorizzarla.

La costituzione dedicata a studiare i rapporti della Chiesa con il mondo contemporaneo, sotto questo profilo, si incarica di denunciare la dicotomia tra fede e vita quotidiana; una dicotomia che, a suo parere, rappresenta una delle interpretazioni più erranee e più nocive per la testimonianza cristiana nei tempi moderni (cfr. n. 42). E così significativamente, una decina d'anni dopo, papa Paolo VI nella sua Lettera apostolica *Evangelium nuntiandi* (1975) ritornerà a richiamare che «la rottura tra vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca» (n. 20).

2. Un sospetto di fondo interessa poi la nascita del testo della costituzione pastorale: i suoi promotori hanno inteso forse *elevare a livello teologico un mondano ottimismo nei confronti del progresso?* Tale sospetto si collegava soprattutto al forte influsso della teologia francese sulla genesi e lo sviluppo del documento. Lo scenario ecclesiale in questa fase è rappresentato dal passaggio di pontificato da Pio XII a Giovanni XXIII, che inaugura l'ideale ottimistico secondo cui che la Chiesa doveva ed anche poteva riconciliarsi con il mondo moderno. Queste allora erano alcune parole-chiave che risuonavano in questo nuovo scenario erano: i “preti operai”, che Giovanni XXIII quand'era nunzio a Parigi aveva visto colpire da un divieto senza poter far nulla e che poi contribuì a consentire di nuovo; la “*Action catholique*”, un ambizioso tentativo di vivere come Chiesa missionaria nella società secolarizzata; lo specifico “stile di penetrazione” della pastorale francese; e ancora il “dialogo” tra teologia e marxismo e, per quanto possibile, quello tra teologia e scienze naturali ecc. Un tale rivolgimento si poté realizzare avendo sullo sfondo il ricordo del fatto che la sentenza «la Chiesa deve riconciliarsi con il mondo moderno» era stata formalmente condannata nel *Syllabus* di Pio IX (1864) e nella *Pascendi* di Pio X (1907). Tutti questi elementi potevano alimentare il sospetto di un'euforia sin troppo acritica nei confronti del “mondo moderno”. A ben vedere, però, il risultato finale cui approda il testo di *Gaudium et spes* risulta insieme coraggioso ed equilibrato, così che l'accusa di un ottimismo troppo appiattito sullo spirito del tempo appare, in ultima analisi, destituita di fondamento.

3. Un ulteriore nodo problematico consisteva nella domanda di che cosa si dovesse approfondire in dettaglio. Con un'immagine colorita, un osservatore attento aveva lamentato che la costituzione nascente si confi-

gurava come una sorta di arca di Noè, entro la quale erano confluiti tutti quei temi che non avevano trovato posto altrove (famiglia e matrimonio, cultura, economia ecc). Se si doveva parlare del mondo contemporaneo, quasi inevitabilmente, provenivano da tutte le parti una serie di *desiderata* in ordine alle prese di posizione che andavano assunte. Nel corso della lunga gestazione del testo alcune questioni sono state aggiunte, mentre altre, *in primis* la questione della libertà religiosa, sono state derubricate per essere poi elaborate in un testo apposito. Il catalogo di temi si stabilì però quasi senza conflitti, perché conteneva al tempo stesso numerosi temi classici della dottrina sociale della Chiesa: il matrimonio e la famiglia, l'economia, la guerra e la pace, lo stato, l'ordine internazionale. Originale risulta di per sé soltanto il capitolo che riassume diversi sforzi di natura scientifica ed artistica sotto il concetto globale di "cultura" (Parte II, cap. 2).

4. Fra gli aspetti maggiormente problematici risultò poi quello della scelta dello *stile* da adottare. A una prima lettura non può infatti sfuggire il tono diverso delle formulazioni rispetto alla tradizionale lingua del magistero ecclesiastico. La novità consiste non soltanto nell'aver preso congedo dalla concettualità neoscolastica, perché anche altri documenti hanno proceduto in questa direzione. Più ancora, l'originalità dell'impianto di *Gaudium et spes* risiede nel fatto che le affermazioni teologiche si armonizzano con quelle trattazioni in cui prevale una lettura delle dinamiche della storia presente. Lo stile deve dipendere, a questo punto, dal contenuto stesso della costituzione pastorale. Esso deriva dal fatto che in origine ci si voleva rivolgere ai non cristiani e solo in seguito ai membri della Chiesa, nella misura in cui essi si trovano ad operare insieme ai non cristiani nelle diverse attività della vita sociale e abitare insieme a loro il tempo presente. Il risultato di questo nuovo approccio è l'abbandono definitivo di un bagaglio teologico specialistico, come pure la presa di distanza da un linguaggio destinato per *quelli di dentro*, persino quando il discorso interessa espressamente il patrimonio delle verità cristiane.

A questo riguardo, merita di essere ricordato, a modo di sintomo, il fatto che durante le discussioni intorno alla versione del testo qualcuno azzardò la bizzarra proposta di rinunciare a citazioni bibliche letterali, per optare piuttosto a richiamare la Scrittura secondo il suo senso, per non indispettire la sensibilità dei lettori non cristiani. Si trattava evidentemente di una preoccupazione eccessiva, e un poco maldestra, tanto che un tale suggerimento non venne fortunatamente accolto nella redazione del testo. Nondimeno, l'ingenua pretesa è indice di un desiderio, per quanto impertinente, di operare uno sforzo incessante per risultare davvero comprensibili al mondo, fuoriuscendo dai tecnicismi del "gergo" ecclesiale.

Nel caso dello stile non si tratta però soltanto di optare per una sensibilità missionaria. Più ancora, l'intenzione dei padri conciliari nell'optare per un nuovo codice di comunicazione linguistica vuole mettere in luce la capacità della Chiesa di misurarsi in un fattivo confronto con la cultura contemporanea proprio su quegli aspetti della vita secolare tanto disattesi dalla riflessione ecclesiale, e semmai affrontati con la certezza di chi ha sempre da pontificare, poco da imparare. Solo se si ha il coraggio di mettersi in ascolto dell'altro, di dover fare i conti con una realtà che ci sfugge nella sua complessità, di non poter disporre già in partenza delle chiavi di soluzioni su questioni di difficile interpretazione, allora inevitabilmente il tono del discorso diviene più umile, problematico e, ultimamente, meno perentorio e moralistico. Così, in ragione del fatto che il testo è stato realizzato da persone che già da tempo praticavano tale atteggiamento, si comprende la fortuna di questo nuovo approccio "pastorale".

Va poi ricordato come i redattori e i padri conciliari che lavoravano alla preparazione della *Gaudium et spes* potevano fare tesoro della straordinaria lezione contenuta nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII. Nella primavera del 1963, quest'ultimo era già stato informato del male che lo aveva aggredito, dunque sapeva che i suoi giorni terreni erano contati. Per questo motivo, egli si prodigò con tutte le sue ultime forze per riuscire nell'impresa di ultimare quella enciclica che così tanto gli stava a cuore. La notizia dell'imminente uscita di *Pacem in terris* suscitò una vasta eco nell'opinione pubblica, fino al punto di bloccare per un certo periodo i redattori della costituzione pastorale, desiderosi di non procedere su un'altra strada sul piano dei contenuti e dello stile comunicativo. Qualche studioso ha intravisto una sottile strategia del vecchio pontefice, che potrebbe avere calcolato che la pubblicazione dell'enciclica avrebbe concorso a dare sostegno alla maggioranza dei vescovi e contemporaneamente a confondere i disegni dei suoi avversari al Concilio, «con una miscela unica di fiducia conservatrice nell'efficienza del suo ministero, apertura al dialogo e astuzia italiana, che gli era propria» (O.H. Pesch).

Analogamente all'influsso giocato dal suo predecessore, papa Montini non nascose affatto il suo sostegno alla costituzione pastorale, così che anch'egli con la sua prima enciclica dedicata al tema del dialogo, *Ecclesiam suam*, contribuì non poco a fiaccare le ultime resistenze della minoranza conciliare, insoddisfatta delle nuove aperture annunciate nella *Gaudium et spes*.

5. La *Gaudium et spes* ha avuto poi il *coraggio dell'imperfezione*. Nelle pagine conclusive pur professando la volontà ecclesiale di rispondere alle istanze dell'umanità nella loro visione completa, confessa:

Volutamente, dinanzi alla immensa varietà delle situazioni e delle forme di civiltà, questa presentazione non ha, in numerosi punti, che un carattere del tutto generale; anzi, quantunque venga presentata una dottrina già comune nella Chiesa, siccome non raramente si tratta di realtà soggette a continua evoluzione, la proposizione della dottrina dovrà essere continuata ed ampliata (GS 91).

Nel radiomessaggio natalizio del 1965, Paolo VI commentando il documento conciliare non perdette l'opportunità di ribadire la disponibilità ecclesiale al servizio:

La Chiesa non si pone a confronto, ma riconosce volentieri, incoraggia, benedice i grandi valori della vostra cultura e del vostro progresso; ella non ha alcuna ambizione di dominio, né di ricchezza; se una cosa chiede, è la libertà per la sua fede interiore e la libertà di darne l'annuncio esteriore; ma ella non si impone ad alcuno, anzi vuole che la responsabilità suprema e la scelta decisiva delle coscienze, anche di fronte alla verità religiosa, siano rispettate e tutelate («La Civiltà Cattolica», 1966, I, 8).

L'IMPIANTO DEL TESTO E LE SUE DIRETTRICI FONDAMENTALI

Gaudium et spes è detta costituzione “pastorale” perché, sulla base di principi dottrinali, intende esporre l'atteggiamento della Chiesa in rapporto al mondo e agli uomini contemporanei. Il testo si articola in due distinte parti: nella prima (11-45) la Chiesa svolge la sua dottrina sul mondo nel quale l'uomo si inserisce; nella seconda (46-90) si prendono in considerazione vari aspetti della vita odierna, specialmente le questioni al momento più urgenti.

La *prima parte* della costituzione è intitolata “La Chiesa e la vocazione dell'uomo”. Il termine “vocazione” risulta perciò declericalizzato, cioè sottratto all'esclusiva dell'iniziazione seminaristica e religiosa, per essere applicato all'ambito creazionale e all'essenza della natura umana. Il capitolo I si occupa della dignità dell'uomo; il II della convivenza umana, a cui viene assegnato suggestivamente il titolo di “comunità”, a sua volta sottratto a un'accezione puramente confessionale; il III riflette sull'attività dell'uomo nell'universo, ripensato, ancora una volta, nella cornice creazionale, nel progetto divino eterno al quale la comunità umana è chiamata a collaborare; il IV infine entra nel vivo dell'ecclesiologia, mettendo a fuoco la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, al riparo da nostalgie, e impregnato di concretezza e di apertura sul futuro.

La *seconda parte* è dedicata ad “alcuni problemi più urgenti”: la Chiesa s'immerge nel cammino dell'umanità, e perciò si sforza di fornire ai cristiani una guida, di modo che «tutti gli uomini potranno essere illumi-

nati nella ricerca delle soluzioni di problemi tanto numerosi e complessi» (GS 46).

Il capitolo I della seconda parte è intitolato “dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione”; il II si occupa della promozione e progresso della cultura; il III è dedicato a taluni aspetti della vita economico-sociale; il IV alla comunità politica; il V alla promozione della pace e alla comunità dei popoli. La conclusione si articola in tre punti: i compiti dei singoli fedeli e delle Chiese particolari, il dialogo fra tutti gli uomini, un mondo da costruire e da condurre al suo fine.

Alla luce di questa panoramica dell'indice del testo, v'è merito di segnalare le direttrici fondamentali che sono tracciate in *Gaudium et spes* e che costituiscono la sua preziosa eredità:

a. Una prima certezza che viene maturando è la *necessità di superare un approccio dogmatico-dottrinale alla realtà della Chiesa* (e ai suoi rapporti col mondo) per accedere a una nuova impostazione pastorale. Il livello pastorale non si qualifica come il momento pratico distinto rispetto al teorico/dottrinale, bensì come l'ambito della storia, dell'agire credente, della fede come atto della libertà che impegna l'esistenza del singolo e della comunità. Proprio l'attenzione alla prassi umana, alla dimensione di senso insita nell'agire libero consente di cogliere la centralità dell'uomo e la sua relazione con l'evento della verità.

b. Una seconda sottolineatura è da intravedere nel *chiaro riferimento alla centralità di Gesù Cristo* (GS 11-45), letto non già come colui che ripara a un disordine prodotto dal peccato, bensì interpretato come il progetto di Dio sull'uomo. Gesù Cristo è la parola di Dio all'uomo: altrimenti detto, la sua storia svela il disegno salvifico di Dio di stare definitivamente in comunione con l'umanità.

c. Una terza nota è di carattere metodologico (e si imporrà nei successivi documenti post-conciliari): *l'analisi della situazione precede ogni enunciazione e ogni riflessione di tipo teologico e pastorale*. In questa linea l'atteggiamento di ascolto, di dialogo, di predisposizione verso l'umano, ha la possibilità di fuoriuscire da un piano formale ed essenzialistico, per divenire stile concreto di conoscenza e comprensione del reale.

d. V'è poi un'altra importante acquisizione, che consiste nel *riconoscimento del carattere articolato e non automatico del processo di formazione del giudizio morale sui fatti sociali*, dato che non si può passare deduttivamente e sillogisticamente dalla verità morale fondata sulla rivelazione alle conclusioni storico-pratiche determinate. La virtù morale richiede di coltivare il discernimento, l'analisi critica e la prudenza, superando massimalismi e riduzionismi.

e. Di *Gaudium et spes* si ricorda plasticamente il binomio «Chiesa-mondo». Forse questa coppia rischia di ingenerare qualche equivoco, quasi si trattasse del confronto o del dialogo da intrattenere fra due

realtà l'una di fronte all'altra. Certamente è da preferire la formula «*la Chiesa nella storia*»: con la costituzione pastorale la Chiesa consolida la presa di coscienza del suo esistere nella storia, condizione costitutiva della sua missione e natura. La Chiesa è il “popolo di Dio” – dice la *Lumen gentium*. L'idea di popolo mostra efficacemente il carattere di soggetto storico della comunità cristiana, che vive la fede nel tempo, che compie la sua missione facendosi carico dei problemi culturali e sociali dell'epoca.

f. Infine, soprattutto per le Chiese del vecchio continente con *Gaudium et spes* perviene a maturazione la consapevolezza del *passaggio da un paradigma statico di «cristianità» a quello più dinamico ed indeterminato che impone di ripensare il cristianesimo nella «società complessa»*. Ciò comporta fra l'altro – sul piano dell'autocoscienza credente – il passaggio da un cristianesimo di *convenzione* (mutuato dal contesto ambientale, previamente ad una decisione del singolo individuo) ad un cristianesimo di *convinzione* (che si appella senza appello alla decisione autoconsapevole del soggetto).

Gaudium et spes costituisce pertanto una lezione di metodo per riformulare la questione dei rapporti fra Chiesa e mondo. La “nuova stagione” conciliare – anche nei suoi riflessi sulla vita sociale – trova la sua radice nella maturata consapevolezza della Chiesa come “popolo di Dio”, chiamata a divenire per tutti gli uomini e le donne luogo di incontro e di esperienza personale di Cristo, unico Salvatore.

MONS. EUGENIO ZANETTI¹

LA CHIESA DINANZI ALLE CRISI CONIUGALI: DISCERNIMENTO PASTORALE E CONSULENZA CANONICA

PREMESSE... CANONICO-PASTORALI

La relazione si colloca in un'ottica canonico-pastorale, cercando di articolare disciplina ecclesiastica ed esperienza apostolica. Farò, infatti, riferimento ai miei studi canonistici, all'ufficio di patrono stabile presso il TER Lombardo ed ora di giudice, e all'animazione di un'attività diocesana a favore delle persone separate, divorziate o risposate: "La Casa" di Bergamo.

Sullo sfondo si terrà presente il particolare momento ecclesiale che stiamo vivendo nel contesto dei due Sinodi voluti da Papa Francesco (2014-2015), in cui si sta dando attenzione anche agli aspetti legati delle situazioni di crisi, separazione, divorzio, nuova unione, e quindi a possibili riferimenti alle cause di nullità (o di scioglimento); diversi infatti sono stati gli inviti a fornire un'adeguata attenzione pastorale e opportuni strumenti di consulenza canonica.

Dapprima prenderò in considerazione la tematica del discernimento pastorale e poi, al suo interno, quella più particolare della consulenza canonica nelle diverse situazioni di interruzione della vita matrimoniale.

¹ Vicario Giudiziale della Diocesi di Bergamo, Responsabile del gruppo "La Casa" per l'accompagnamento spirituale e la consulenza canonica per persone separate, divorziate o risposate

LA PASTORALE DI FRONTE ALLE CRISI CONIUGALI E ALLA SEPARAZIONE,
DIVORZIO, NUOVA UNIONE

Nel concreto discernimento pastorale come riuscire a capire quando una crisi coniugale può ancora offrire possibilità di risoluzione positiva oppure è ormai irrimediabilmente destinata a sfociare nella separazione? Quali mezzi/cammini adatti usare o suggerire nel primo caso per favorire il superamento della crisi oppure quali indicazioni dare nel secondo caso per aiutare a vivere in modo cristianamente corretto un'eventuale decisione di separazione, divorzio o nuova unione? Come comprendere la sofferenza che proviene da queste situazioni matrimoniali: sofferenza psico-fisica, ma soprattutto esistenziale, morale e spirituale? Quali orientamenti suggerire? A quali criteri far riferimento per promuovere adeguate azioni pastorali?

a) *Considerazioni generali*

Punto di partenza fondamentale per avviare un discernimento dottrinalmente corretto è la consapevolezza dell'importanza del "doverediritto" alla vita coniugale e più a monte del valore del Sacramento del matrimonio e della sua indissolubilità. Da ciò deriva l'obbligo di fare tutto ciò che è possibile per il superamento delle difficoltà/crisi coniugali (es. Consultorio), senza lasciarsi prendere dalla "facile" soluzione della separazione.

«Dalla valida celebrazione del matrimonio sorge tra i coniugi un vincolo di sua natura perpetuo ed esclusivo; inoltre nel matrimonio cristiano i coniugi, per i compiti e la dignità del loro stato, vengono corroborati e come consacrati da uno speciale sacramento» (can. 1134); «I coniugi hanno il diritto dovere di conservare la convivenza coniugale, eccetto che ne siano scusati da causa legittima» (can. 1151).

A fronte di ciò occorre quindi che vi sia una reale e grave giustificazione pastorale per ricorrere ad una separazione o a un divorzio. Infatti, a volte la separazione potrebbe essere una soluzione opportuna se non addirittura necessaria, e pertanto legittima (cfr. can. 1151), sia per difendere la dignità del matrimonio che per salvaguardare la giustizia e il bene dei coniugi o dei figli. L'interruzione della vita coniugale può essere dunque un estremo rimedio sia per evitare mali maggiori sia per creare una situazione di maggior serenità al fine di valutare meglio la situazione e, se possibile, di mettere in atto possibili cammini di revisione e riconciliazione (DPF² 207-208). Quanto al "divorzio", pur nella condanna e nel rifiuto di un

² CEI, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, 25 luglio 1993.

istituto civile che tende a cancellare la realtà del matrimonio, “*se esso rimane l'unico modo possibile di assicurare certi diritti legittimi, quali la cura dei figli o la tutela del patrimonio, può essere tollerato, senza che costituisca una colpa morale*” (CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 2383). Lo stesso vale se un coniuge subisce l'iniziativa dell'altro, senza potersi opporre.

Quanto alle “procedure” (religiose o civili) da mettere in atto, qualora vi siano i presupposti per una legittima interruzione della vita coniugale, si deve tener presente anzitutto un giusto equilibrio fra rispetto delle coscienze e discernimento ecclesiale, ossia fra la decisione presa dal singolo fedele e un debito confronto con una competente autorità ecclesiastica (cfr. per es. cann. 1152-1153). Prima di addivenire alla formalizzazione legale della separazione si valuti la possibilità o opportunità di interporre una separazione solo di fatto (con le debite tutele per entrambi i coniugi); infatti, nella mentalità odierna, la separazione legale potrebbe mettere nella condizione psicologica di cessazione di ogni volontà di ripensamento della propria situazione.

Pur nella possibilità di aderire alla procedura “canonica” di separazione (cfr. cann. 1692-1696) soprattutto nei casi di matrimonio solo religioso o per motivi di coscienza, i Vescovi italiani hanno stabilito che “*di norma le cause di separazione tra coniugi siano trattate avanti all'autorità giudiziaria civile*” (DGM³ 55). Qualora si addivenga alla procedura legale, si mantenga l'indirizzo di evitare ulteriori sofferenze o fratture, pur nella tutela dei propri legittimi interessi.

b) *Valutazione sostanziale*

Dopo aver delineato il quadro generale, ci si sofferma ora a descrivere le situazioni o i motivi sostanziali che, secondo la disciplina ecclesiastica attuale, possono giustificare una legittima decisione di interrompere la vita coniugale. Il primo caso è quello dell’“*adulterio*”, grave offesa verso il coniuge e verso la dignità del matrimonio:

Per quanto si raccomandi vivamente che ciascun coniuge, mosso da carità cristiana e premuroso per il bene della famiglia, non rifiuti il perdono alla comparsa adultera e non interrompa la vita coniugale, tuttavia se non le ha condonato la colpa espressamente o tacitamente, ha il diritto di sciogliere la convivenza coniugale, a meno che non abbia acconsentito all'adulterio, o non ne abbia dato il motivo, o non abbia egli pure commesso adulterio (can. 1152 §1).

Come già accennato, la decisione del coniuge innocente deve comunque avere un momento di confronto con l'autorità ecclesiastica; infatti,

³ CEI, *Decreto generale sul matrimonio canonico*, 5 novembre 1990.

al § 3 dello stesso canone ora citato si dice che il coniuge innocente che ha sciolto di propria iniziativa la convivenza coniugale deferisca entro sei mesi la causa di separazione alla competente autorità ecclesiastica, la quale, esaminate tutte le circostanze, valuti se non sia possibile indurre il coniuge innocente a condonare la colpa e a non protrarre in perpetuo la separazione. Al di là della forma da usarsi, è però importante effettuare tale confronto ecclesiale, sia per evitare di affidarsi a un sentire meramente individuale sia per riconoscere il valore comunitario e pubblico del matrimonio.

Oltre all'adulterio vi sono anche altri "*gravi comportamenti*" da parte di un coniuge verso l'altro o i figli, così gravi da legittimare una separazione:

Se uno dei coniugi compromette gravemente il bene sia spirituale sia corporale dell'altro o della prole, oppure renda altrimenti troppo dura la vita comune, dà all'altro una causa legittima per separarsi, per decreto dell'Ordinario del luogo e, se vi è pericolo nell'attesa, anche per decisione propria (can. 1153 §1).

Sia in questo caso che in quello di adulterio è ovvio che il cosiddetto coniuge colpevole deve essere aiutato a rivedere le sue scelte o i suoi comportamenti, riparando il male fatto e predisponendosi per quanto possibile ad una ricostituzione migliore della vita coniugale.

Più complesso, ma forse anche più frequente, è la circostanza in cui via sia una "*corresponsabilità*" nella crisi coniugale e quindi nella separazione:

La vita concreta della coppia può registrare situazioni di tali incomprendimenti reciproche, di incapacità o insufficienza a un rapporto interpersonale, con ripercussioni negative sia sull'equilibrio coniugale sia sull'educazione dei figli, che possono rendere legittima la separazione⁴.

L'analisi di queste situazioni dovrà essere ancora più attenta e articolata, non accontentandosi di una generica affermazione di incompatibilità di carattere fra i coniugi. Ancora più urgente sarà quindi il confronto con l'autorità ecclesiastica, e cioè, come nel caso precedente, con l'Ordinario del luogo, ovviamente attraverso gli organismi pastorali diocesani che operano in abito familiare.

Vi è, in fine, il caso in cui avvenga una cosiddetta "*separazione consensuale*". Occorre, anzitutto, ribadire che non si può poggiare il motivo della separazione semplicemente sulla volontà (magari comune) dei co-

⁴ CEI, *La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili*, 26 aprile 1979, n. 42.

niugi, ma occorre sempre entrare nella valutazione dei motivi sostanziali che hanno portato alla crisi o alla rottura. Quindi, davanti al ricorso alle procedure civili, ancorché consensuale, non bisogna assumere un atteggiamento passivo di rinuncia ad un discernimento che entri nel vivo della vicenda coniugale, illuminando la coscienza ed individuando eventuali cammini di seria revisione.

c) *Conseguenze canonico-disciplinari*

Dalla decisione di interrompere la vita coniugale derivano delle conseguenze sia a livello canonico che più genericamente pastorale, così come determinate dall'insegnamento magisteriale attuale.

Anzitutto, ciò va considerato *“in relazione alla permanenza del vincolo”*, ossia all'evento di grazia che è accaduto il giorno delle nozze: la manifestazione e la partecipazione all'amore unico, fedele, eterno e fecondo di Dio. Qualcuno si chiede, infatti, che cosa rimanga dopo la cessazione dell'affetto amoroso, dopo una separazione: viene meno anche il matrimonio? La dottrina cattolica ci insegna che davanti alla separazione o al divorzio non è in questione il matrimonio, cioè la permanenza del vincolo: può essere interrotta la convivenza coniugale o possono cessare gli effetti civili, ma la realtà del sacramento del matrimonio rimane. Quindi lo stato dei coniugi separati o divorziati non muta; è invece modificata la loro condizione di vita e quindi la modalità di esercizio dei diritti/doveri matrimoniali, pur rimanendo l'obbligo umano e cristiano di assistenza morale e spirituale. Permangono inalterati, invece, i diritti/doveri verso i figli, benché pure qui si dovrà tener conto delle particolari circostanze create.

Ripercussione particolare si ha poi *“in relazione alla vita sacramentale ed ecclesiale”*. Ogni situazione matrimoniale difficile o irregolare va soggetta ad attento discernimento, non solo di fronte al caso dei conviventi o dei risposati civilmente (la cui situazione pone oggettivi ostacoli sia alla ricezione della Confessione e Comunione sia all'assunzione di incarichi pastorali di particolare rilievo: *“come sono i servizi liturgici e in particolare quello di lettori, il ministero di catechista, l'ufficio di padrino/madrina, l'incarico di membro del consiglio pastorale”*, DPF 218), ma anche situazioni meno compromesse. Infatti, anche di fronte ad un separato o ad un divorziato senza nuovo legame affettivo, occorrerà far discernimento rispetto alle cause del fallimento matrimoniale, alla decisione della separazione o del divorzio, alle attuali intenzioni e condizioni di vita: anche questi aspetti soggettivi possono avere una rilevanza riguardo alla ricezione dei sacramenti e all'ammissione a responsabilità ecclesiali.

In particolare, va considerato il caso del coniuge che è responsabile del divorzio, pur non essendosi risposato o non convivendo; questi, per-

ché possa accedere ai sacramenti, deve pentirsi sinceramente e riparare concretamente il male compiuto; in particolare, deve far consapevole il sacerdote che egli, pur avendo ottenuto il divorzio civile, si considera veramente legato davanti a Dio dal vincolo matrimoniale e che ormai vive da separato per motivi moralmente validi, in specie per l'inopportunità od anche l'impossibilità di una ripresa della convivenza coniugale. Il caso invece del coniuge che muove la pratica di divorzio esclusivamente per la necessità di tutelare meglio i suoi legittimi interessi, salva l'indissolubilità del matrimonio, non introduce sostanziali diversità rispetto al caso del semplice separato (cfr. DPF 213-220).

d) *Accompagnamento pastorale-spirituale*

Di fronte a situazioni di sofferenza spirituale ciò che la Chiesa è chiamata ad offrire sono "*adeguati cammini di fede*", proprio per trasformare la sofferenza e la prova in potenzialità di maturazione umana e cristiana. E ciò avviene attraverso i mezzi ecclesiali possibili, compresi quelli sacramentali, secondo le condizioni richieste. Ciò che deve stare a cuore è favorire un nuovo e più maturo rapporto col Signore Gesù dentro la sua comunità. E dentro questa comunità ognuno, a partire dalla sua situazione matrimoniale, è chiamato ad offrire una buona testimonianza, che edifichi gli altri fratelli. Chi è sposato regolarmente in chiesa è chiamato ad offrire la testimonianza di un amore vissuto giorno per giorno, nella continuità e nella concretezza delle situazioni, in una maturazione progressiva verso la donazione totale di sé per la famiglia. Chi è separato è chiamato a dare ancora testimonianza di fedeltà, nonostante la rottura del legame, così come Dio continua ad essere fedele alla sua promessa d'amore. Chi è passato ad una nuova unione, dando nuovo e più serio credito all'amore, è chiamato da una parte a riconoscere la necessità di una continua conversione all'amore e dall'altra a testimoniare che dentro e sopra tutto deve essere posta la fede nel Signore.

I cammini proposti nel gruppo diocesano "*La Casa*" di Bergamo cercano di seguire queste linee pastorali. Vi sono, infatti, anzitutto incontri individuali con un sacerdote o un operatore del gruppo, sia per un primo ascolto e orientamento, sia per una consulenza in merito ad eventuale causa di nullità (con persona esperta). Vi sono poi incontri di gruppo secondo diversi itinerari. Un primo itinerario è di preghiera e meditazione della Parola di Dio, grande faro che può illuminare la ricerca di verità e di pace che è nel cuore di queste persone. Poi vi è un itinerario di confronto e formazione, per affrontare più direttamente i nodi che si aggrovigliano nelle storie di vita di questi fratelli e che insieme possono essere sciolti, con pazienza e coraggio. Quindi ci sono due percorsi particolari offerti l'uno per chi decide di permanere nella fedeltà coniugale, nonostante la separazione o il divorzio, e l'altro per chi ha avviato una

nuova unione ormai stabile, con responsabilità nuove, ed ha il desiderio di trovare comunque una spiritualità ed una posizione nella Chiesa che permetta di continuare la vita cristiana.

In sintesi si tratta di offrire un clima e uno spirito che aiutino a trovarsi a casa nella Chiesa, fra fratelli che condividono gioie e dolori, fatiche e progressi, al di là di un atteggiamento di giudizio o peggio di emarginazione. E questo spirito cerchiamo di diffonderlo anche nelle parrocchie, cioè là dove questi fratelli continuano a vivere. Sarebbe infatti brutto se essi alla Casa vivessero momenti positivi di crescita e poi nelle loro comunità ordinarie non trovassero lo stesso clima di accoglienza e accompagnamento. E così, con gli stessi amici separati, divorziati e risposati, il gruppo si rende disponibile ad incontri nelle parrocchie o vicariati o associazioni che desiderano approfondire queste tematiche matrimoniali; qualche volta andiamo anche nei corsi per fidanzati, per aiutare questi giovani ad essere più consapevoli della delicatezza del matrimonio, oltre che della sua bellezza. In tal modo, una buona pastorale per e con persone separate, divorziate o risposate, può rifluire positivamente anche sull'insieme della pastorale familiare: ricevendo e dando un apporto reciproco.

LA CONSULENZA CANONICA CIRCA LA NULLITÀ DI UN MATRIMONIO

Quando, come e perché proporre ad una persona di valutare l'eventuale nullità del suo matrimonio, al di là di facili illusioni o di ingiustificati scoraggiamenti? Quali attenzioni avere nello svolgere la consulenza canonica, per mettere a proprio agio le persone e per non pregiudicarne gli sviluppi ulteriori? Come aiutare i richiedenti ad avviare l'iter della causa oppure come aiutarli a comprendere ed accettare un parere negativo? Come equilibrare competenza specifica e afflato pastorale? Come non sottovalutare l'approccio canonico alla causa di nullità, ma neppure sopravvalutarlo, come se fosse la soluzione di tutti i problemi pastorali? Come coniugare in modo corretto verità, giustizia e misericordia?

a) *Le indicazioni del Magistero*

Diversi testi magisteriali contengono delle indicazioni riguardanti il tema della consulenza canonica in vista di un'eventuale causa di dichiarazione di nullità matrimoniale; ecco i testi più significativi.

Dal "Codice di diritto canonico" (1983):

Il matrimonio ha il favore del diritto; pertanto nel dubbio si deve ritenere valido il matrimonio fino a che non sia provato il contrario (can. 1060); Il giudice prima di accettare la causa di dichiarazione di nullità ed ogniquale volta intraveda una speranza di buon esito, faccia ricorso a

mezzi pastorali per indurre i coniugi, se possibile, a convalidare eventualmente il matrimonio e a ristabilire la convivenza coniugale (can. 1676); Sono abili ad impugnare il matrimonio: 1° i coniugi; 2° il promotore di giustizia, quando la nullità sia già stata divulgata, se non si possa convalidare il matrimonio o non sia opportuno (can. 1674) (Il can. 1490 prevede la figura del «patrono stabile», come consulente presso il tribunale ed eventuale patrocinatore in causa).

Dal “Decreto generale sul matrimonio canonico” della CEI (1990):

L'impegno di assistenza ai fedeli che vivono nello stato matrimoniale e si trovano in condizioni di grave difficoltà deve esprimersi anche nell'aiuto a verificare, quando appaiono indizi non superficiali, l'eventuale esistenza di motivi che la Chiesa considera rilevanti in ordine alla dichiarazione di nullità del matrimonio celebrato. Un primo aiuto per tale verifica deve essere assicurato con discreta e sollecita disponibilità pastorale specialmente da parte dei parroci, avvalendosi, se del caso, anche della collaborazione di un consultorio di ispirazione cristiana; oltre a ciò in ogni tribunale ecclesiastico regionale sia predisposto un servizio qualificato di ascolto e di consulenza, [...] soprattutto quando si tratta di situazioni o vicende complesse (n.56).

Dal “Direttorio di pastorale familiare” della CEI (1993):

[...] verità e carità esigono che l'azione pastorale si faccia carico di aiutare i fedeli interessati a verificare la validità del loro matrimonio religioso. Si tratta di un aiuto da condurre con competenza e con prudenza, e con la cura di evitare sbrigative conclusioni, che possono generare dannose illusioni o impedire una chiarificazione preziosa per l'accertamento della libertà di stato e per la pace della coscienza (n.204); Le chiese locali [...] si adoperino per formare un congruo numero di consulenti e per assicurare la loro presenza in modo sufficiente e diffuso sul territorio (n.206).

Dalla *Dignitas connubii*⁵ del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (2005):

Presso ogni tribunale ci sia un ufficio o una persona, dalla quale ognuno possa ottenere liberamente e sollecitamente un consiglio sulla possibilità di introdurre la causa di nullità del matrimonio e, se ciò risulta possibile, sul modo con cui deve procedere (Art. 113 §1).

⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Istruzione da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità matrimoniale *Dignitas connubii*, 25 gennaio 2005.

Non si possono poi dimenticare i testi contenuti nel *Sinodo 2014*, come per esempio quelli contenuti nella Relazione finale:

Circa le cause matrimoniali lo snellimento della procedura, richiesto da molti, oltre alla preparazione di sufficienti operatori, chierici e laici con dedizione prioritaria, esige di sottolineare la responsabilità del vescovo diocesano, il quale nella sua diocesi potrebbe incaricare dei consulenti debitamente preparati che possano gratuitamente consigliare le parti sulla validità del loro matrimonio. Tale funzione può essere svolta da un ufficio o persone qualificate (n.49).

b) *Attenzioni preliminari*

È utile, anzitutto, indicare alcune attenzioni di fondo da tener presenti nel contesto di una consulenza canonica.

La prima è quella di saper “*discernere le diverse situazioni*”. Di fronte alla richiesta immediata dei separati/divorziati di che cosa si deve fare per annullare il matrimonio (come spesso si sente dire), prima di entrare nell’esame della questione occorre conoscere bene la situazione, cioè l’attuale condizione di vita del coniuge; ciò permetterà anzitutto di valutare l’opportunità di una previa valutazione circa la scelta della separazione, se cioè non vi siano ancora i presupposti per una revisione o una riconciliazione: una richiesta di verifica di nullità non deve compromettere una seria riflessione sulle scelte fatte o che si vogliono fare. Oltre a ciò, è importante rilevare anche le motivazioni che spingono il coniuge a tale richiesta: rancore personale, tornaconto in sede civile, problemi di coscienza, desiderio di regolarizzazione dell’attuale situazione... In base alla conoscenza più profonda della persona, si potrà svolgere un accompagnamento pastorale più adatto.

La seconda attenzione è quella di saper “*distinguere i livelli dell’analisi*”. Nei colloqui con i coniugi separati/divorziati bisognerà aiutarli a comprendere come la loro situazione può essere letta da diversi punti di vista: psicologico, spirituale, morale, giuridico. Non bisogna confondere i livelli; ma evidenziare l’apporto peculiare di ognuno. Il livello giuridico-canonico, per esempio non tende a raggiungere un giudizio di colpevolezza, ma un grado maggiore di verità, in base ai fatti capitati e relativamente al momento delle nozze: ci si chiede cioè se al momento di far nascere il matrimonio vi erano realmente presenti tutte le condizioni fondamentali per la validità (e non tanto le circostanze per la fertilità).

Una terza considerazione, collegata alla precedente, riguarda il caso di “*coloro che fanno fatica*” ad accedere ad una consulenza canonica, se non addirittura la rifiutano. Ciò può essere motivato da un’immagine di questi processi canonici come qualcosa di complesso, lungo, dispendioso, faticoso o anche doloroso; dalla consapevolezza che occorre mettersi in gioco, riaprire delle ferite, coinvolgere l’altro coniuge e altre persone

a conoscenza dei fatti: tutte cose che a volte scoraggiano le persone ad intraprendere questa via.

In questi casi occorrerà aiutare gli interessati a non farsi disorientare da un certo clima culturale avverso o malinformato⁶; e così pure a sciogliere dei nodi interiori che ancora aggrovigliano la mente e il cuore di un separato o divorziato. Occorrerà mostrare un volto di Chiesa attento e disponibile nell'accogliere le richieste delle persone, ma anche serio e competente nell'affrontare questioni delicate e complesse.

c) Indicazioni per il colloquio di verifica circa un'eventuale nullità

L'incontro con persone che chiedono una verifica canonica del loro matrimonio esige una particolare capacità, che sa articolare sensibilità pastorale, competenza in materia e doti umane⁷.

La prima indicazione riguarda *“la cordialità del pastore e la sincerità del richiedente”*. Il colloquio col coniuge che il pastore conduce non è un semplice scambio di confidenze e neppure un interrogatorio di terzo grado; ma un ascolto fiducioso, cordiale, comprensivo, ma anche adeguatamente distanziato, così da permettere alla persona di esprimersi serenamente e di raggiungere però una valutazione il più possibile oggettiva. Bisognerà quindi rendere edotta la persona che tale valutazione si fonderà sulla verità di quanto raccontato; certo una verità che riconosce la legittima personale interpretazione dei fatti e quindi anche la possibile diversa lettura dell'altra parte. Con prudenza e rispetto il pastore proporrà al coniuge l'opportunità di approfondire certi ambiti o di svelare certi retroscena, non tanto per giudicare la persona, quanto per giungere ad un parere più motivato. Così pure si eviterà di toccare altri ambiti non rilevanti per l'analisi canonica.

⁶ Tra le questioni oggi enfatizzate nel dibattito mediatico vi è anche l'accusa alla Chiesa di favorire manovre economiche effettuate da qualcuno proprio avvalendosi di una sentenza ecclesiastica di nullità, a scapito dei più deboli. Anzitutto occorre ribadire che il procedimento messo in atto dalla Chiesa mira esclusivamente al raggiungimento della verità dei fatti e quindi alla chiarificazione circa l'effettivo stato di vita delle persone; per il resto, comprese le questioni economiche, l'autorità ecclesiastica non ha voce in capitolo; è lo Stato che regola gli effetti civili di un matrimonio concordatario. Va poi aggiunto, come ricordato nella Sentenza n.11793 emessa dalla Corte di Cassazione il 7 giugno 2005, che la sopravvenienza di fatti nuovi successivi alla sentenza di divorzio (come per es. la delibazione della sentenza ecclesiastica di nullità) non è di per sé idonea a incidere direttamente sulle statuizioni di ordine economico contenute nella stessa sentenza di divorzio, determinandone automaticamente la modifica, essendo al contrario necessario che la questione sia esaminata dal giudice civile (ai sensi dell'art. 9 della L. n. 898/70), cui solo compete, ricorrendo le condizioni di legge, mutare le suddette determinazioni.

⁷ Cfr. D. SALVATORI, *Il rapporto con le parti e i testi (consulenza e interrogatori giudiziari): aspetti normativi, deontologici e disciplinari*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 25 (2012) 451-494.

Un'altra indicazione riguarda "*il confronto fra situazione particolare e capi di nullità*". L'analisi in vista di un'eventuale dichiarazione di nullità deve concentrarsi sul confronto fra la situazione particolare del coniuge e i capi di nullità previsti dalla dottrina canonica. Ciò però non deve essere fatto in forma troppo tecnica o con domande troppo dirette, ma con sapienza e tecnica maieutica. Ciò significa che nella mente del pastore deve esserci un adeguato schema di colloquio, senza perdersi in rigagnoli inutili. La normale esplosione di informazioni o di sfoghi attuata dal coniuge deve quindi essere pazientemente contenuta e diretta verso gli argomenti inerenti la validità o meno del matrimonio. Tuttavia ciò deve essere fatto con un'attenzione di completezza, toccando cioè tutti gli ambiti interessanti e senza lasciarsi pilotare verso qualche aspetto più eclatante.

Occorre, poi, tenere presente un'adeguata "*metodologia di sviluppo del colloquio*". Se la persona ha già preparato una sua memoria o le risposte ad un questionario, il colloquio può partire da queste sue note, cercando man mano di far puntualizzare o precisare alcuni aspetti. Se invece questi non ha preparato nulla di scritto, il colloquio viene condotto dal consulente, passando in rassegna le diverse tappe della relazione fra le parti: fidanzamento, decisione delle nozze, condizioni e intenzioni preuziali, condizione psicologica e circostanze esterne al momento delle nozze, consigli o pareri di parenti-amici-sacerdoti, preparazione prossima e immediata al matrimonio, celebrazione delle nozze, periodo successivo con particolare attenzione alla creazione o meno di un'adeguata integrazione sentimentale-sessuale, nascita o meno di figli, difficoltà o crisi matrimoniali, circostanze e cause della separazione/divorzio, attuale situazione.

Qualora si individuassero aspetti significativi per una verifica della validità del matrimonio, si cerca allora di individuare anche apporti probatori eventualmente presenti: disponibilità dell'altro coniuge⁸, testimo-

⁸ Se alla consulenza accettasse di collaborare l'altro coniuge (o anche altre persone), bisognerà anzitutto informarlo circa il significato di tale consulenza e di un'eventuale causa di nullità, così che egli sia reso consapevole che ciò che dirà o presenterà in consulenza potrebbe essere usato per la causa ecclesiastica (e solo ecclesiastica). A fronte di questa iniziale chiarificazione, il coniuge offrirà le informazioni che liberamente riterrà di poter fornire; sarebbe infatti inutile per il consulente raccogliere informazioni di cui poi non potrebbe disporre in vista di una causa di nullità. Oltre a ciò, occorre aggiungere che non è necessario far sottoscrivere alle persone che vengono ascoltate in fase di consulenza una liberatoria sul segreto professionale, valendo in ambito prettamente ecclesiastico le uniche norme emanate dalla CEI col Decreto generale del 20 ottobre 1999 circa le *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*.

nianze di parenti o amici, documentazione epistolare, legale o medica⁹; si valuta pure, in caso possa essere utile, un approfondimento peritale. Tutto ciò potrà richiedere uno o più incontri, sia col richiedente che col coniuge o (sia pur con grande prudenza) con altre persone direttamente informate sui fatti.

In fine, va data particolare cura al “*parere conclusivo motivato e ai conseguenti sviluppi*”. Alla fine dei colloqui bisognerà arrivare ad esprimere un parere, che potrà essere: positivo, negativo o dubitativo riguardo appunto alla possibilità o meno di introdurre una causa di nullità. Laddove l’inizio del matrimonio non rivelasse alcunché di anomalo e fosse chiaro che il matrimonio è andato in crisi per motivi relativi all’andamento della vita coniugale, il parere non potrà essere che negativo, senza quindi illudere le persone¹⁰. Laddove, invece, siano sorti dubbi di una certa entità circa le condizioni presenti al momento delle nozze, il parere potrebbe essere o quello di approfondire meglio la questione con qualche esperto o addirittura quello di rivolgersi ad un Avvocato per una possibile introduzione della causa.

Ogni parere andrà adeguatamente motivato, soprattutto se negativo, cercando anzitutto di spiegare (alla fine del colloquio) il significato dei capi di nullità previsti dalla Chiesa. Ma occorrerà poi allargare il discorso e, pur nella peculiarità dei diversi livelli, mostrare l’articolazione e anche la complessità di queste situazioni matrimoniali difficili o irregolari. Anche se il desiderio del coniuge è inizialmente soprattutto quello di verificare se può avere o no la nullità, bisognerà gradualmente cercare di far vedere come questo è solo un aspetto del problema e della sua situazione ecclesiale e spirituale; ve ne sono altri altrettanto importanti e promettenti per una crescita umana e cristiana.

⁹A volte potrebbe crearsi la difficoltà a raccogliere documentazione medica importante per un’eventuale causa di nullità, non riuscendo ad avere la collaborazione o l’autorizzazione della persona interessata; a tal riguardo in Italia va tenuta presente una pronuncia del Garante per la protezione dei dati personali del 9 luglio 2003: “*Dati sanitari. Provvedimento generale sui diritti di pari rango*”. In tale provvedimento il Garante riconosce che in alcune circostanze e a particolari condizioni possono essere usate informazioni provenienti da alcuni documenti medici, raccolti anche senza l’autorizzazione dell’interessato; ciò è reso possibile qualora il diritto da far valere o difendere sia di rango pari a quello dell’interessato ovvero faccia parte di un diritto della personalità o di un altro diritto o libertà fondamentale e inviolabile (come appunto quello di chiarire la verità sul proprio stato di vita matrimoniale).

¹⁰ Potrebbe capitare che il richiedente non condivida una eventuale risposta negativa e voglia quindi procedere lo stesso all’introduzione di una causa di nullità; a quel punto il consulente potrebbe suggerire di raccogliere un altro parere, magari da parte di un Patrono stabile o di uno degli Avvocati di fiducia accreditati presso il tribunale ecclesiastico. Spetterà poi a questi offrire un’ulteriore esame del caso e valutare in tutta libertà se vi siano gli estremi per patrocinare la causa.

d) *Quadro generale dei capi più frequenti di nullità matrimoniale*

L'arte della consulenza e ancor di più del processo canonico è l'arte dell'*ermeneutica*, ossia della capacità di confronto fra il vissuto e la norma, l'antropologia e la teologia, la persona e il matrimonio. Senza la pretesa qui di approfondire la materia dei diversi capi di nullità matrimoniale, val la pena però di indicarne i tratti fondamentali. È, infatti, importante che chi svolge il compito della consulenza (più o meno esperto in diritto canonico) abbia comunque presenti i capi di nullità più frequenti e il loro significato. Ci sono tre ambiti da considerare: quello delle circostanze e delle condizioni in cui avvenne il matrimonio, quello delle capacità psicologiche o psico-sessuali dei nubendi e quello della volontà e responsabilità effettiva assunta o meno al momento delle nozze riguardo ai contenuti essenziali del matrimonio.

Anzitutto, vanno considerati i cosiddetti "*vizi del consenso*": la costrizione fisica o morale; la presenza di errori sulla persona o su una sua qualità direttamente e principalmente intesa dall'errante o di errori indotti dolosamente; l'apposizione di condizioni al proprio impegno matrimoniale.

Quindi, va analizzato ciò che porta ad una "*incapacità della persona*": l'impotenza, cioè l'incapacità a porre la copula coniugale; l'incapacità a esprimere il consenso per insufficiente uso di ragione o per grave mancanza di discrezione di giudizio o per impossibilità di assumere gli oneri coniugali per cause di natura psichica.

In fine, vi sono i "*difetti volontari del consenso*": simulazione dello stesso matrimonio; esclusione di una proprietà essenziale del matrimonio (fedeltà-unicità, indissolubilità, sacramentalità) ovvero di una sua finalità (ordinazione al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole).

e) *Conclusione della consulenza, ... ma non dell'accompagnamento pastorale*

Bisogna avere la consapevolezza che la consulenza è un atto importante e delicato, e dunque deve essere compiuta con grande attenzione: può favorire o compromettere lo sviluppo di una vicenda matrimoniale che spesso è determinante per il futuro delle persone. E tuttavia bisogna anche essere avvertiti che la consulenza canonica non è tutto, ma è parte di un discernimento pastorale più ampio; una causa di nullità non risolve tutto come una bacchetta magica, ma è solo un particolare aiuto dentro un cammino più generale che le persone sono chiamate a compiere. Consulenza e processo possono, infatti, aiutare la rielaborazione più profonda del proprio vissuto umano e cristiano, in vista di una maturazione ulteriore.

Inoltre, chi svolge quest'opera di consulenza e poi magari di giudizio deve essere consapevole che in quel momento rappresenta la Chie-

sa; il fedele vede nel consulente, nell'avvocato o nel giudice la Chiesa stessa, è come se si relazionasse con l'istituzione-Chiesa. È quindi alto il compito richiesto all'operatore, come pure la sua responsabilità ecclesiale. Anche in quest'opera pastorale, dunque, è in gioco un'immagine di Chiesa, che può essere presentata in modo corretto o sviante. L'insegnamento cattolico ci chiede di presentare una *Chiesa madre e maestra*: madre comprensiva, rassicurante, ma anche maestra educante e responsabilizzante; madre misericordiosa, che perdona e ridà fiducia, ma anche maestra di una verità che ci precede e fonda e attiva la nostra vita verso il bene. Non è una missione facile, ma certamente possibile con la grazia del Signore!

ALCUNI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV. *I giudizi nella Chiesa*. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale, Milano 1998.

AA.VV., Rivista «*Quaderni di diritto ecclesiale*» n° 2 del 2000 (parte monografica dedicata al tema della "separazione", sia dal punto di vista sostanziale che procedurale).

BIANCHI P., *Quando il matrimonio è nullo?*, Ed. Ancora, Milano 1998.

CODICE DI DIRITTO CANONICO COMMENTATO, ed. Ancora - Milano 2009³. *Commento ai cann. 1400-1655* (MONTINI G.P. - ZANETTI E.).

MONETA P., *La giustizia nella Chiesa*, Bologna 1993.

PINTO P.V., *I Processi*, Roma 1993.

ZANETTI E. (Ed.), *Dopo l'inverno (Testimonianze, domande, messaggi di separati, divorziati o risposati che vivono nella Chiesa)*, Ed. Ancora, Milano 2005.

FRANCESCO SANDRONI¹

IL MITO DELLA MERITOCRAZIA E LA NECESSITÀ DELLA VALUTAZIONE NELLA SOCIETÀ E NELLA SCUOLA

Voi dite d'aver bocciato i cretini e gli svogliati. Allora sostenete che Dio fa nascere i cretini e gli svogliati nelle case dei poveri. È più facile dire che i dispettosi siete voi. [...] Solo i figlioli degli altri qualche volta paiono cretini. I nostri no. Standogli accanto ci si accorge che non sono cretini. E neppure svogliati. O per lo meno sentiamo che sarà un momento, che gli passerà, che ci deve essere un rimedio. Allora è più onesto dire che tutti i ragazzi nascono eguali e se in seguito non lo sono più, è colpa nostra e dobbiamo rimediare.

SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa*

Si sente sempre più spesso parlare di meritocrazia, soprattutto nel senso di una mancanza di merito in chi ricopre ruoli di responsabilità. Il criterio del merito dovrebbe essere il criterio con cui informare una società giusta e moderna, invece tutti sanno che così non è: privilegi e nepotismi sono i principi cardine della nostra società, soprattutto italiana. Lo vediamo tutti i giorni ogni volta che ci avviciniamo a qualche ufficio pubblico o davanti alle inefficienze del sistema politico. L'esigenza del merito è trasversale, sia in politica che in società, è di destra come di sinistra, è da conservatori come da progressisti, se ancora hanno senso queste classificazioni. Del resto il criterio di selezione della classe dirigente per merito è parte costitutiva della nostra civiltà moderna che si

¹ Docente di Didattica dell'Insegnamento della Religione Cattolica all'Istituto Teologico Marchigiano – sede di Fermo.

fonda sulla lotta ai privilegi nobiliari e ai benefici feudali dell'*ancien régime*, efficacemente combattuti dai principi dell'illuminismo e dalle lotte liberali ed egualitarie della rivoluzione francese. Addirittura sembrerebbe che anche la tradizione culturale e politica socialista e quella cristiana siano stati tra i propulsori di una società fondata sul merito, almeno nel senso della uguaglianza delle opportunità, come vedremo tra breve.

La scuola, poi, è quella presa più di mira dalle accuse di mancata meritocrazia. È ad essa che si guarda, sin dai tempi della fondazione degli stati liberali in Europa, per realizzare quella società del merito e combattere i privilegi dati della nascita. Alla scuola si chiede di formare l'eccellenza, la futura classe dirigente e lo si chiede aspettandosi che gli insegnanti promuovano il successo formativo di ogni singolo alunno, il suo impegno scolastico, la capacità di studio, la coltivazione dei talenti. Invece la scuola, evidentemente, non offre questo contributo. Anzi, dopo le riforme degli anni '70, nate dalla protesta dei movimenti studenteschi del 1968 sulla scia anche degli scritti di don Lorenzo Milani, promuove tutti indiscriminatamente, agli svogliati e agli incapaci si offrono estenuanti e costose attività di recupero, nessun approfondimento per i più bravi, gli obiettivi di apprendimento vengono appiattiti su quelli dei meno capaci, etc². Alla mancata promozione del merito degli alunni fa da contraltare la mancanza di merito nella selezione degli insegnanti: sempre meno assunti per concorso e dopo l'assunzione mai più devono rendere conto a qualcuno della loro attività lavorativa. Insomma, il sistema formativo italiano è ancora quello del "sessantotto": egualitarismo indiscriminato, sei politico, apertura a tutti³.

Mi rendo conto che questo discorso riscuote un consenso molto alto ma non riesce a convincermi del tutto. Anzi, se avete la bontà di seguirmi nel ragionamento che viene appresso, proverò ad analizzare la meritocrazia come "mito" e a dimostrarvi che una società (e una scuola) meritocratica è una società (e una scuola) ingiusta, inefficace e inefficiente.

Inizieremo cercando di analizzare cos'è, in realtà, il merito e la meritocrazia e perché se realizzata pienamente porta ad una società inefficace e inefficiente. Continueremo analizzando la meritocrazia scolastica,

² Tanto per citare qualche lamentela di questo tipo cfr. P. MASTROCOLA, *La scuola raccontata al mio cane*, Ugo Guanda editore, Parma, 2004.

³ Qualcosa si sta muovendo, però. Recentemente il governo guidato da Matteo Renzi, con Stefania Giannini ministro dell'Istruzione, ha iniziato un percorso di riforma scolastica chiamato da loro stessi la "Buona scuola", che fa del riconoscimento del "merito" professionale degli insegnanti uno dei punti di forza della riforma stessa. La legge 13 luglio 2015 n. 107 che ne è scaturita ha prodotto un riconoscimento del "merito" degli insegnanti, valutati da un Comitato di valutazione variamente composto, esclusivamente economico. Comunque, nel momento in cui viene scritto questo articolo, è ancora tutto un *work in progress*.

cercando di rivalutare più correttamente alcune idee pedagogiche che alcuni detrattori vedrebbero come freno all'apprendimento e allo sviluppo della società e della cultura contemporanea, accorgendosi anche che uno dei mali della scuola italiana è, forse, proprio la troppa meritocrazia. Concluderemo cercando di capire in che modo affrontare le giuste rivendicazioni di troppi privilegi e nepotismi senza cadere nella trappola meritocratica e vedremo che è possibile farlo rivalutando la giusta dimensione della "valutazione".

ENTRIAMO NEL MERITO

Cos'è, con precisione, la "meritocrazia"? Il primo a coniare questo termine è stato un sociologo ed economista inglese, già membro del partito laburista, Michael Young, nel 1958, quando ha dato alle stampe un libro curioso, particolare, *The rise of meritocracy*⁴. Questo libro è un saggio di fanta-sociologia nel quale l'autore immagina di essere nel 2033 e di analizzare la crisi del sistema meritocratico instaurato in Inghilterra a partire dalle leggi scolastiche della fine dell'800 e della metà del '900. Nel libro si immagina che dagli anni '60 del XX secolo, sempre più massicciamente, l'Inghilterra si sia trasformata in una società perfettamente meritocratica, guidata dalla classe sociale dei più intelligenti selezionati dalle scuole e preparati a guidare l'intera società. Il perfezionamento dei test per il Quoziente di Intelligenza ha reso completo il sistema meritocratico legando la mobilità sociale alle sole capacità intellettive e all'impegno personale: $M=I+E$, si stabilisce il merito (M) dall'intelligenza (I) più lo sforzo, l'impegno (E, *effort*). La cosa, però, non funziona. La classe sociale degli intelligenti si trasforma in una vera e propria oligarchia che perpetua il proprio ruolo guida sull'intera società senza i dubbi morali e politici della precedente aristocrazia nobiliare, anzi convinta di ricoprire quel ruolo perché selezionata come la migliore classe sociale possibile. Secondo il fanta-racconto di Young negli anni '30 del XXI secolo scoppia la inevitabile rivolta delle classi subalterne alle quali è preclusa ogni forma di ascesa sociale. Rivolta che, tra l'altro, porta alla morte anche del sociologo voce narrante del libro.

La sottile ironia tipicamente inglese del libro di Michael Young ha portato l'analisi di *The rise of meritocracy* a svolgere, paradossalmente, un ruolo di primo piano nei discorsi dei fautori della meritocrazia in

⁴ M. YOUNG, *L'avvento della meritocrazia*, Edizioni di comunità, Roma/Ivrea, 2014 (ed. orig. *The rise of meritocracy 1870-2033: an essay on education and equality*, Thames and Hudson, 1958).

ambito anglosassone. Negli anni '90 Tony Blair, primo ministro inglese, usava citare spesso il libro di Young per portare avanti le proprie riforme meritocratiche. Usato così tanto che lo stesso Michael Young si è sentito in dovere di pubblicare un articolo sul "The Guardian" in cui intimava il primo ministro a non utilizzarlo più nei suoi discorsi chiarendo, una volta per tutte, il suo linguaggio ironico e l'intento di denunciare i pericoli profondi della meritocrazia se davvero avesse avuto seguito⁵. Nonostante questo in Italia si continua ancora ad utilizzare la meritocrazia come motore di sviluppo⁶. Roger Abravanel, addirittura, continua ad utilizzare Michael Young come fautore della meritocrazia, ammettendo solamente qualche "ambiguità" nella sua analisi⁷.

Da questi richiami al creatore del termine "meritocrazia" possiamo individuare alcune indicazioni che ci possono essere utili a capirne la natura. Con meritocrazia si indica la selezione della classe dirigente di un paese in base a un criterio oggettivo, che può essere il quoziente d'intelligenza accompagnato dall'impegno, come per Young, ma potrebbe essere anche la "competenza", termine che richiede comunque una definizione ulteriore anche se già da ora possiamo definirla come il risultato dell'impegno e dell'intelligenza (o di altre doti naturali, dei cosiddetti "talenti") frutto di un processo di formazione, principalmente quello scolastico. Si oppone all'aristocrazia nobiliare della tradizione europea, il cui criterio di selezione era semplicemente quello della nascita, ma soprattutto al criterio familiare, quello legato all'affetto, alla simpatia, al favore, alla conoscenza, etc. La meritocrazia ha, anche, un legame molto stretto con le motivazioni delle differenze remunerative del lavoro: salari differenti, anche molto differenti, sono giustificati solo se a ricoprire ruoli più remunerativi sono i più capaci, i più meritevoli. In questo senso la meritocrazia è uno dei modi con cui può essere affrontata l'ingiustizia sociale, soprattutto quella distributiva del reddito: non elimina le disuguaglianze distributive ma le giustifica in base al merito e le rende socialmente accettabili⁸.

Con il termine "aristocrazia", comunque, nonostante la contrapposizione formale, la nostra meritocrazia ha una sorta di affinità elettiva. Se Aristocrazia etimologicamente significa "governo dei migliori" (dal gre-

⁵ M. YOUNG, "Down with meritocracy" in *The Guardian*, 29 giugno 2001.

⁶ Per citare i libri più popolari sull'argomento G. FLORIS, *Mal di merito. L'epidemia di raccomandazioni che paralizza l'Italia*, Rizzoli, Milano, 2007; R. ABRAVANEL, *Meritocrazia. 4 proposte concrete per valorizzare il talento e rendere il nostro paese più ricco e più giusto*, Garzanti, Milano, 2011.

⁷ R. ABRAVANEL, *Meritocrazia*, cit., 52.

⁸ Cfr. T. MACCABELLI, "Il 'merito' come criterio allocativo. I dilemmi della 'meritocrazia'", in *Studi e Note di Economia*, anno XVI, n. 2-2011, 199-228.

co *aristos*, cioè migliore), Meritocrazia significa “governo di coloro che valgono” (dal latino *meritus*, cioè mercede, ricompensa, premio). Molto simili, quindi, anzi possiamo dire sulla scia di Young che la meritocrazia è il modo per rendere accettabile l’aristocrazia nella società contemporanea, industriale e post-industriale. Che le società anche democratiche siano guidate inevitabilmente da una élite è cosa evidente e studiata da decenni⁹. Quello che conta è in che modo questa élite viene selezionata, occupa il ruolo guida della società e mantiene il proprio potere. Nelle vecchie aristocrazie nobiliari avveniva per nascita e oggi questo non è più accettabile. Il criterio del merito vuole rompere questo meccanismo trovando un criterio oggettivo, trasparente, conosciuto e accettato da tutti che renda “giusta” la selezione della classe dirigente. Il fatto che il criterio per la selezione, l’occupazione e il mantenimento del potere da parte di alcuni sia un criterio oggettivo e trasparente non cambia il destino dei selezionati: secondo Michael Young essi diventeranno sempre, prima o poi, una oligarchia chiusa che provocherà la rivolta degli esclusi.

Per approfondire ancora di più l’analisi proverò a utilizzare un esempio semplice ma efficace che chiarisce meglio cos’è la meritocrazia: una corsa olimpica, magari i cento metri piani. Una corsa, infatti, è un sistema meritocratico puro e può essere presa efficacemente ad esempio. Usain Bolt ha meritato la medaglia d’oro alle olimpiadi perché è arrivato prima degli altri, è stato il più bravo, quello che si è preparato meglio, che ha saputo sfruttare le proprie doti naturali. E questo vale per qualsiasi altro vincitore di medaglie olimpiche. Il criterio con il quale si è stabilito che Bolt è il migliore centometrista, il più veloce, è stato quello di metterlo alla prova: correre. Il suo talento accompagnato dalla costanza nell’allenamento (*effort*) ha dato risultati migliori degli altri.

Ma questo ancora non basta. Perché Bolt possa essere considerato il più meritevole, il migliore, è necessario che la sua corsa sia eseguita secondo regole ben precise. Se non rispetta le regole, anche se arriva primo, non ha vinto la competizione. Vi ricordate Ben Johnson? L’atleta canadese che alle olimpiadi di Seul, nel 1988, vinse i cento metri stabilendo anche un record del mondo ma che fu squalificato perché trovato positivo ai controlli anti-doping? Lui la medaglia l’ha dovuta restituire perché non la meritava. Non ha rispettato le regole. Nelle corse olimpiche, e non solo, è previsto che gli atleti concorrano senza essere dopati. Se questa regola non ci fosse stata Ben Johnson avrebbe vinto meritatamente. O forse non avrebbe vinto perché in quel caso anche gli

⁹ Non credo sia necessario ricordare i pionieristici studi di Gaetano Mosca, Roberto Michels e Vilfredo Pareto che hanno inaugurato un filone di ricerche nelle scienze politiche ancora in corso.

altri atleti avrebbero utilizzato, magari meglio di Johnson, le sostanze dopanti. Ma la regola c'era e andava rispettata.

Fin qui è tutto semplice. Le regole della corsa corrispondono ai criteri oggettivi e trasparenti di cui parlavamo sopra. L'immagine sportiva chiarisce che il merito funziona solo dentro un sistema ben delimitato. Questo sistema stabilisce obiettivi e regole. Senza il sistema, quindi senza gli obiettivi e le regole, non si capisce chi merita e chi no. Se sia esplicito e codificato, come nel caso delle gare di atletica, o un sistema implicito e naturalmente evidente, come in alcune relazioni sociali quotidiane, poco importa. Il sistema ci deve essere. Anzi, se volete conoscere che tipo di sistema "meritocratico" vige in un certo ambiente guardate chi sono i vincenti in quell'ambiente e scoprirete gli obiettivi e le regole che lo informano¹⁰.

Ma c'è un'altra caratteristica fondamentale del merito che si può capire guardando le gare degli atleti: partono tutti insieme dallo stesso punto. Se qualcuno parte prima la partenza è nulla. Il segnale di partenza è comprensibile a tutti e per tutti uguale. Se qualcuno parte dopo è colpa sua, si merita di perdere. Quindi l'uguaglianza dei punti di partenza è l'altra grande caratteristica della meritocrazia. Ma qui, quando si esce dalla metafora e si entra nella società, nascono i problemi. Il primo è che, di fatto, nessuno è uguale all'altro e nessuno merita la propria differenza, sia intesa come punto di vantaggio che come punto di svantaggio. Sappiamo tutti quanto incide la famiglia in cui si nasce, gli amici che si frequentano, il contesto culturale e sociale in cui si vive. Non è il caso di Bolt ma se un campione centometrista fosse figlio di atleti affermati che già da piccolo hanno notato il talento per la corse e fatto preparare dai migliori allenatori già in tenera età, a parità di talento e di impegno avrebbe un vantaggio competitivo nei confronti degli altri atleti. Ma questo rende giusta la competizione? Per non parlare dei cosiddetti talenti, delle doti naturali: a parità di impegno, demerita la sconfitta ai cento metri chi non ha doti naturali per quella gara? Per fortuna nello sport esistono molte competizioni, quasi una per ogni dote naturale. Ma in società, cioè fuori di metafora, esistono così tante competizioni da mettere in gioco tutti i talenti? In società nessuno ha scelto di starci, spesso tocca competere in un unico gioco, quello socialmente accettato (diventare ricchi, occupare posizioni di potere), che potrebbe non piacere e verso il quale non si è portati.

¹⁰ Ovviamente qui "meritocratico" è inteso in senso generico, come criterio di selezione sociale, non nel senso corretto che abbiamo definito sopra, cioè nel senso di selezione degli intelligenti e dei competenti (anche se, riconoscere le regole di un sistema e saperle utilizzare ai propri fini di avanzamento sociale è sicuramente un segno di intelligenza e competenza, ma tant'è!).

L'uguaglianza dei punti di partenza, quindi, è fondamentale in un sistema meritocratico ma difficile da attuare in società, potremmo dire quasi impossibile. Qualcuno potrebbe pensare di risolvere questo inconveniente facendo dell'impegno, della costanza e della dedizione le vere caratteristiche del merito. Non conta da dove parti, conta quanta strada fai e soprattutto come la percorri. Vince chi si impegna di più indipendentemente dai risultati. In questo modo, però, il merito si trasforma da grimaldello per un cambiamento verso una società più giusta ed efficace a semplice dimensione morale della vita sociale. Tutti potranno riconoscere che sei stato bravo perché ti sei impegnato molto, più degli altri, però se hai perso perdente rimani, o meglio, se non hai capacità incapace rimani. In questo caso, forse, avremo una società più giusta (e ci sarà sicuramente da discutere) certo meno efficiente ed efficace: potrebbero ricoprire incarichi di responsabilità coloro che hanno meno risultati, meno competenze di altri. Tutto questo, poi, regge solo se non si ammette che anche l'impegno, la determinazione, la costanza nel lavoro non siano frutto dell'ambiente familiare e culturale in cui si cresce o doni della natura. Se così fosse non varrebbe neanche la pena discutere: anche l'impegno è un elemento che vizia l'uguaglianza dei punti di partenza.

Un secondo e più profondo elemento critico della meritocrazia è la inevitabile ineguaglianza dei punti di arrivo. Nella nostra corsa dei cento metri piani il problema non esiste (infatti la corsa olimpica è un sistema meritocratico puro) perché se oggi vince Bolt, segnando una distanza tra sé e gli altri, alla prossima gara tutti i centometristi ripartiranno comunque dalla stessa linea di partenza. Nella società, invece, questo non è possibile. I meritati successi di oggi saranno inevitabilmente un vantaggio competitivo per domani. Il mio meritato successo imprenditoriale, ad esempio, si contrappone al colpevole insuccesso del mio concorrente, ma quest'ultimo non avrà più la possibilità di concorrere alla pari con me. Il mio successo di oggi, infatti, sarà un vantaggio per il domani: con i miei utili potrò investire più facilmente nell'azienda, accedere al credito senza problemi e affrontare in posizione favorevole la prossima sfida del mercato a differenza del mio concorrente, che soffrirà sempre di più.

Il successo di oggi, poi, condiziona non solo il domani vicino ma anche un domani lontano che non mi riguarda direttamente, come quello dei miei figli o degli eredi in generale. Infatti, se ho guadagnato meritatamente i miei soldi e sono ricco più di altri, mio figlio, ereditando il patrimonio, avrà un decisivo vantaggio nei confronti dei figli dei genitori meno ricchi senza che ne avessero merito e gli altri colpa. L'ineguaglianza dei risultati porta direttamente ad una nuova disuguaglianza dei punti di partenza successivi.

Ecco che la società ingiusta, ingessata socialmente e professionalmente, fondata sulle rendite e sui privilegi, soprattutto quelli familiari,

inefficace e inefficiente che si voleva combattere con la meritocrazia attraverso l'uguaglianza dei punti di partenza, uscita dalla porta ritorna dalla finestra della disuguaglianza dei punti d'arrivo. A meno che non si voglia agire per eliminare, o almeno, limitare le disuguaglianze dei punti d'arrivo. Nelle attività sportive, tanto per rimanere nella metafora, questo avviene nelle corse ippiche ad handicap dove una commissione di esperti stabilisce il peso che ogni cavallo dovrà portare in groppa: più il cavallo ha una serie di risultati positivi alle spalle, quindi ha più probabilità di vittoria, più peso dovrà portare dando vantaggio ai cavalli con serie storiche meno positive.

Nel campo sociale l'ineguaglianza dei punti di arrivo viene combattuta con strumenti di politica economica e fiscale, con il sistema delle imposte proporzionali al reddito, la tassa di successione e di tutti gli interventi di redistribuzione del reddito: si toglie ai ricchi per dare ai poveri (e se volessimo essere coerenti e portare fino in fondo la meritocrazia, queste politiche dovrebbero portare a un vero e proprio esproprio¹¹). Politiche, queste, che sono però sempre più fuori moda, anzi avversate proprio dai fautori della meritocrazia perché, si dice, limitano la motivazione a concorrere: perché dovrei intraprendere e rischiare se parte consistente del mio meritato guadagno non rimane a me o se non posso donarlo totalmente ai miei figli? Non solo, ma in un sistema economico globalizzato queste politiche statali rappresentano solo un limite nei confronti di concorrenti le cui aziende o residenze sono situate in paesi meno invasivi fiscalmente. Infine le politiche di redistribuzione del reddito toccano solo l'aspetto del capitale finanziario, non toccano affatto il capitale umano e relazionale: sappiamo bene quanto è avvantaggiato professionalmente un avvocato figlio di un avvocato con studio avviato, o un attore figlio di attori affermati con tutta la rete di conoscenze che i genitori possiedono, senza che abbiano più soldi di altri e senza che sia possibile "espropriare" questo capitale umano.

Insomma, il merito non funziona. Comunque lo giriate non funziona. Non garantisce l'uguaglianza dei punti di partenza e l'ineguaglianza dei punti d'arrivo lo aggrava di più. La società meritocratica, quindi, sarà una società ingiusta, alla cui guida inevitabilmente saranno selezionati non i meritevoli ma i figli e gli eredi dei primi mitici meritevoli. Una società, quindi, dal punto di vista sociale e politico, aristocratica e oligarchica,

¹¹ Illuminanti le considerazioni di Pierluigi Barrotta dal punto di vista liberale: «L'uguaglianza delle opportunità condurrebbe dunque a forme di collettivismo che anche gli egualitari più radicali avrebbero difficoltà ad accettare. L'uguaglianza della meritocrazia, essenziale per la sua concezione di giustizia sociale, viola in modo sconcertante l'etica individualista che essa stessa dovrebbe difendere e giustificare» (P. BARROTTA, *I demeriti del merito. Una critica liberale alla meritocrazia*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 1999, 57)

dal punto di vista economico, inefficace e inefficiente. E non dipende solamente da una pre-comprensione egualitaria e socialdemocratica come quella di Michael Young. Non funziona anche se la guardiamo dalla parte del liberista, che ha nel mercato il proprio sistema di riferimento. Apparentemente il mercato dovrebbe andare a braccetto con la meritocrazia, invece non è così. Anzi, la avversa profondamente¹².

Infatti, per i liberisti autentici¹³ il sistema di mercato è appetibile non perché ha un obiettivo da raggiungere o delle regole da rispettare, come il sistema meritocratico necessita. È appetibile, invece, perché offre la possibilità di scegliere percorsi di vita differenti per individui differenti, senza la possibilità che questi percorsi di vita possano essere comparati uno con l'altro, quindi valutati come migliori rispetto agli altri. Ognuno sceglie secondo la sua aspirazione e il suo talento, tenendo conto solamente delle risorse che ha e dei costi che può sostenere. I prezzi dei beni e dei servizi, frutto dell'attività del mercato libero, possono segnare in quale direzione è più proficuo investire ma non possono obbligare. Il mercato è il regno della libertà insindacabile, il cui ordine è assolutamente spontaneo, non racchiudibile entro un sistema di regole e obiettivi. È come se nella griglia di partenza della nostra corsa ogni atleta potesse scegliere il percorso che desidera, addirittura lo sport che desidera con la possibilità, inoltre, di ritornare sui suoi passi se crede di aver sbagliato percorso. Se in un dato momento la maggior parte dei concorrenti sceglie di correre i cento metri piani ed è lì che si concentrano molte risorse e le attenzioni dello stadio, questo non significa che chi ha scelto i 10.000 metri o il salto con l'asta, gli scacchi o un gioco inventato sul momento debba meritare meno del vincitore dei cento metri: magari chi ha scelto i cento metri e vince guadagna economicamente di più di chi ha scelto la gara di bocce ma ogni ordine è momentaneo e le preferenze degli attori sociali sono incommensurabili¹⁴. (Ci sarebbe, poi,

¹² Un'analisi approfondita dell'avversione liberista alla meritocrazia è svolta proprio da P. BARROTTA in *I demeriti del merito*, cit.

¹³ Questo tipo di riflessione anti-meritocratica è legata alle analisi filosofico-economiche della cosiddetta "scuola austriaca", che ha avuto in Friedrich von Hayek uno degli esponenti "filosoficamente" più importanti, e alle riflessioni filosofico-economiche della cosiddetta "scuola di Chicago" che ha avuto come fondatore e mentore Frank Knight. Cfr. F. VON HAYEK, *La società libera*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2011 (ed. or. *The constitution of liberty*, 1960) e il capitolo sulla "giustizia sociale o distributiva" di ID., *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, il Saggiatore, Milano, 1994 (ed. orig. *Law, Legislation and Liberty*, 1982); di Knight cfr. le due raccolte di saggi F. KNIGHT, *The ethics of competition and other essays*, Harper and Bros., New York, 1935 e ID., *Freedom and reform. Essay in economics and social philosophy*, Harper and Bros., New York, 1947.

¹⁴ «L'idea che gli uomini debbano essere ricompensati a seconda dei meriti e del valore dei loro servizi "per la società", presuppone l'esistenza di una autorità che non soltanto distribuisca

molto da dire sulla desiderabilità di una società così concepita ma non è l'oggetto del nostro scritto).

Insomma, se vogliamo riassumere quanto detto fin ora dobbiamo dire che una società meritocratica è una società ingiusta, inefficace e inefficiente. Per tutti. Infatti, a guardar bene, i soli che invocano la società meritocratica sono quelli che rivestono un ruolo di rilievo nella società, cercando di legittimare il loro privilegio con il merito, quindi senza dover rendere conto o ringraziare nessuno per la posizione che occupano, segnando la distanza tra sé e chi non è riuscito a occupare posizioni migliori. Inoltre, ad utilizzare il merito come argomento, inteso nel senso di “ci vuole più meritocrazia”, sono coloro che hanno preso male la sconfitta nella competizione sociale, i quali pieni di risentimento si scagliano contro chi ricopre “ingiustamente”, secondo loro, un ruolo che non gli spetta. Privilegiati e risentiti, quindi. Due categorie sociali che appassionano molto poco¹⁵.

C'è, però, un'altra cosa che dovrebbe essere chiara a chi ha seguito il ragionamento fatto fin ora: il sistema meritocratico se non va per la società nel suo complesso è però il sistema che calza a pennello per le associazioni, le istituzioni, cioè tutte quelle forme di organizzazione che hanno uno scopo e delle regole. In un'azienda, ad esempio, l'organizzazione del lavoro dovrebbe essere informata secondo criteri di merito, perché l'azienda si pone degli obiettivi e ha delle regole, magari di efficienza, che fa in modo che chi lavora in essa e raggiunge gli obiettivi all'interno delle regole stabilite deve essere premiato con maggiore stipendio e rapida carriera¹⁶. A questo punto sembrerebbe che finalmente i partigiani della meritocrazia abbiano trovato una sponda positiva per le loro rivendicazioni: è lì, nelle aziende, nella pubblica amministrazione, nelle istituzioni amministrative, che il merito deve regnare, quando

le ricompense ma anche le varie funzioni per il cui svolgimento essi saranno retribuiti. [...] Il tipo di ordine sociale in cui viene ordinato agli individui un sistema unico di scopi è l'organizzazione, e non l'ordine di mercato spontaneo [...]» (F. VON HAYEK, *Legge, Legislazione e Libertà*, cit., 290).

¹⁵ Ci sarebbe, poi, da aggiungere la difficoltà di percepire l'incompetenza da parte degli incompetenti e la difficoltà di concepire la propria competenza da parte dei competenti. In psicologia questo si chiama “effetto Dunning-Kruger” dallo studio dei due psicologi americani J. KRUGER - D. DUNNING, “Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments” in *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 77, n. 6, 1999, 1121-34.

¹⁶ Ricordo, per inciso, che non esistono soltanto obiettivi di efficacia ed efficienza, quindi di profitto, in una organizzazione aziendale: la dimensione sociale, urbana ed esistenziale dovrebbe porre anche obiettivi di sostenibilità ambientale, civica ed etica come la Olivetti degli anni '40, '50 e '60 del XX secolo ci ha insegnato ma che, purtroppo, ancora non siamo stati capaci di apprendere.

invece, almeno secondo loro, ad amministrare sono sempre i soliti inamovibili raccomandati.

Bisogna, comunque, evidenziare il fatto che il sistema meritocratico non è auspicabile in tutte le organizzazioni, le istituzioni, le formazioni sociali. Provate a immaginare, ad esempio, una famiglia organizzata secondo il criterio del merito: il figlio che riuscirà a mettere in ordine la sua cameretta nel minor tempo possibile avrà due baci dalla mamma, gli altri solamente uno o nessuno; il genitore che guadagnerà più soldi di stipendio dedicherà proporzionalmente meno tempo ai lavori domestici impiegando il tempo meritato in lettura del giornale e TV (magari alzando i piedi quando l'aspirapolvere passa da quelle parti); chi aiuterà la mamma in modo efficace ed efficiente ad apparecchiare la tavola avrà una porzione maggiore di cibo, e via di questo passo. Un sistema di premi e punizioni che mina alla radice l'idea stessa di famiglia, la quale invece dovrebbe essere una comunità di affetti, di amore, di servizio vicendevole e gratuito. In famiglia, chi si trova in difficoltà, chi è più lento e fa fatica, come i lattanti e gli anziani, normalmente viene aiutato e non gli si chiede nulla in cambio e senza aspettarsi particolari riconoscimenti. Chi sbaglia, poi, viene perdonato, e se si impiegano sistemi di punizione è solo per crescere meglio, non certo per stabilire chi è buono e cattivo, chi migliore e chi peggiore.

Possiamo concludere, allora, dicendo che per alcune organizzazioni di scopo, dove gli associati impegnano il loro tempo per raggiungere un obiettivo e per questo si danno delle regole, il merito, cioè la capacità di raggiungere l'obiettivo con i minori costi possibili (efficacia ed efficienza) per doti naturali, competenza e impegno, è un buon criterio di selezione del personale. Solo per queste organizzazioni, però. Per altre, nelle quali non esistono scopi o regole bene definiti o non si sceglie di starci ma si è, in qualche modo, obbligati a starci allora il merito non funziona e diventa addirittura ingiusto e veicolo di privilegi. La società intera nella quale viviamo e molte altre formazioni sociali come la famiglia, il gruppo degli amici, etc. non sono organizzazioni di scopo perché non esistono obiettivi comuni o nessuno ha scelto di starci. La meritocrazia, quindi, non ha cittadinanza. Il problema è il mito dell'azienda (e di un certo tipo di azienda) come la migliore organizzazione possibile in ogni campo sociale con la successiva tendenza a rendere "aziendale" ogni organizzazione sociale. Il mito dell'azienda va superato e ricondotto al suo settore di competenza, quello economico, e solo al suo¹⁷.

¹⁷ Il che non significa che molte organizzazioni sociali non meritocratiche, compresa la famiglia, non abbiano una dimensione economico-finanziaria da gestire secondo logiche di efficacia ed efficienza: questa logiche, però, valgono solo per quella dimensione. Una critica

Non solo, ma va anche superata la tendenza a comparare i meriti successi in un singolo settore organizzativo, come ad esempio quello aziendale, come successi che valgono in tutta la società. La deriva aristocratico-oligarchica della cosiddetta classe dirigente, addirittura convinta di occupare quel ruolo perché migliore, la si combatte anche relativizzando nello spazio (sei il migliore solo per questa organizzazione, con questi obiettivi e con queste regole) e nel tempo (sei il migliore per ora, non da sempre e non per sempre). Purtroppo a complicare le cose impera nella nostra cultura diffusa il ruolo del denaro. Ogni tipo di relazione sociale è monetizzata attraverso stipendi, salari e parcelle, e il reddito monetizzato può essere comparato con altri redditi conseguiti in altre contesti di tempo e di spazio. Questa determinazione monetaria dei valori economici dà l'illusione di una comparazione sociale dei "valori" individuali, che invece, sono decisamente incommensurabili¹⁸.

IN MERITO ALLA SCUOLA

Ed ora veniamo alla scuola. La scuola non è una grande famiglia, in essa non si vive una comunione di affetti né si fa un servizio gratuito vicendevole. La scuola è un'altra cosa dalla famiglia. Anche in essa, però, il sistema del merito non funziona. Una scuola meritocratica funzionerebbe male per gli stessi motivi descritti sopra per la società nel suo complesso. Infatti la scuola è un'associazione di scopo con delle regole ben precise, a volte anche troppe, ma non è un'organizzazione nella quale si sceglie di stare: della scuola non si può fare a meno e da lei non si può fuggire. Non solo perché lo obbliga la legge ma soprattutto perché lo obbligano le condizioni odierne del vivere in società: esistono conoscenze, competenze e abilità che solo la scuola può dare e di cui non si può fare a meno se si vuole vivere consapevolmente¹⁹. Poi nella scuola esistono le stesse condizioni di disuguaglianza al punto di partenza e al punto di arrivo che esistono in società. Con la particolarità che a scuola partono

"aziendalista" al mito dell'azienda in P. ADINOLFI, *Il mito dell'azienda. L'innovazione gestionale e organizzativa nelle amministrazioni pubbliche*, McGraw-Hill Education, Milano, 2005.

¹⁸ Cfr. A. ZHOK, *Il concetto di valore: dall'etica all'economia*, Mimesis, Milano, 2001. Dello stesso Andrea Zhok si può vedere, anche, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo*, Jaca Book, Milano, 2006.

¹⁹ Anche se molti saperi e molte competenze possono essere apprese benissimo fuori dalla scuola, e a volte nonostante la scuola, questo non significa, contrariamente a quello che afferma Norberto Bottani (in *Requiem per la scuola. Ripensare il futuro dell'istruzione*, il Mulino, Bologna, 2013), che si può vivere civilmente e consapevolmente, almeno per ora, facendo a meno della scuola.

avvantaggiati non tanto i figli dei ricchi o dei potenti ma quelli che provengono da contesti familiari dove è normale leggere, discutere, usare un vocabolario ricco e frequentare luoghi culturalmente stimolanti²⁰.

Ma andiamo con ordine. Prima di tutto bisogna stabilire in che modo la scuola può essere uno strumento finalizzato a costruire la società meritocratica: deve essa svolgere la selezione dei meritevoli oppure porre le basi per l'uguaglianza dei punti di partenza? La scuola deve essere uno strumento a servizio dell'efficienza o dell'equità? Seconda la fantasiosa e ironica ricostruzione di Michael Young e nella proposta reale di Roger Abravanel l'efficienza è l'obiettivo scolastico prioritario, per loro la scuola è l'unico elemento di selezione sociale dei meritevoli e quindi deve essere essa stessa selettiva²¹. Ma non è detto che debba essere per forza così. La selezione dei "migliori" potrebbe avvenire fuori della scuola, nel cosiddetto mercato del lavoro o attraverso concorsi pubblici. In questo caso la scuola ricopre il ruolo fondamentale di strumento per l'uguaglianza dei punti di partenza, dovrebbe fare in modo, quindi, che le disparità di ambiente e formazione culturale date in eredità dalle famiglie di provenienza siano colmate.

In questa seconda funzione quando i partigiani della società meritocratica chiedono una scuola più selettiva non fanno altro che chiedere una società ingiusta, inefficiente, con un basso tasso di mobilità sociale. Se qualche insegnante dovesse, per caso, occuparsi un po' di più degli alunni in difficoltà, curando le loro carenze e organizzando attività per il loro recupero, non trasformerebbe il resto della sua classe in un branco di pappamolle senza futuro ma farebbe un'azione esattamente mirata a

²⁰ Che poi, comunque, si scopre essere sempre figli di gente più ricca. Secondo Daniel Willingham il fatto che i figli delle famiglie ricche riescano a scuola meglio dei figli di quelle povere è dato dal maggiore investimento che le famiglie ricche possono rivolgere verso lo studio dei figli e del maggiore stress che i figli delle famiglie povere devono sopportare nel corso degli studi: «Teorie dello stress valgono in particolare per le famiglie a basso reddito, e suggeriscono che la povertà porta a stress sistemico – stress da affollamento, da criminalità di quartiere, dall'incertezza sul cibo, e da altri fattori. Questo stress, a sua volta, comporta problemi emotivi nei genitori, che porta a inefficaci strategie di genitorialità. Lo stress porta anche direttamente ai cambiamenti del cervello nei bambini. Entrambi questi fattori portano a svantaggio emotivo e cognitivo per i bambini» (D. WILLINGHAM, *Why do rich kids do better in school than poor kids?* traduzione mia da <http://www.danielwillingham.com/daniel-willingham-science-and-education-blog/why-do-rich-kids-do-better-in-school-than-poor-kids>).

²¹ La seconda proposta della quattro suggerite da Roger Abravanel per rendere l'Italia "un paese più ricco e più giusto" è quella di adottare "test nazionali standard per creare l'eccellenza nel sistema educativo": «L'eccellenza si realizza selezionando i migliori studenti per le migliori università. La scuola migliora solo se si selezionano e si tengono solo i migliori insegnanti. La qualità di un sistema educativo non può superare la qualità dei suoi insegnanti. Perciò misurare la performance dei suoi insegnanti è essenziale per migliorare la qualità. Ma l'unica misura della qualità degli insegnanti è il merito degli studenti» (R. ABRAVANEL, *Meritocrazia*, cit. 319).

ripristinare le condizioni per una seria organizzazione meritocratica, cioè l'uguaglianza dei punti di partenza. Promuovere le eccellenze nella scuola significa esclusivamente fomentare le disuguaglianze frutto di condizioni familiari privilegiate. L'esatto opposto di un sistema meritocratico. Del resto sono proprio queste alcune delle ragioni che sottostanno alle richieste della "Lettera a una professoressa" della scuola di Barbiana di don Lorenzo Milani, accusata paradossalmente di essere, come abbiamo visto, il grimaldello dell'anti-meritocrazia nella scuola italiana²².

Ma è davvero possibile creare l'uguaglianza dei punti di partenza attraverso la scuola? La scuola, almeno quella italiana, da sempre è stata lo strumento con il quale le élite sociali hanno perpetuato il proprio dominio sulla società, escludendo coloro che non rappresentavano il loro "indirizzo politico"²³. Anche nel periodo più democratico e popolare della scuola italiana, dalla nascita della scuola media unica nel 1962 fino ai decreti delegati degli anni '70, le politiche egualitarie messe in atto dai governi di allora erano modi con i quali i partiti di massa di ispirazione cattolica e socialista imponevano la loro visione del mondo. Quelle politiche, nonostante tutto, stimulate anche dalle proteste giovanili del 1968, hanno comunque tentato di combattere le disuguaglianze e dare alle giovani generazioni di italiani opportunità che prima non potevano avere²⁴. Hanno raggiunto gli obiettivi che volevano perseguire? No. Quello che hanno raggiunto è stata una scolarizzazione di massa, badando soprattutto alla quantità di alunni e di anni scolastici da immettere nel sistema piuttosto che alla qualità dell'insegnamento e dell'apprendimento. I divari sociali sono rimasti gli stessi. Si è anche cercato di legare, in qualche modo, la scuola al mondo del lavoro, creando sbocchi professionali agli alunni ma quello che ne è scaturito è stato solamente un improbabile rincorrere i continui cambiamenti del mondo del lavoro e i continui progressi tecnologici, senza ovviamente riuscirci. Dalla funzione missionaria della scuola nella seconda metà del XIX secolo, i cui maestri erano gli apostoli dell'alfabetizzazione, fino alla *flipped classroom* di oggi, passando

²² «Perché il sogno dell'eguaglianza non resti un sogno vi proponiamo tre riforme. I. Non bocciare. II. A quelli che sembrano cretini dargli la scuola a tempo pieno. III. Agli svogliati basta dargli uno scopo. [...] Dunque arrivare a terza media non è un lusso. È un minimo di cultura comune cui ha diritto ognuno. Chi non l'ha tutta non è Eguale. Non vi potete più trincerare dietro la teoria razzista delle attitudini. Tutti i ragazzi sono adatti a far la terza media e tutti sono adatti a tutte le materie» (SCUOLA DI BARBINA, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 2007, ed. orig. 1967, 80-81). Per chiarezza, la Scuola di Barbiana non si poneva obiettivi di uguaglianza meritocratica ma si poneva questioni di diritti di giustizia sociale: diverso ma non lontanissimo dal nostro discorso.

²³ Cfr. G. GENOVESI, *Storia della scuola in Italia*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

²⁴ Cfr. analisi e critiche di quel periodo in N. D'AMICO, *Storia e storie della scuola italiana. Dalle origini ai nostri giorni*, Zanichelli, Bologna, 2010, 413-583.

per l'attivismo pedagogico, per la semplificazione dell'esame di stato, per i corsi di recupero, la formazione permanente, etc. l'impegno scolastico verso l'uguaglianza dei cittadini ha solamente scalfito il sistema di cooptazione delle élite, lasciando la mobilità sociale alle solite percentuali di sempre²⁵. Il fatto che fin ora la scuola non sia riuscita a creare uguaglianza delle opportunità ai cittadini italiani significa che non potrà mai farlo? È difficile rispondere, ovviamente, ma le serie storiche sono contrarie a questa previsione.

Dal punto di vista meritocratico un risultato ancora più disastroso si avrebbe anche se si organizzasse il sistema scolastico formando principalmente le cosiddette eccellenze²⁶, cioè quello che si avrebbe se la scuola fosse il luogo di selezione dei meritevoli, cioè dei competenti. Una nuova pubblicazione di Roger Abravanel, in collaborazione con Luca D'Agnese²⁷, rende ancora più esplicito questo obiettivo. Gli autori, che si occupano soprattutto del rapporto tra sistema scolastico e disoccupazione, dopo aver chiesto che le scuole si impegnino soprattutto nel formare *soft skills*²⁸, cioè quelle competenze leggere di tipo relazionale, come saper prendere decisioni, lavorare in gruppo, trattare con le persone, saper tenere comportamenti "giusti" che caratterizzano il lavoro del "dirigente" contrapposto al "funzionario"²⁹, la soluzione proposta è quella di educare le famiglie a scegliere le scuole migliori per i loro figli. Perché le famiglie, però, possano scegliere consapevolmente la scuola

²⁵ Cfr. le impietose analisi di N. BOTTANI in *Requiem per la scuola*, il Mulino, Bologna, 2013, soprattutto nella seconda parte significativamente intitolata "Quanto siamo lontani dall'uguaglianza scolastica" (65-126). Lo stesso Norberto Bottani rimanda alla lettura di un testo fondamentale per capire le ineguaglianze sociali ed economiche di oggi L. GALLINO, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari, 2000. Io mi permetto di rinviare ad uno studio di economia molto illuminante di T. PİKETT, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano, 2015 (ed. orig. 2013) il quale comunque conclude il suo studio constatando che l'unico strumento politico di lotta alla disuguaglianza economica è stato, nel lungo periodo, proprio la diffusione del sapere.

²⁶ Il D. Lgs. 262/2007 regola la possibilità per le scuole di un riconoscimento delle eccellenze, nello spirito dell'art. 34 della Costituzione che prevede che «i capaci e i meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi», ma ha inciso davvero poco nel sistema scolastico italiano.

²⁷ R. ABRAVANEL – L. D'AGNESE, *La ricreazione è finita. Scegliere la scuola, trovare il lavoro*, Rizzoli, Milano, 2015.

²⁸ Gli stessi autori, comunque, riconoscono la necessità di alcune *hard skills* di cui la scuola dovrebbe occuparsi, come l'inglese e l'informatica, e che invece non fa: l'inglese scolastico è in Italia poca cosa mentre dell'informatica addirittura la scuola ha paura: se gli studenti sono competenti in lingua inglese e in informatica è perché li hanno appresi fuori dalla scuola e spesso nonostante la scuola (R. ABRAVANEL – L. D'AGNESE, *La ricreazione è finita*, cit., 104).

²⁹ È evidente che l'intento degli autori è stimolare il sistema scolastico italiano a formare i giovani verso le "nuove" professioni: non più ragionieri, geometri e periti industriali ma dirigenti ed esperti di relazioni con il personale: viene da chiedersi chi dirigeranno questi futuri dirigenti se non ci saranno più quadri intermedi formati, ma non è questo il caso di approfondire.

per i propri figli, il sistema scolastico deve essere organizzato nella trasparenza degli obiettivi formativi e dei punteggi di valutazione che apposite agenzie attribuiscono agli stessi istituti scolastici. Competizione tra scuole e tra università, quindi, sulla base di test valutativi fatti da agenzie esterne alle scuole³⁰, che ha anche come effetto ulteriore la selezione di personale insegnante preparato e competente, pena la sconfitta nel mercato delle iscrizioni.

La proposta dei partigiani della scuola meritocratica, quindi, è quella di prendere atto della diversità sostanziale di alunni e scuole, senza avere la pretesa di combattere queste disuguaglianze. Gli alunni conosceranno le proprie attitudini, i propri talenti, soltanto all'interno del primo ciclo di studi, e poi, successivamente, verranno indirizzati dalle famiglie o dalle scuole stesse verso istituti superiori e universitari adatti alle loro capacità, per fornire quelle competenze utili all'intera società. Meno ricerca dell'uguaglianza, quindi, più obiettivi di efficienza.

Evidentemente queste proposte risentono del clima culturale neo-liberista che domina il contesto culturale e politico attuale. Quello che viene da chiedersi, però, dopo aver letto le considerazioni dei fautori della scuola meritocratica, è se queste proposte sono una vera novità per la scuola o se invece ripercorrono sentieri già noti. E pare proprio che questa seconda considerazione sia la più evidente. Contrariamente a quello che pensano Abravanel e D'Agnesse la scuola italiana è profondamente meritocratica e questo è il suo male non la sua soluzione. Molto probabilmente la causa della permanenza di elementi meritocratici così marcati nella scuola italiana è dato dall'impianto culturale e teologico dei padri gesuiti che con la *ratio studiorum* hanno, di fatto, creato la scuola italiana³¹. Essa aveva nella "ripetizione" e nella "emulazione", nel senso etimologico di competizione, l'aspetto più saliente dell'impianto didattico, che lascia trasparire una teologia sacrificale e punitiva che più tardi, accompagnata dall'immane "senso del dovere", ha fatto dello studio scolastico una "disciplina". Lo studio non è un gioco, quindi, è

³⁰ In Italia l'Invalsi (l'Istituto nazionale per la valutazione del sistema educativo di istruzione e formazione) che opera sulla valutazione degli apprendimenti degli alunni, ma gestisce anche il Sistema Nazionale di Valutazione nato dal DPR 80/2013 e che prevede varie fasi di valutazione degli istituti scolastici, dall'autovalutazione alla valutazione esterna. Su questo cfr. P. SESTITO, *La scuola imperfetta. Idee per spezzare un circolo vizioso*, il Mulino, 2014, 64-78. Interessante è l'iniziativa, presa dalla Fondazione Agnelli, Euduscopio, di fornire un aiuto alle famiglie e agli studenti per la scelta della scuola superiore attraverso la comparazione di istituti simili vicini territorialmente (cfr. www.eduscopio.it).

³¹ Cfr. F. M. SIRIGNANO, *L'itinerario pedagogico della Ratio studiorum*, Luciano, Napoli, 2001. Dello stesso Sirignano ugualmente interessante è *Gesuiti e Giansenisti. Modelli e metodi educativi a confronto*, Liguori Editore, Napoli, 2004.

duro lavoro e sacrificio nel quale viene premiato l'apprendimento in un sistema competitivo di valutazioni comparate.

Il sistema della valutazione scolastica, ancora oggi nella prassi, è un sistema di verifiche con "voto" che stabilisce non solo se tu, studente, hai superato la soglia della sufficienza nelle conoscenze ma soprattutto a quale livello ti poni in rapporto ai tuoi compagni di classe. Il voto non solo stabilisce il livello di apprendimento ma è anche un sistema di comparazione dei risultati che ha resistito nei secoli e ancora oggi è la base del sistema meritocratico scolastico. Quella scolastica è una meritocrazia tutta interna alla scuola, autoreferenziale, che nel migliore dei casi è vista come una "finzione" necessaria all'apprendimento (si sa che fuori della scuola i "valori" individuali si misurano in altro modo) ma nel peggiore dei casi si è convinti che valga davvero qualcosa. Inoltre la meritocrazia scolastica si appoggia anche sulla organizzazione per "classi" del curriculum scolastico: nella valutazione finale di giugno gli insegnanti valutano non solo il raggiungimento delle conoscenze o delle competenze del singolo alunno ma anche e soprattutto la sua "promozione"; nel malaugurato caso in cui lo studente dovesse avere carenze in varie discipline (ma questo significa spesso che in altre non ne ha) la non promozione comporta un ricominciare l'anno scolastico tutto da capo, anche per quelle discipline le cui conoscenze erano sufficienti. Una valutazione negativa si trasforma in una vera e propria "bocciatura" di un anno di vita, che in un contesto adolescenziale si può tradurre in un vero e proprio fallimento esistenziale.

Anche le scuole, che non sono mai state in competizione le une con le altre e nessuno le ha mai valutate formalmente fin ora, nella prassi popolare, però, sono oggetto di valutazione da sempre. Tutti sanno che i licei, soprattutto quello classico, sono le scuole superiori scolasticamente più impegnative e che quindi preparano meglio³². Vero o non vero, a quelle scuole ci si iscrivono di conseguenza gli studenti con più capacità di apprendimento scolastico, avverando e confermando il giudizio, e quindi alimentando di nuovo la convinzione. Sarebbe curioso provare a creare una classe di liceo classico con gli studenti del professionale e una classe del professionale con gli studenti del liceo classico. Sono convinto che di colpo la scuola più impegnativa che prepara meglio (a cosa è ancora tutto da decidere) sarà il professionale e, al contrario, quella peggiore il liceo classico. Questo perché la selezione scolastica, in ogni ordine e grado di scuola, avviene tenendo conto di alcune capacità, innate o

³² A fare cosa non si sa e su questo hanno perfettamente ragione Abravanel e D'Agnesse nel criticare la parzialità della valutazione scolastica delle famiglie e della cultura "scolastica" italiana in generale.

acquisite, se preferite di alcune intelligenze, che se possedute premiano lo studente come “meritevole” e se non possedute o possedute poco e male, come “cretino” indipendentemente dalla scuola frequentata.

Ma quale intelligenza viene premiata dalla scuola italiana? L'intelligenza analitica, soprattutto del tipo logico-matematico e linguistico-verbale: chi ha sviluppato questo tipo di intelligenza ha il successo scolastico assicurato. Chi invece possiede più spiccata un'intelligenza pratica è sminuito ed umiliato già dalle elementari. Alle superiori se si applica potrà accedere a qualche istituto tecnico ma la scuola appropriata per lui resta l'istituto professionale, cioè la cenerentola del percorso formativo, quella che socialmente vale meno. Chi, invece, possiede una spiccata intelligenza creativa viene relegato nel campo artistico, come se la creatività fosse pericolosa per percorsi di studio scientifici o umanistici. Questo è profondamente ingiusto, perché la pluralità delle intelligenze e la loro diversa composizione è un dono che ognuno ha e non può determinare colpe o meriti. La scuola, invece, dovrebbe dare ad ognuno gli strumenti per coltivare i propri talenti e sviluppare tutte le intelligenze al meglio invece di selezionarle con criteri assolutamente discutibili³³.

Ma la meritocrazia scolastica imperante veicola anche valori di vita anti-educativi, cioè valori contrari alla finalità stessa della scuola, che è quella di rendere i giovani dei cittadini adulti responsabili e consapevoli. Essendo un sistema meritocratico, purtroppo, quello della scuola odierna è impostato secondo lo schema del gioco (una gara sportiva, in fondo, è un gioco). Anzi, come mi hanno fatto notare i miei studenti, secondo il sistema del video-gioco: il giocatore (leggi studente) si trova ad affrontare alcune difficoltà (interrogazioni, verifiche) in cui necessitano adeguate abilità (logico-matematiche e linguistico-espressive), se supera queste difficoltà gli viene dato un punteggio (voto), superata una certa soglia di punteggio (media del sei) si passa al livello successivo (promozione) fino alla vittoria finale (diploma). Videogame e scuola sono la stessa cosa: sistemi autoreferenziali, deresponsabilizzanti e fortemente individualisti. Per fortuna c'è il “fattore umano”, cioè studenti ed insegnanti che continuamente rompono questi schemi e che rendono più complessa e migliore la scuola. L'impostazione di fondo, comunque, resta quella meritocratica del videogame. Ma la scuola non si occupa di promuovere la competizione sociale. Si occupa, invece, di «rimuovere gli

³³ In questo paragrafo sono evidenti i richiami alla teoria delle “intelligenze multiple” dello psicologo americano Howard Gardner dal quale, però, ho semplificato per ragioni di praticità argomentativa. Per approfondire cfr. H. GARDNER, *Intelligenze multiple*, Anabasi, Milano, 1994; ID., *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano, 1994.

ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (art. 3 della Costituzione) che è decisamente diverso.

LA NECESSITÀ DELLA VALUTAZIONE

Come affrontare, allora, la questione della selezione della classe dirigente senza entrare nella trappola della meritocrazia? Una trappola, quella meritocratica, che è diventata mito nella società e nella scuola e che sta diffondendosi in tutti gli ambiti nei quali è necessario selezionare o valutare attività umane: concorsi pubblici, colloqui di lavoro e selezione del personale in genere fino, addirittura, al giudizio di valore nei liberi professionisti. È una domanda la nostra che ha bisogno di una risposta o almeno di un percorso di riflessione.

Io credo che lo snodo fondamentale sia nella promozione e nella diffusione di una seria cultura della valutazione. Non che la diffusione di questa cultura risolva i problemi di efficacia ed efficienza sociale, né quelli di giustizia sociale. Pretendere che una semplice tecnica di selezione sociale stabilisca in maniera definitiva questioni complesse come quelle esposte è del tutto ingenuo. Quello che ci si prefigge è prendere quanto di buono c'è nella richiesta di meritocrazia, cioè combattere i nepotismi e l'immobilismo sociale, senza costruire un nuovo mito sociale.

Valutare è uno degli elementi fondamentali dell'agire umano, significa riconoscere il valore delle cose o degli atteggiamenti per scegliere. Valutare accompagna l'agire e solo chi non fa non giudica, non valuta. L'obiettivo della valutazione è il "miglioramento" dell'agire: anche chi semplicemente cammina per andare da qualche parte inconsapevolmente valuta se la direzione è quella giusta, se la velocità corrisponde ai tempi necessari per arrivare puntuali, etc.

Detto così sembra banale, ma le cose diventano più complesse quando ad essere valutato non è semplicemente un progetto momentaneo o particolare, come può essere camminare per strada, ma aspetti della vita che richiamano la vita stessa. Valutare il lavoro di una persona molto spesso vuol dire valutare la persona stessa se in quel lavoro ha riversato i suoi sogni, le sue aspettative di realizzazione personale e di riconoscimento sociale. Valutare negativamente un'attività del genere ha delle ripercussioni, inoltre, non solo sulla persona stessa ma sui suoi familiari, sulle loro possibilità di agire positivamente nel futuro, sulla società tutta. È facile dire che valutare serve a migliorare quando si sta valutando un'intera esistenza.

Non si può stabilire il valore di una persona, quindi, però la persona conta non solo per se stessa ma anche nel ruolo sociale che svolge. Il valore che l'attività di un uomo ha nella comunità in cui vive deve essere valutato se vuole essere significativo³⁴. Ecco raggiunto, allora, una sorta di paradosso: da una parte la necessità di valutare le competenze quando sono socialmente significative e dall'altro l'impossibilità di valutare l'intera persona competente quando si sa che la singola competenza non esiste senza la persona che la esercita. Per uscire dall'apparente paradosso ci sono due strade.

La prima è quella che tenta di separare forzatamente la competenza da valutare dal resto della vita della persona. In questo primo approccio valutativo non interessa avere delle brave persone, interessa avere dei bravi operai, dei bravi avvocati, dei bravi studenti, dei bravi insegnanti, il resto della vita della persona non viene valutata non solo perché socialmente non interessante ma soprattutto perché non valutabile. Utilizzando un approccio *goal oriented* il compito di questa valutazione consiste nel misurare il raggiungimento degli obiettivi di un dato programma. La valutazione appare come un'operazione meccanica, di controllo-accertamento, attraverso la misurazione di precisi indicatori precedentemente stabiliti dal programma stesso: una rilevazione del prodotto finale attraverso strumenti di misurazione quantitativi. Forte, in questo approccio, è l'utilizzo delle prove oggettive e dei test standardizzati che rilevano l'universale, cioè quello che è osservabile da tutti, lasciando volutamente non valutato l'aspetto soggettivo: proprio per questa universalità della valutazione, essa consente di lasciar fuori giudizi sulla persona valutata³⁵.

Al di là della difficoltà nel costruire valutazioni di questo tipo resta il fatto che comunque è sempre difficile separare la valutazione di un risultato dalla persona che lo ha perseguito. È vero che questo tipo di valutazione *goal-based* non valuta solo chi persegue gli obiettivi ma anche chi li ha stabiliti (dal punto di vista scolastico, ad esempio, questo tipo di verifiche sommative non valutano solo l'alunno ma anche l'insegnante che ha posto gli obiettivi che potevano essere troppo ambiziosi o poco adeguati), è vero anche che tutti sanno che questo tipo di valutazione si

³⁴ La bibliografia sul tema della misurazione del valore delle attività umane (salari e stipendi) è sterminata e ha fatto la storia dell'economia politica moderna; comunque, sia che si lasci questa misurazione alla libera determinazione del mercato o la stabilisca un'autorità amministrativa, la necessità di misurarla è fuori discussione.

³⁵ Questo tipo di valutazione, di carattere positivista-sperimentale, è stato inaugurato da Ralph Tyler già negli anni '30 del XX secolo. La pubblicazione più significativa del pedagogista americano è R. TYLER, *Basic principles of curriculum and instruction*, University of Chicago Press, Chicago, 2013 (ed. orig. 1949).

occupa solamente dei risultati programmati e non di altro, ma alla fine quello che succede è che a sentirsi giudicati, premiati o sconfitti, sono sempre delle persone e non delle funzioni. In questo senso, il passo verso una forma di meritocrazia mascherata è molto forte, dove i premiati si sentono migliori e gli sconfitti i peggiori.

Inoltre la valutazione centrata sugli obiettivi, intesi come indicatori della bravura di una professione, determina anche l'adeguamento dell'attività da valutare rispetto agli indicatori. Prendiamo il caso, oggi molto dibattuto, della valutazione degli insegnanti. Gli insegnanti italiani, a differenza dei loro colleghi europei, vengono valutati solo per la selezione d'ingresso attraverso concorsi pubblici. Poi tutto diventa routine e progressione di carriera per anzianità. È necessario, invece, inserire il lavoro dell'insegnante dentro un progetto di valutazione più complessivo³⁶. La difficoltà della valutazione dell'insegnante, però, sta nella difficoltà di stabilire chi è un "bravo insegnante", cioè quali obiettivi deve raggiungere se vuole essere tale e chi li deve stabilire. Sarebbe arbitrario lasciarli alle contingenze, spesso elettorali, dei politici³⁷. Se ci si affidasse, invece, alle ricerche sociologico-statistiche il rischio è che la figura del "buon" insegnante sia determinata dalla prassi didattica statisticamente più rilevante: il buon insegnante sarebbe un insegnante nella norma, che persegue obiettivi tradizionali e consolidati³⁸. Ecco che l'analisi informativa della ricerca sociologica sulla figura "normale" dell'insegnante diventa stimolo performativo nel momento in cui si valuta lo scarto rispetto alla norma.

Non solo, ma il modello di valutazione basato sugli obiettivi veicola un modello di insegnamento, per rimanere nell'esempio, di tipo causa-effetto: più si insegna più si apprende. Chi è stato in un'aula scolastica anche solo da studente sa bene quanto questo meccanismo causalista sia fuorviante: perché sia efficace il rapporto insegnamento-apprendimento non conta solo il lavoro di chi insegna ma anche quello di chi apprende. Ed è un principio che vale per tutte quelle professioni che hanno a che fare con delle persone e non con degli oggetti. Il modello causa-effetto, invece, veicola una figura di lavoratore che "fa" invece di un lavoratore che "è". Elio Damiano, per quanto riguarda l'insegnante, dice che «non è un caso che l'insegnante emergente come "esemplare" è quello più "attivo": nel senso che in classe si fa sentire,

³⁶ Per la situazione internazionale e il dibattito italiano cfr. D. PREVITALI, *Come valutare i docenti?*, Editrice La Scuola, Brescia, 2012.

³⁷ E se i politici nel predisporre le norme si avvalsero di consulenze degli specialisti, pedagogisti o altro, le scelte non saranno mai tecniche ma sempre politiche.

³⁸ Su questo cfr. E. DAMIANO, *L'insegnante. Identificazione di una professione*, Editrice la Scuola, Brescia, 2004, 31-39.

utilizzando da solo (o quasi) tutto il tempo a disposizione, ottimizzando con interventi serrati e continui, senza risparmiarsi; cioè non nel senso “storico”, quello disegnato dall’Attivismo e dalle “scuole nuove”, che mira ad una didattica “indiretta”, che vede l’alunno direttamente impegnato, per buona parte del tempo ad esercitarsi in compiti d’apprendimento, predisposti da un insegnante che si è (apparentemente) messo da parte»³⁹.

Il lavoro dell’insegnante, allora, come quello di quasi tutti i lavori è troppo complesso per essere inserito all’interno di una valutazione *goal-based*: si pensi al fatto che il raggiungimento degli obiettivi programmati non dipende solo da chi deve essere valutato ma anche dagli altri collaboratori al progetto, cosa che complica ancora di più capire quanto del proprio successo professionale è “meritato” e quanto invece è dovuto all’istituzione scolastica particolarmente stimolante e piena di risorse, da un *team* di colleghi motivati e propositivi, da un gruppo classe formato da studenti capaci e provenienti da un contesto sociale e culturale stimolante dal punto di vista scolastico.

La seconda strada da percorrere è quella di includere il giudizio sul valore della persona all’interno del giudizio sul valore di una competenza, relativizzando però quel giudizio sulla persona dal contesto all’obiettivo. Una valutazione efficace che tenga conto della complessità del lavoro da valutare è quella che porta ad ampliare gli strumenti di valutazione, tenendo conto anche dei modelli comprensivi, di tipo soggettivo, in un approccio multidimensionale. Gardner in un suo libro contrappone la valutazione oggettiva dei test standardizzati a quello della valutazione soggettiva dell’apprendistato⁴⁰. Utilizzare esclusivamente una valutazione soggettiva frutto del rapporto continuato e diretto maestro-allievo sullo stile delle botteghe artigiane, non risolve il nostro problema⁴¹, anche perché sostituisce semplicemente “un” sistema di valutazione con un altro, magari opposto ma egualmente unico. Quello che chiede la contemporanea ricerca sulla valutazione è un mix di varie e plurali forme di valutazione oggettive e soggettive, fino a quelle più radicalmente soggettive dell’autovalutazione, che tengano conto della complessità dell’at-

³⁹ E. DAMIANO, *L’insegnante*, cit., 34.

⁴⁰ H. GARDNER, *L’educazione delle intelligenze multiple*, Anabasi, Milano, 1995, 131-133.

⁴¹ Lo stesso Gardner dice che «la maggior parte degli osservatori contemporanei, me incluso, non rimpiange la fine del sistema dell’apprendistato obbligatorio, con i suoi frequenti eccessi e il suo sfacciato sessismo; sotto diversi punti di vista, infatti, i test formali contemporanei costituiscono una forma di valutazione più equa e più facilmente giustificabile. Ciò nonostante, alcuni aspetti del modello dell’apprendistato sono coerenti con le nostre attuali conoscenze sull’apprendimento e sul modo in cui valutare al meglio le prestazioni individuali» (Id, *L’educazione delle intelligenze multiple*, cit., 133).

tività da valutare⁴². Ovviamente tutte le plurali informazioni dovranno essere “bilanciate” dando maggiore o minore peso alle varie componenti valutative ma l’ampliamento delle fonti analitiche è decisivo per avere una valutazione più attendibile.

Grazie a questa valutazione bilanciata ritorna in campo la persona da valutare, con i suoi desideri, il suo impegno, le sue capacità in divenire senza l’arbitrarietà della valutazione puramente soggettiva e senza la freddezza numerica della misurazione puramente oggettiva. In un contesto valutativo di questo tipo anche l’insegnante meno “attivo” sul campo scolastico ma più attento a far “attivare” gli alunni, a renderli autonomi, consapevoli, critici può avere una valutazione positiva. Sarebbe valutabile anche quell’insegnante che costruisce il suo insegnamento «nel mobilitare il desiderio del sapere, nel rendere corpo erotico l’oggetto teorico, si tratti di una poesia di Pascoli o della successione di Fibonacci, [perché] sapere non significa solo accrescere le conoscenze, potenziare la propria istruzione, ma anche e soprattutto imparare ad aprirsi all’apertura del desiderio, aprire attraverso questa apertura altri mondi rispetto a quelli già conosciuti»⁴³.

All’interno di questa valutazione personalizzata risulta molto difficile comparare i “meriti” o i “demeriti” del singolo lavoratore perché la complessità delle forme e degli indicatori valutativi messi in gioco sono così contingenti, così particolari che la comparazione risulta impossibile. Nessuna graduatoria tra peggiori e migliori, quindi, ma stimoli trasversali a migliorare la propria attività, a sentirsi apprezzati quando serve e sostenuti quando necessario, in un mutuo riconoscimento e ringraziamento reciproco.

In questo senso, però, perché la valutazione della persona diventi relativa e non assoluta vanno evidenziati gli elementi decisivi per una corretta cultura della valutazione.

1. La sua funzione “formativa”. Qualsiasi tipo di valutazione è sempre in una prospettiva di cambiamento, sempre aperta ad un futuro positivo. La valutazione “promuove” anche quando i risultati sono negativi, perché indirizza verso gli adeguamenti necessari o verso nuove forme di impegno.

2. La sua dimensione “continuativa”. Una valutazione multidimensionale bilanciata non può essere solo per la selezione d’ingresso o per quella finale. Deve avere una struttura continuativa che nella particola-

⁴² Cfr. L. GIANNANDREA, *Valutazione come formazione. Percorsi e riflessioni sulla valutazione scolastica*, EUM, Edizioni Università di Macerata, 2010, 163-188; L. ALTIERI, *Valutazione e partecipazione. Metodologia per una ricerca interattiva e negoziale*, Franco Angeli, Milano, 2009.

⁴³ M. RECALCATI, *L’ora di lezione. Per una erotica dell’insegnamento*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2014, 84.

rità dei suoi obiettivi, accompagna costantemente l'attività professionale del lavoratore.

3. La sua natura "etica" anti-meritocratica. Sottoporre a continua valutazione la propria attività comporta l'assunto che nessuno merita l'attività che svolge, e quello che si fa è grazie alla società intera che ha fatto in modo che si abbia la formazione necessaria, le opportunità di crescita indispensabili e verso la quale si è riconoscenti, in mutuo scambio di gratitudini e di correzioni. La teologia soggiacente si trasforma da sacrificale e punitiva in una teologia della grazia e della misericordia. E dà spessore alla dimensione etica di ogni professione, in special modo quella dell'insegnante che ha nell'etica la specificità della sua natura professionale⁴⁴.

Questo tipo di valutazione formativa, continuativa, etica e multidimensionale non risolve completamente le nostre necessità, è evidente, ma se perseguita inaugurerebbe un nuovo modo di stare in società, una cultura dell'impegno nella mobilità sociale e nella ascesa professionale dove risentimenti e privilegi avrebbero meno appigli.

⁴⁴ Cfr. E. DAMIANO, *L'insegnante etico. Saggio sull'insegnamento come professione morale*, Cittadella editrice, Assisi (PG), 2007.

RECENSIONI

ENRICO BRANCOZZI, *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II*, Cittadella Editrice, Assisi, 2015, pp. 319, € 22,50.

A cinquanta anni dalla fine del Concilio Vaticano II Enrico Brancozzi pubblica uno studio sulle questioni ecclesiologiche del Concilio dai risvolti davvero interessanti. Il volume nasce dai corsi di ecclesiologia tenuti dallo stesso A. all'Istituto Teologico Marchigiano, i quali, si afferma nella Prefazione, hanno sempre avuto la necessità di essere introdotti da alcune lezioni che chiarissero alle nuove generazioni l'importanza fondamentale del Concilio Vaticano II nella teologia e nella vita della Chiesa. L'analisi, però, affrontata dall'A. non riguarda soltanto una semplice introduzione quanto una vera e propria analisi critica dell'intera questione ecclesiologica del Concilio, allargandosi alla ricezione del Concilio stesso fino alle questioni contemporanee in prospettiva del prossimo futuro ecclesiale.

L'analisi non poteva non partire dalla questione ermeneutica, posta dal famoso discorso alla curia romana di Benedetto XVI nel 2005 e ampiamente dibattuta in questi dieci anni, verso la quale Brancozzi prova a ricostruire il dibattito senza chiuderlo, però, in risposte sicure ma lasciando aperto verso una pluralità di "sentieri" di ermeneutica conciliare. L'A. continua mostrando il linguaggio nuovo inaugurato dal Concilio ponendolo in relazione con il precedente linguaggio del magistero. La maturazione del nuovo "genere letterario" fa da chiave di lettura all'intero *corpus* conciliare, definendo il nuovo "stile" come uno dei paradigmi interpretativi dei testi conciliari. I due capitoli successivi presentano i pontefici del Concilio: Giovanni XXIII e Paolo VI. Due figure molto diverse ma ugualmente determinanti per l'elaborazione e il significato del Concilio. Presentazione dei pontefici molto accurata e non scontata che dà il tono della qualità del lavoro di Brancozzi.

Nei capitoli successivi si analizzano i due documenti che fondano l'ecclesiologia conciliare: *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*. Rigorosamente le due "Costituzioni" vengono presentate a partire dalla loro formazione, dai

documenti preparatori per arrivare al testo definitivo. Nella *Lumen gentium* fondamentale è la categoria teologica del “popolo di Dio”, che l’A. riprende anche nel titolo dell’opera, attraverso la quale è possibile percorrere l’intero spazio ecclesiologicalo del Concilio, dalla natura sacramentale della Chiesa al sacerdozio battesimale, dall’ecumenismo al dialogo interreligioso, dalla collegialità episcopale alla riscoperta del laicato: un popolo pellegrinante nel mondo verso la patria celeste.

Anche per la *Gaudium et spes* l’A. utilizza una chiave di lettura, quella della “pastoralità”. Documento esplicitamente indicato dagli stessi padri conciliari come “pastorale” declina questa sua caratteristica non solo nelle finalità e nello stile narrativo quanto anche nel modo di leggere il rapporto Chiesa-mondo: la chiesa, infatti, è vista come presente “nel” mondo contemporaneo, ne legge i segni dei tempi e interpreta evangelicamente la storia del mondo come storia di salvezza. Interessante, in questa linea, è il recupero che l’A. fa della seconda parte del documento conciliare, quello che si occupa dei problemi più urgenti e ritenuta la parte più datata dell’intero documento, normalmente trascurata dai suoi analisti. Brancozzi si chiede se la inevitabile obsolescenza del documento comprometta la validità dello stesso e risponde affermando che, se lo si considera dal lato programmatico, rimane ancora un sentiero interrotto più che un sentiero vecchio.

Nella seconda parte l’A. analizza i risvolti contemporanei dell’ecclesiology conciliare. A partire dalla questione sinodale. Una analisi puntuale e approfondita, quella di Brancozzi, sia dal punto di vista storico che teologico, che vede nella mancanza di “carattere disciplinare e attuativo” il vero problema della sinodalità della chiesa a tutti i livelli: ci si consulta ma non si decide insieme. A seguire una riflessione sulla (mancata) centralità della chiesa locale nel dopo concilio, a partire dai testi conciliari fino alla *Communio notio*: da leggere le riflessioni sulla totale irrilevanza della chiesa locale nella selezione dei vescovi.

Infine due capitoli su due soggetti ecclesiali che hanno cambiato radicalmente, negli ultimi decenni, la propria consistenza storica e culturale: il mondo e i preti. Il mondo, almeno quello occidentale degli anni ’60 del XX secolo, così sicuro di sé nel suo progresso economico e sociale, non esiste più e al suo posto è subentrato un decadente mondo liquefatto nelle derive nichiliste della post-modernità: l’“autonomia delle realtà terrene”, conquista del Vaticano II, rischia di essere accantonata dalla richiesta di sostegno ecclesiale da parte del mondo stesso. Discorso, diverso ma simile, per i preti del XXI secolo: sono cambiati così tanto, non solo in quantità, che continuare a pensare a loro come i “funzionari” del sacro o delle cose ecclesiali è un anacronismo che potrà costare caro alla chiesa: la scelta di utilizzare preti provenienti dai paesi del sud del mondo come spesso si usa fare oggi non solo non risolve il problema ma lo aggrava perché lo rinvia a tempi più lontani e sempre più difficili per risolverlo.

Insomma la questione della ricezione del Concilio Vaticano II è diventata sempre più difficile e complessa. Non solo il metodo *up down*, che ha caratterizzato il rinnovamento conciliare, ha delle difficoltà proprie difficilmente superabili ma è il contesto sociale, culturale, umano ad essere così velocemente cambiato negli ultimi cinquanta anni che ha disorientato gli stessi fedeli e le autorità ecclesiali nel tentativo di vivere appieno le esigenze del rinnovamento ecclesiale.

Se posso permettermi delle considerazioni personali frutto della lettura del libro non posso non sottolineare la profonda sinergia delle chiavi interpretative che l'A. ha utilizzato nella lettura dei due testi conciliari: "popolo di Dio" e "pastorale". La riscoperta dell'immagine "popolo" per indicare la Chiesa, a discapito della più recente "comunione", non è solo un omaggio alle immagini originarie del Vaticano II o semplicemente un richiamo al linguaggio biblico ma una riscoperta della dimensione "pastorale" dell'agire ecclesiale. Il popolo, nel linguaggio comune ma non solo, non è altro che la massa di coloro che sono più svantaggiati, più poveri e più ignoranti. È la parte dei cittadini che manifesta i bisogni ma, soprattutto, è quella nella quale risiedono le energie più originarie e genuine per poterli soddisfare. È per questo che nella cultura moderna occidentale la "sovranità" appartiene al popolo. Mentre la comunità (come la nazione) esprime un soggetto chiuso in se stesso, il popolo un soggetto aperto, attivo e attento ai bisogni dei più svantaggiati dai quali origina la sua soggettività. La Chiesa popolo di Dio, allora, si caratterizza come soggetto pastorale attivo e aperto a discernere i segni dei tempi nel mondo e nella storia, camminando verso il Regno di Dio. È forse questa la vera eredità del Concilio Vaticano II che invita il suo popolo ad aprire le porte e uscire nei sentieri di confine e nei vicoli delle periferie, dove i pastori odorano di pecore e le pecore danno senso e risorse all'opera dei pastori.

FRANCESCO SANDRONI

MASSIMILIANO REDONDI, *Dopo la modernità. E la Chiesa?*, Andrea Livi Editore, Fermo, 2014, pp. 274, € 20,00

Il libro di Massimiliano Redondi affronta un annoso problema che affligge la cultura occidentale: il difficile rapporto tra la fede cristiana e la ragione moderna. Biblioteche intere sono state scritte sull'argomento ma il dibattito continua ancora e non lascia presagire soluzioni facili. Il libro di Redondi offre un'utile panoramica sul dibattito in corso e tenta di dare un contributo evidenziando una analogia tra il discorso all'Areopago di Paolo di Tarso, come descritto nel libro degli Atti degli Apostoli, e il discorso all'Università di Ragesburg di papa Benedetto XVI il 12 settembre del 2006. Entrambi i testi sono riprodotti in appendice.

L'argomentazione di Redondi, comunque, nasce da lontano e parte da uno dei maestri della teologia del XX secolo che, forse più di altri, ha affrontato l'argomento del rapporto tra cristianesimo e modernità, Romano Guardini. Il teologo tedesco accompagna costantemente le riflessioni dell'A. in ogni parte del libro e diventa una sorta di filo rosso nella ricostruzione argomentativa nella quale si stempera il giudizio, forse, troppo rigido che Guardini dà della modernità. L'argomentazione dell'A. non lascia indietro nessun possibile avvenimento né chiave interpretativa: parte dalla crisi della modernità finì all'analisi problematica della complessità post moderna. E lo fa in dialogo con il mondo della cultura europea a trecentosessanta gradi: da Rilke a Chagall, da Leopardi a Rimbaud, senza lasciare Kafka, Pirandello e Beckett. Privilegiato è, ovviamente, il mondo della cultura filosofica, sociologica e teologica attraverso dialoghi serrati con Touraine, Vattimo e Ignazio Sanna, con Fukuyama e Huntington.

Quello che ne viene fuori è un quadro che da una parte mostra le contraddizioni della modernità e le derive nichiliste della post-modernità caratterizzando l'occidente "cristiano" in un pericoloso declino ma dall'altro sottolinea alcune indubbe qualità della cultura tecnica e scientifica e, soprattutto, il ritorno al senso del sacro, alla necessità del Totalmente Altro che l'uomo post-moderno fa riemergere dalle ceneri della modernità. È proprio all'interno di queste contraddizioni che la chiesa cattolica e la teologia cristiana devono far forza per poter ritornare protagonisti nella cultura contemporanea. L'esigenza dell'inculturazione nell'attuale mondo post-moderno deve far emergere modelli di dialogo che possano fare da riferimento per l'oggi.

Il modello che Redondi propone alla teologia e all'azione missionaria della chiesa è quello del discorso di san Paolo all'Areopago di Atene, secondo quanto scritto in At 17,16-34. In questa lunga parte del suo studio l'A. propone un'approfondita analisi esegetica del brano lucano, ricostruendo il contesto storico e culturale che ha formato Paolo, sia giudaico che greco senza dimenticare quello latino, che il cittadino romano Paolo deve aver in qualche modo conosciuto. Anche il personaggio Paolo di Tarso è ampiamente ricostruito insieme alla formazione delle prime comunità cristiane. Non è, quanto svolto dall'A., un mero esercizio di stile o semplicemente uno strumento utile a capire il testo da analizzare: queste pagine rappresentano l'applicazione del vero metodo "paolino" dell'inculturazione, cioè quello di conoscere approfonditamente il contesto culturale nel quale si vive per poterlo rendere cristiano anche semplicemente nell'annuncio. Infatti, quando appena dopo Redondi analizza il testo del discorso di Paolo ad Atene non può non mettere in evidenza come le sue conoscenze della cultura filosofica e religiosa greca, insieme a quella giudaico-farisaica, siano pienamente assunte all'interno dell'annuncio.

Non basta però il discorso di Paolo. Massimiliano Redondi vuole rendere ancora più chiara la sua idea di dialogo cristianesimo-modernità pren-

dendo un esempio più recente, quello del discorso di papa Benedetto XVI all'Università di Regensburg su *Fede, ragione e università*. Secondo Redondi questo discorso, pur se diverso nella sostanza da quello di Paolo, ha gli stessi tratti nella sostanza: «comune è l'intento di entrambi: condurre gli uomini a Cristo per Paolo, riportare gli uomini alla legittimità della ricerca su Dio per Benedetto XVI». Troppo noto è il discorso di Regensburg per doverlo riassumere ora, cosa che fa egregiamente il nostro A., tutto centrato sul recupero della "ragione" che la cultura moderna ha esaltato nella sua accezione scienziata e la controcultura post-moderna ha frantumato in una insignificanza sfuggente. Il tentativo che fa papa Ratzinger di recuperare la ragione autentica serve a recuperare quello strumento indispensabile al dialogo, necessario all'uomo "liquido" post-moderno ma anche all'uomo di fede e quindi anche alla teologia, per poter dialogare con il mondo moderno.

Nonostante l'interessante tentativo di Redondi l'accostamento tra i due discorsi lascia molti dubbi. Paolo all'Areopago utilizza le categorie culturali, filosofiche e religiose consolidate nel mondo greco mentre Ratzinger deve rianimare una categoria fortemente indebolita e, quindi, poco significativa nel contesto culturale contemporaneo come quella di "ragione" con il sospetto che facendola propria questa ragione diventi di parte "cristiana", non più utilizzabile quindi come fondamento del dialogo. Ancora più dubbi emergono se la "ragione" ratzingeriana la si voglia avvicinare al "Dio ignoto" dell'Areopago, come a dire che voi post-moderni quello che realmente cercate è la ragione rettamente intesa: l'annuncio della ragione equivale all'annuncio del Dio cristiano?

Quello che è certo è che in qualsiasi modo vogliamo inculturare la fede cristiana nella cultura contemporanea quello che necessita è un rinnovamento profondo della Chiesa. L'ultima parte del libro di Redondi affronta questo argomento richiamando alcuni temi cari a papa Francesco ed effettivamente necessari al contesto ecclesiale di oggi. Temi che riportano alla mente altri percorsi di inculturazione della fede nel mondo contemporaneo, come quelli che vedono la cultura occidentale così in crisi solo "una" delle culture contemporanee e l'intreccio con le altre tradizioni culturali, spesso caratterizzato da tensioni e sopraffazioni, può essere sbrogliato e intriso di fede non attraverso "ragioni forti" ma dall'esercizio povero della carità: solo una Chiesa che fa proprie le sofferenze e le angosce degli uomini e li salva prendendole su di sé, senza troppi ragionamenti offre la migliore opera di dialogo con la cultura moderna.

GIUSEPPE GUGLIELMI, *L'incontro con il passato. Storiografia e filosofia della storia in Bernard Lonergan*, (Aloisiana 4), Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, pp. 226, € 20,00.

L'autore ha già dedicato altri articoli al filosofo e teologo canadese, nonché altre due pubblicazioni, come *La sfida di dirigere se stessi* e *B. J. F. Lonergan tra tomismo e filosofie contemporanee*. Egli si è imbattuto in Lonergan prima di tutto in seguito all'incontro con il tomismo trascendentale (Marechal) e allo studio del dinamismo trascendentale dello spirito umano verso l'Assoluto; in secondo luogo ha approfondito l'ultimo Lonergan, di *Method in Theology*, con la sua considerazione del soggetto esistenziale e dell'esperienza religiosa; infine nell'incontro con lo storicismo critico contemporaneo promosso a Napoli da autori come Piovani e Tessitore, egli ha approfondito in Lonergan il suo confrontarsi con le istanze della coscienza storica, soprattutto in merito al sapere teologico. Nel presente volume egli intende offrire una ricostruzione e interpretazione della riflessione lonerganiana sulla storia.

Nel primo capitolo egli procede ad una lettura diacronica dei testi di Lonergan che toccano la storia. I primi suoi due testi giovanili sono dedicati ai temi della *gratia operans* e del *verbum* in Tommaso d'Aquino, con un approccio filologico e storico ai testi dell'Aquinato. Egli riscontrò diversi sviluppi nel Dottore Angelico a proposito di nozioni come azione di Dio sull'uomo, volontà e libertà umana, perché nel suo pensare egli ha sviluppato e cambiato la sua posizione. Dal 1949 al 1953 Lonergan scrive la sua opera *Insight. A Study of Human Understanding*. Egli vuole aiutare il lettore ad appropriarsi della struttura dinamica del conoscere, fatta di esperienza, indagine intelligente, comprensione, riflessione critica, capacità di giudizio e decisione. Tale struttura è la base invariante da cui dipendono i vari metodi delle diverse scienze. Ponendo in una relazione di complementarità la struttura euristica di tipo classico e quella di tipo statistico, egli considera la "probabilità emergente" un modello di intelligibilità per il mondo dell'uomo. Nella storia sono all'opera schemi di ricorrenza e serie condizionate di schemi di ricorrenza, al di là dell'opposizione determinismo – indeterminismo. Egli considera poi l'intelligenza di "senso comune", una specializzazione dell'intelligenza per il particolare e il concreto. La conoscenza offerta dal senso comune è comunque una conoscenza deformata, mancante di un'intelligenza distaccata e disinteressata in grado di conoscere e dirigere la storia. Sono necessarie le integrazioni del metodo genetico e di quello dialettico: quest'ultimo è indicato per il controllo teorico della storia. Nel cap. XVII di *Insight* egli si occupa della metafisica in quanto struttura euristica integrale dell'essere proporzionato all'umano conoscere, come indagine fondamentale e totale sull'intero universo dell'essere. In questo contesto egli approccia il mito e la coscienza mitica. Egli li colloca nello stadio della metafisica latente come naturale desiderio umano di conoscere orientato al mistero e

qualifica il mistero come “ignoto noto” che dinamizza l’umano domandare. In questo senso egli rimane debitore di una concezione intellettualista della coscienza mitica in quanto espressione di stadi incipienti del conoscere che devono essere superati dalla conoscenza razionale. Dal 1959 Lonergan inizia ad insegnare teologia. Nel 1959 alla pontificia Università Gregoriana tiene il corso *De systemate et historia*. Egli, ripercorrendo la storia dell’umanità, sottolinea, nei Greci, la cui scienza si indirizza a ciò che è necessario, eterno ed immutabile, l’assenza di un senso storico. Esso compare con la fede religiosa ebraico – cristiana che concepisce la storia, informata dall’agire di Dio, come totalità avente senso e direzione. Infine la mentalità storica si afferma grazie alla scienza moderna, il cui oggetto non sono più le essenze metastoriche e universali, ma il mutevole e l’individuale. L’intellegibilità è nel movimento stesso. Egli si confronta poi con lo storicismo interpretato come processo di secolarizzazione del mondo umano dalla sfera religiosa, come espressione, congiunto al Romanticismo, di rivolta contro l’Illuminismo e il Razionalismo, come inizio del dibattito intorno alla storia come scienza. Nel 1959 Lonergan tiene a Cincinnati un seminario sulla filosofia dell’educazione. Confrontandosi con Husserl e con Heidegger, elabora la nozione di “flusso di coscienza” come unità che si struttura mediante la “cura” del soggetto entro il proprio “mondo”: la temporalità entra nella dimensione più profonda della vita della coscienza. Nell’ultima lezione egli distingue la “storia specializzata” dalla “storia generale” o storia del mondo. La nozione di bene è una struttura invariante che può fungere da *a priori* per ottenere categorie con cui accostare la storia ma occorre ammettere la legittimità di una pluralità di storie, visto che lo studioso deve far interagire i dati con le proprie concezioni e pre – comprensioni. Nel 1962 Lonergan tiene un corso, *History*, presso la facoltà di Teologia dei Gesuiti di Toronto, e la conferenza *The Philosophy of History* presso il Thomas More Institute di Montreal. In base alle tre operazioni fondamentali della conoscenza, esperienza, intelligenza e ragione, egli offre la tripartizione storia occasionale – storia tecnica – storia esplicativa. La storia tecnica, legata alla Scuola Storica del XIX sec., attesta come la storia non si sottragga alla scientificità in quanto anch’essa seleziona, classifica, connette dati, ma, a differenza della scienza empirica, si volge al particolare e al concreto. La storia esplicativa dovrebbe offrire le categorie generalizzanti per guidare le tecniche del metodo storico. Infine Lonergan nota che la storiografia apre riflessioni filosofiche sulla storicità della coscienza, sulla temporalità costitutiva dell’essere umano. Nel 1972 vede la luce *Method in Theology*. Egli distingue quattro livelli dell’operare della coscienza: quello esperienziale del sentimento, del fare attenzione, dell’immaginare, quello intellettuale che risponde alle domande “che cosa?”, “perché?”, “come?” (riflessione), quello del soggetto razionale che vuole determinare che cosa è o che cosa non è (giudizio), quello del soggetto esistenziale che vuole sapere cosa deve fare (morale). Tali livelli sono uniti e interdipendenti nella coscienza come struttura formalmente dinamica. Ta-

le struttura è definita metodo trascendentale. La vita della coscienza procede dal basso dell'esperienza all'alto del giudizio e dall'alto del giudizio, mediante la deliberazione, ritorna al basso dell'esperienza. A questo punto il nostro autore ricava quattro specializzazioni funzionali del conoscere storico: la *Research* che mette a disposizione degli studiosi i dati pertinenti alle indagini, l'*Interpretation* che si propone di comprendere il significato di un testo, la *History* che vuole stabilire ciò che è effettivamente avvenuto, la *Dialectic* che cerca di dirimere i conflitti riguardanti valori, fatti, significati ed esperienze. Alla luce di questo egli coglie il vero limite della teologia speculativa del suo tempo, che non riesce a comprendere come la molteplicità dell'eredità cristiana costituisce non tanto un problema logico o metafisico, quanto un problema storico. I dogmi, pur essendo espressioni di verità rivelate da Dio, non sono immuni dalla storicità e vanno compresi in rapporto ad un contesto. La difficoltà di Lonergan rimane la seguente: mentre riconosce il carattere cumulativo e temporale della conoscenza umana, rimaneva tuttavia debitore di un concetto autoritativo di Rivelazione a salvaguardia del carattere permanente del dogma. Pochi mesi prima della pubblicazione di *Metod in Theology* egli tiene una conferenza dal titolo *Doctrinal Pluralism*, in cui considera responsabile della crisi della teologia del suo tempo il "classicismo", inteso come un nucleo fisso veritativo in un involucro accidentale di circostanze. Ormai emerge una nozione empirica di cultura, costituita dall'insieme di significati e valori che informano un sistema comune di vita. A molteplici sistemi di significato corrispondono molteplici culture. Nel 1977 a Detroit egli tiene una lezione dal titolo *Natural Right and Historical Mindedness*. L'essere dell'uomo si articola secondo la natura, che gli è data dalla nascita, e la storicità, che lo rende capace di creare se stesso. Nella storia l'uomo fa l'uomo ed egli è capace di conoscere le sue costruzioni. Sotto i multiformi stili di vita umana esiste una componente universale e permanente che è la coscienza umana nella sua struttura operativa dinamicamente aperta. Alla dialettica della storia spetta individuare la genesi e lo sviluppo del mondo umano. Anche se in *Metod in Theology* la riflessione di Lonergan si amplia al soggetto esistenziale, essa rimane debitrice dell'etica di *Insight* in cui nozioni come bene, valore, libertà, responsabilità sono il prolungamento e il coronamento di una trattazione metafisica del soggetto. Anche dopo, pur distinguendo un livello morale da quello razionale, si rimane irretiti in una visione intellettualista, secondo un modello epistemologico di ordine speculativo.

Nel secondo capitolo si colgono le interazioni di Lonergan con gli storici e le correnti storiografiche o di filosofia della storia che hanno segnato la cultura tra XIX e XX sec. Nel confronto con Droysen (1808 – 1884) e il suo *Hystorik*, Lonergan sottolinea il metodo del "comprendere indagando". Droysen avanza dalla ricerca all'intelligenza storica perché distingue e collega critica testuale e interpretazione per cui lo storico considera testo e connessioni nell'unità della realtà storica nella sua pienezza. L'oggetto di chi

comprende la storia è dato dalle forze etiche. Per E. Bernheim (1850-1942) e il suo *Lehrbuch der historischen Methode* (1889) la scienza storica ha per oggetto i complessi sociali che costituiscono la civiltà umana e include nella ricerca storica tutti i popoli, anche le società cosiddette “preistoriche”. Anche per questo storico positivista, nota Lonergan, la determinazione degli eventi non è indipendente dal modo in cui gli storici colgono le connessioni. Langlois e Seignobos con il loro manuale *Introduction aux études historiques* portano avanti l’indipendenza dello storico dai condizionamenti esterni e la concezione che scambia il fatto storico con il documento. Lonergan condivide la critica mossa a questi autori dalla generazione successiva di storici in merito alla separazione tra determinazione dei fatti storici e individuazione delle loro connessioni. Egli condivide poi con lo storico americano C. L. Becker (1873-1945) la polemica con la storiografia positivista e il mito dell’obiettivismo: l’orizzonte dello storico influisce nella ricostruzione della storia e i fatti storici esistono solo nella sua mente. Il limite di questa concezione è che anche fatti storici non conosciuti hanno inciso sull’orizzonte culturale dello storico. Egli si confronta poi con Dilthey (1833-1911) per mezzo dell’interpretazione gadameriana: assume la teoria che la vita interpreta se stessa e diviene molto più consapevole della differenza tra natura e storia. Parallelamente, in sintonia con la valutazione di Gadamer, Dilthey, col tentativo di fondare scientificamente il sapere storico, non esce dalla dicotomia vita – scienze. Con Meinecke (1862-1954) condivide la necessità di integrare ricerca causale e interpretazione valutativa nel ricostruire la storia, per cui *critical history* e *evaluative history* si distinguono, ma non si escludono. Lonergan si interroga sulla questione del relativismo che lo storicismo avrebbe introdotto nel pensiero del ‘900 e, in sintonia con la concezione di “realtà storica” di K. Heussi (1877-1961) come impulso inesauribile a sempre nuove concezioni storiche, egli ritiene più giusto parlare di prospettivismo. Per l’area angloamericana, egli si è poi confrontato con G. P. Gook (1873-1968) con cui condivideva l’importanza del ruolo che fattori ideali e psicologici rivestivano nello svolgimento della vita. Egli attribuisce poi erroneamente a C. Dawson (1889-1970), di cui ha letto *The Age of the Gods* la nozione di “cultura regionale” ma condivide con lui la possibilità di individuare alcuni principi del mutamento sociale. Nel confronto con B. Mazlish, P. Gardiner e F. Stern Lonergan rafforza la consapevolezza dell’impossibile neutralità dello storico e della sua duplice responsabilità verso il passato e il presente. Egli fu poi un estimatore di R. G. Collingwood (1889-1943). Per quest’ultimo non ogni conoscenza è conoscenza storica. L’evento storico ha un aspetto esterno, il suo accadere, e uno interno, il pensiero racchiuso in esso. Tutta la storia è storia del pensiero, intendendo per pensiero l’autocoscienza al di là dell’immediatezza del vissuto. Il criterio della verità storica è nell’immaginazione storica, per la quale si potevano inserire, tra le affermazioni estrapolate dalle testimonianze, altre asserzioni implicite. Per questi motivi la conoscenza storica non può mai essere definitiva. Il metodo della

storia consiste nell'attività di "domanda-risposta": ogni testimonianza è il tentativo di risposta ad una domanda. La conoscenza del passato può avvenire solo tramite la sua riefettuazione o ripensamento nella mente dello storico. Lonergan critica questa concezione del passato, ai suoi occhi ancora debitrice all'idealismo, in quanto non pone sufficiente attenzione al ruolo conoscitivo del pensiero razionale. In realtà, in Collingwood la riefettuazione del pensiero passato implica anche la formulazione di un giudizio che ponga fine alle previe ipotesi interpretative dello storico, analogo al giudizio razionale in Lonergan. Semmai troviamo una concezione idealistica della mente per la quale il pensiero degli uomini del passato e quello degli storici del presente sono un unico e medesimo pensiero e cade così ogni distinzione tra storia e storiografia, così come tra storia e filosofia. Lonergan si confronta poi con A. J. Toynbee (1889-1975) che ricostruisce la storia a partire dal concetto di civiltà intesa come risposta che gli esseri umani (società) mettono in atto di fronte a sfide di carattere ambientale o sociale. Per lo sviluppo della civiltà egli è molto attento ai valori morali e, nell'ultima fase del suo pensiero, alla religione. Lonergan applica l'intuizione della sfida-risposta di Toynbee allo sviluppo sociale dell'intelligenza e elabora il concetto di impotenza morale a partire dai concetti di fallimento dell'autodeterminazione, di scissione del corpo sociale e dei singoli individui del medesimo. Egli deve poi tener conto delle critiche mosse a Toynbee da Geyl e Marrou, per i quali egli basa la ricerca su speculazioni metafisiche travestite da storia. Egli condivide con H.-I. Marrou (1904-1977) il rifiuto della storiografia positivista, con la sua concezione atomista del fatto storico. Egli si oppone anche alla tentazione, tipica dell'Idealismo, di ridurre ad unità la molteplicità. L'uomo storico ha ormai sperimentato la parzialità e limitatezza del conoscere ed è diventato maggiormente responsabile e libero di fronte alle possibilità della vita storica. La storia è poliedrica ma tra i vari prodotti storici esistono legami di interdipendenza. La storia è conoscenza del passato umano, di quegli oggetti che conservano i segni (sentimenti, idee) di un atto volontario dell'uomo. Si può comprendere il passato non rivivendolo, ma nella consapevolezza della distanza temporale. La storia chiede allo storico di uscire da sé per incontrare un'alterità (tu) irriducibile. Lonergan riprende da Marrou la necessità di un tipo di intelligenza appropriata al particolare e al concreto (senso comune) e di una predisposizione fiduciale dello storico verso le testimonianze del passato. Egli si confronta poi con B. Snell (1896-1986) che approfondì la "scoperta dello spirito" nell'alveo della cultura greca. Egli condivide con quest'ultimo la critica di quelle concezioni del passato che concepiscono le formazioni spirituali in maniera astratta e immutabile, la rilevanza del mito e il significato del linguaggio per l'autoconsapevolezza dell'uomo. Con Cassirer Lonergan condivide la critica alla metafisica dogmatica e l'indicazione dell'essere come risultato di un'attività formatrice della coscienza, la funzione conoscitiva del significato e il polimorfismo della coscienza. Gli ambiti di significato di Lonergan possono essere accostati alle forme simbo-

liche di Cassirer. Evidente è anche il debito di Lonergan nei confronti di E. Vogelin. L'uomo è parte della realtà e vi partecipa creando simboli. Essi sono veicoli di verità con una loro struttura razionale che l'analisi riflessiva può rendere intellegibile nel significato. Lo storico è allora alla ricerca di un significato nella storia, non della storia. Le riflessioni sulla progressiva differenziazione dei simboli e delle esperienze equivalenti hanno permesso a Lonergan di affinare le sue riflessioni sulla storicità della coscienza e del mondo del significato, con la sua concezione della differenziazione della coscienza negli ambiti di significato in base a dei tipi di esperienze soggettive. La considerazione dell'ambito dell'interiorità come ulteriore e distinto dal senso comune e dalla teoria differenzia l'analisi di Lonergan rispetto a Vogelin. Con H. G. Gadamer (1900-2002) Lonergan converge nella critica alla concezione positivista del metodo, ma diverge nel significato dell'ermeneutica, che per il primo è alla base dell'intera modalità comprensiva ed esistenziale dell'uomo, mentre per il secondo occupa un posto intermedio tra ricerca e storia, nell'ambito delle otto specializzazioni funzionali. La soggettività, per Gadamer, è inserita in una storia degli effetti e essere storico vuol dire non poter mai risolversi totalmente in auto trasparenza. Egli contesta poi la concezione strumentale del linguaggio ricordandoci che l'essere che può venir compreso è linguaggio. Lonergan vuole invece evitare un'assimilazione *tout court* dell'ermeneutica alla filosofia, riconducendo il problema ermeneutico alla mera interpretazione del testo scritto. Egli accetta comunque la fine della presunta innocenza dello storico, sempre accompagnato da precomprensioni, il fatto che comprendere un testo implica anche la comprensione di sé, l'originarietà del linguaggio, anche se non ne pensa radicalmente le implicanze. L'influenza degli storici su Lonergan è diversificata. Egli dedica più spazio a coloro con cui condivide il rifiuto dell'ideale illuministico e romantico della storia senza presupposti. Egli rimane a metà strada tra una concezione epistemologica e metodologica della storia e quella ontologica.

Il terzo capitolo è dedicato al significato e alla storia della coscienza. Lonergan riconduce tutte le produzioni dello spirito umano sotto la nozione generale di "significato". Esiste un mondo mediato dal significato, cioè l'insieme degli atti di significato con cui l'uomo ha trasformato la realtà naturale, e il mondo costituito dal significato, in quanto l'uomo è già costituito di significati comuni che costituiscono l'organizzazione concreta di un gruppo. Egli individua nella storia dell'umanità l'insorgenza di alcuni "stadi di significato" che ci mostrano la differenziazione della coscienza secondo gli ambiti di significato: il mondo dell'immediatezza in cui il soggetto non si distingue da ciò che lo circonda (l'infante), il senso comune come ambito delle persone e delle cose nelle dirette relazioni intrattenute con il proprio io (esso varia col variare dei contesti), l'ambito della teoria che vuole conoscere le cose secondo le relazioni che hanno tra di loro, nelle loro differenze e reciproche funzioni, l'ambito dell'interiorità che risponde

alle domande: che cosa faccio quando conosco? Perché fare questo è conoscere? Che cosa conosco quando faccio questo? In questo percorso ci sono almeno tre ingressi del mito: prima della differenziazione della teoria, tra la differenziazione della teoria e quella dell'interiorità, dopo la differenziazione dell'interiorità, indicandolo come fattore permanente dell'esistenza. La filosofia, all'interno dell'ambito della teoria prima della rivoluzione scientifica, cerca una definizione che vuole fissare una volta per tutte il significato e nell'ambito dell'interiorità cerca di conoscere cosa fa il soggetto quando conosce. Riguardo la questione religiosa, che attraversa l'intera storia dell'umanità, individuiamo in Lonergan un primo approccio trascendentale alla questione di Dio (*Insight*): interrogandosi sul senso delle proprie domande il soggetto arriva a porsi la domanda radicale su Dio. Le domande per l'intelligenza presentano un'esigenza illimitata di intelligibilità, le domande per la riflessione presentano l'esigenza di incondizionato, le domande per la deliberazione presentano l'esigenza di bene. A partire dagli anni '60 Lonergan si concentra maggiormente sull'esperienza religiosa. Nell'esperienza dell'amore umano egli intravede la portata illimitata dell'intenzionalità del soggetto e la realizzazione effettiva dell'autotrascendenza. L'esperienza religiosa può rimanere a livello di vissuto non riflesso ma alcune specifiche figure (profeti, sacerdoti, mistici) ci offrono una oggettivazione esplicita di essa e attestano la differenziazione della coscienza secondo l'ambito della trascendenza. Egli considera poi l'arte come oggettivazione di uno schema puramente esperienziale, intendendo per schema un insieme di relazioni interne tra suoni, colori, volumi, movimenti libero da fini utilitaristici. Infine la coscienza si differenzia secondo la *scholarship* (letteratura, erudizione, storia). Tale ambito, consapevole che non si possono capire gli uomini e le istituzioni senza tener conto della storia, cerca di capire il significato contenuto in affermazioni particolari e le azioni incarnate in azioni particolari. Con la teoria degli ambiti Lonergan declina lo studio della coscienza entro una prospettiva storica e socio-culturale e la differenziazione della coscienza non è uno sviluppo automatico e inflessibile. Grazie alla categoria del significato si può apprezzare il mondo storico.

Il quarto capitolo è dedicato alla teoria della storiografia, esplicitata nei capp. VIII e IX di *Method in Theology*. Se la conoscenza è l'insieme di esperienza, intelligenza e giudizio, la conoscenza storica comprende esperienza storica, intelligenza storica, giudizio storico. La storia pre-critica che può articolarsi nella storia esistenziale e nella sua oggettivazione (storia scritta) è espressa dal tempo psicologico, cioè dal flusso dei ricordi e delle attese che articolano la tradizione vivente di una comunità. La storia critica coglie i cambiamenti, i processi, gli sviluppi che hanno prodotto situazioni di stasi o di declino, riferendosi sempre agli individui e alle loro azioni particolari. Egli lega le tematiche del significato e della storia al quadro metafisico dell'essere proporzionato alla coscienza già delineato in *Insight*. Così può affermare un analogo isomorfismo tra testimonianze (dati) e conoscenza

storica e, in analogia alla concezione della realtà proporzionata alla conoscenza come potenza, forma e atto, così egli distingue l'evidenza potenziale (i dati in quanto percettibili), l'evidenza formale (i dati in quanto percettibili e capiti), l'evidenza attuale (i dati in quanto percettibili, capiti e fondanti un giudizio razionale). Alla storia Lonergan applica la sua metafisica realistica: l'oggetto è distinto dal soggetto ma presenta le caratteristiche del medesimo processo conoscitivo del soggetto. La vera conoscenza storica si ha mediante l'atto del giudizio storico, che è oltre l'*Interpretation*, perché vuole stabilire cosa è avvenuto in un gruppo o in una comunità. Egli si interessa poi delle strutture euristiche della storia. La storia intrattiene una necessaria relazione con la filosofia se per filosofia intendiamo la tematizzazione del dinamismo conoscitivo del soggetto. Egli considera poi l'intelligenza storica come un ampliamento raffinato dell'intelligenza di senso comune. Egli vede poi opportuna una storia della storiografia intesa come studio e valutazione delle opere degli storici. Anche in essa è in atto il processo cumulativo dell'intelligenza. L'incontro con il passato si può ritenere concluso con la storia valutativa che si spinge alla valutazione (giudizi di valore) degli stessi avvenimenti. Allo stesso tempo storia critica e storia valutativa vanno tenute distinte. La storia valutativa è pertinente nell'ambito della storia scientifica sul fondamento di una concezione ontologica della storia che affonda le sue radici nella metafisica dell'essere come simultaneamente intellegibile, vero e buono. La concezione ontologica della storia non lo conduce alle derive del relativismo, ma alla correttezza del prospettivismo in quanto lo sviluppo personale dello storico si inserisce nello sviluppo della storia e ciò da origine a una serie di punti di vista diversi. La storia rimane un processo continuo. Lonergan include la storiografia tra i saperi positivi mantenendo la sua specificità epistemologica di conoscenza e narrazione di avvenimenti particolari. Egli è costretto però a riflettere sul senso di incompiutezza della storiografia. Th. J. McPartland, nella sua prima opera *Lonergan and the Philosophy of historical existence* sottolinea come Lonergan sia riuscito a riconoscere la storicità dell'esistenza umana senza cadere nell'esito relativistico, in quanto ha spostato l'attenzione dai prodotti del pensiero al processo del pensare e al progetto del domandare, mantenendo il soggetto che pone domande inserito nella stessa storia da cui scaturiscono risposte. La storia umana si configura così non come un semplice processo, ma come un progetto. Nel volume *Lonergan and Historiography*, McPartland afferma che le specializzazioni lonerganiane di *Interpretation*, *History* e *Dialectic* sono in grado di avviare un ampio progetto storiografico di cooperazione metodologica che rende possibile l'incontro oggettivo con il passato. Egli sottovaluta però il ruolo decisivo che Lonergan ascriveva al giudizio storico. Per le premesse teoretiche di *Insight*, a proposito della concezione lonerganiana della storiografia, possiamo focalizzare una concezione di *Interpretation* più circoscritta rispetto alla concezione ontologica dell'ermeneutica, la propensione di Lonergan per una versione oggettivistica della storiografia di matrice positi-

vistica da cui esplicitamente voleva prendere le distanze, un'eccedenza del trascendentale nella storia che lo fa muovere in direzione di una filosofia epistemologica della storia.

Nella conclusione Guglielmi sintetizza la nuova percezione dello sviluppo del pensiero lonergiano acquisita proprio ricostruendo il suo pensiero sulla storia. Ciò che prima appariva in una certa discontinuità a tal punto da distinguere una prima e una seconda fase del pensiero del nostro autore, ora è colto in maggiore continuità. L'influsso metafisico di *Insight* accompagna anche la fase successiva del pensiero dell'autore canadese, per cui egli, anche nella meditazione della storia, è stato guidato da preoccupazioni e interessi di carattere metafisico e sistematico.

Ritengo proficua la lettura di questo testo almeno per due motivi. Prima di tutto ci consente una conoscenza più profonda di un importante autore del XX sec. di cui ancora dobbiamo esplorare l'intera profondità del suo contributo. In secondo luogo il testo ci mette di fronte ad un'ulteriore vicenda in cui riscontriamo come l'incontro tra la storia da una parte, e la filosofia e la teologia dall'altra, non sia mai perfettamente compiuto o scevro di tensioni. Anche su questo sentiero siamo chiamati ad una sempre maggiore profondità.

GIORDANO TRAPASSO

NICOLA CIOLA, *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, pp. 341, € 23,00.

Il volume che Nicola Ciola, professore ordinario di cristologia e decano della Facoltà di teologia della Pontificia Università Lateranense, presenta ai lettori è una raccolta e rielaborazione di alcuni saggi, per lo più pubblicati recentemente in riviste scientifiche italiane e scaturiti da conferenze e interventi che l'A. ha tenuto in circostanze varie, il cui sviluppo si articola attorno ad una tesi precisa: il concilio ecumenico Vaticano II ha registrato l'acquisizione di un nuovo metodo teologico grazie ai grandi pastori e periti che ne sono stati protagonisti, ma ha rappresentato anche un momento di svolta per il pensiero teologico in quanto tale. Se nelle intenzioni di Giovanni XXIII una delle questioni centrali a cui il concilio avrebbe dovuto rispondere era il ripensamento della "pastoralità della dottrina", nel lavoro di Nicola Ciola trova documentazione ermeneutica e analisi critica l'intento programmatico del papa bergamasco, come pure il sapiente accompagnamento di Paolo VI. I primi cinque capitoli del volume ruotano attorno a tre poli: Cristo, l'uomo e la Chiesa. Il metodo teologico dell'A. è ben visibile a partire dal primo capitolo, nel quale egli opera una rilettura di *Optatam totius* 16 come elemento centrale per il rinnovamento della teologia e del suo metodo. In modo

particolare, Ciola rivolge la propria attenzione alle ricerche cristologiche del post-concilio.

Il secondo capitolo rappresenta una rilettura della *Gaudium et spes* a cinquant'anni dalla sua redazione. L'orizzonte è sempre quello cristologico, sebbene per sua natura la costituzione pastorale sia un documento che possiede implicazioni antropologiche, trinitarie ed ecclesologiche molto marcate. Lo sfondo di comprensione dell'uomo, la cui realtà è quella di un essere relazionale, è non solo Cristo, ma la Trinità Santa (p. 67). Il lascito teorico della *Gaudium et spes* nel rapporto tra antropologia e cristologia consiste nella validità del metodo della correlazione. Se nel contesto del Vaticano II prevaleva una mediazione "dal basso" nell'approcciare il discorso cristologico, oggi l'affermazione dell'umanità di Cristo sembra essere cosa scontata. La questione cristologica nel tempo presente si gioca su altri orizzonti, come quello dell'unicità salvifica, della mediazione, della figliolanza divina, etc. L'attualità di *Gaudium et spes* sta nel fatto che non è l'uomo ad essere la misura di Cristo, ma è Cristo ad essere la misura dell'uomo. Tale deposito non potrà mai essere disatteso «per la consistenza della *circolarità ermeneutica* tra antropologia e cristologia» (p. 72).

Il terzo capitolo è un'interessante sintesi di un tema ormai classico per la cristologia, ossia la questione della divinità di Gesù. Per Ciola, tale nozione è stata sempre accompagnata nella fede della Chiesa a quella della vera umanità. Tuttavia, occorre osservare che il dogma di Gesù Cristo vero uomo è oggi una verità quasi ovvia, che però viene utilizzata come argomento che renderebbe superflua e inutile la sua divinità. Dunque il misconoscimento della divinità di Gesù Cristo va di pari passo al fraintendimento della sua umanità. L'A. accompagna il lettore nel ripercorrere le principali fasi (bibliche, patristiche e sistematiche) perché questo essenziale dato della fede cristiana possa essere compreso e annunciato agli uomini del nostro tempo.

Il quarto capitolo è di natura ecclesologica. La Chiesa è mistero di comunione che trae la propria origine dalla Trinità di Dio. La categoria di comunione è quella che si è affermata nel Sinodo del 1985 e che gradualmente si è imposta come la chiave di lettura di tutti i documenti conciliari. L'A. mostra la pertinenza, ma anche i limiti dell'analogia tra Trinità e Chiesa. Se, infatti, la linea ermeneutica che si è affermata con Walter Kasper merita tutta la considerazione possibile e un necessario approfondimento, nello stesso tempo è ovvio constatare che «la comunione ecclesiale (e quella umana) non potrà mai essere ed eguagliare la comunione trinitaria» (p. 129).

Il quinto capitolo, intitolato «Ministero ordinato e "fedeli-laici" nella chiesa. Dibattiti post-conciliari e prospettive odierne», è tra i più densi del volume e tratta quello che è un tema cruciale non solo dei dibattiti interni al Vaticano II, ma anche e soprattutto della riflessione successiva e contemporanea. A partire da una domanda ecclesologica, l'A. sviluppa una riflessione sull'unico sacerdozio di Cristo che accomuna e diversifica le varie ministerialità della Chiesa. La marginalizzazione del laicato è un dato di fatto

della storia della Chiesa a cui il concilio cerca di porre rimedio proponendo una visione circolare e non piramidale dell'ecclesiologia contemporanea. La chiave di lettura di Ciola è la teologia della missione in una società in rapida evoluzione: «La complessità attende di essere da noi abitata con lo stesso amore con il quale Cristo Signore è venuto ad abitare la nostra terra, ossia la nostra storia e umanità. Prima di voler comunicare la fede occorre pertanto un sguardo di amore su tutti e su ogni realtà che “abitiamo”: lo sguardo amoroso di Dio; e occorre una capacità di discernimento che ricorre anche alle risorse della ragione, delle scienze e delle specializzazioni professionali, risorse nelle quali comunemente brillano figure laicali» (p. 155).

Il sesto capitolo chiude la parte del volume la cui paternità è interamente del decano della Facoltà di teologia dell'Università Lateranense. In esso l'A. si occupa di indagare i nuovi impulsi per la teologia contemporanea a partire dall'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI. Non si tratta, dunque, di un commento in qualche modo legato al Vaticano II, bensì dell'analisi di un testo magisteriale recente, riletto tuttavia come esempio metodologico di quello che il concilio aveva auspicato come opzione ermeneutica. Il centro dell'analisi di Ciola consiste nella sottolineatura di un punto essenziale, ossia che la novità cristiana «in assoluto è data dal fatto che l'amore di Dio si è manifestato in Gesù che dà carne e sangue ai concetti; Egli è il realismo inaudito dell'amore di Dio che è sempre imprevedibile» (p. 172).

Riccardo Ferri, con il capitolo settimo, apre la seconda parte del volume, che è costituita da contributi a più mani sull'ermeneutica del Vaticano II. Ferri mostra in particolare il legame tra *Optatam totius* 16 e San Tomaso d'Aquino. L'ottavo capitolo, ancora di Ciola, ricostruisce il sodalizio tra il card. Florit e padre Umberto Betti nella redazione della *Dei Verbum*. Il nono capitolo, di Antonio Lauri, si occupa dello sviluppo redazionale della celebre formula di *Gaudium et spes* 22 «Cristo manifesta pienamente l'uomo all'uomo». Il decimo, sempre di Lauri, riprende la prospettiva cristologico-trinitaria dell'antropologia della *Gaudium et spes*, valutandone la recezione nella teologia post-conciliare. L'undicesimo, di Nicola Ciola, ricostruisce l'epistolario tra Henri de Lubac e mons. Giovanni Benedetti. Il dodicesimo ed ultimo capitolo, di Antonio Lauri, analizza i testi del Sinodo straordinario del 1985 attribuendo all'assemblea dei vescovi il significato di una nuova fase nella recezione del Vaticano II.

In questa seconda parte del volume, spicca la ricostruzione storica e la valutazione teologica del rapporto Florit-Betti a proposito della costituzione sulla Divina Rivelazione. Si tratta di un capitolo particolarmente fecondo per diversi ordini di ragioni. Innanzitutto, perché riporta alcuni particolari biografici, relativamente poco conosciuti, di due protagonisti del concilio. Inoltre, perché l'A. riferisce esperienze personali nel rapporto con padre Betti che danno alla valutazione teologica uno spessore umano non comune. Ciola confessa il privilegio di aver potuto attingere ad una sorta di diario che Betti rese pubblico in occasione della redazione di un numero della rivista *Late-*

ranum che ebbe per titolo «La *Dei Verbum* trent'anni dopo». Betti scrisse a macchina, in forma rivista e corretta, il diario personale che aveva redatto durante il concilio, riportando impressioni e approfondimenti sia sull'assise vaticana in genere che sulla stesura di quella che sarebbe diventata la costituzione dogmatica sulla Rivelazione. Tale lavoro di lenta composizione avvenne quando Umberto Betti era rettore dell'Università Lateranense. Egli riporta nel diario che, all'inizio del concilio, non figurava tra i periti. Poco dopo, tuttavia, fu convocato da mons. Florit, arcivescovo di Firenze, il quale gli chiese di accettare di essere il suo teologo personale. Inizia così il cammino in punta di piedi di padre Betti al concilio. Il 25 marzo 1963 egli viene nominato ufficialmente da Giovanni XXIII perito del concilio e, soprattutto, viene chiamato a far parte della Sottocommissione generale che aveva il compito di coordinare il lavoro di revisione dello schema *De Ecclesia* relativamente ai nn. 16-21 *De Collegio et ministeriis Episcoporum*.

La ricostruzione che opera Ciola nell'analizzare le fasi del rapporto tra Florit e Betti è particolarmente appassionante perché in essa l'A. riesce a far trapelare la fatica della gestazione dei documenti del concilio, almeno quelli che vengono presi in esame, tenendo conto che all'inizio dei lavori sessantannove schemi su settanta vennero bocciati dall'assemblea. Il pregio maggiore di questo segmento del volume è quello di mostrare i documenti finali non come qualcosa di scontato, a cui noi contemporanei siamo quasi assuefatti, bensì come un cammino lento e faticoso, una vera e propria "scuola" a cui con umiltà molti vescovi si sono sottoposti, accettando, come nel caso di Florit, di formulare una teologia in termini nuovi rispetto a quello che era il loro *background* culturale e categoriale preesistente. L'insegnamento maggiore, e probabilmente più attuale, di queste pagine è quello che Giuseppe Ruggieri chiama «Chiesa in atto». Il concilio è stato cioè, prima ancora che un'occasione di aggiornamento e di ritorno alle fonti, un momento in cui la Chiesa intera ha sperimentato e vissuto il suo essere più profondo, cioè una comunità in ascolto reciproco e in dialogo.

ENRICO BRANCOZZI

DARIO VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon, Magnano (Comunità di Bose) 2014, pp. 159, € 15,00.

Il tema della collegialità è stato uno dei nodi centrali dell'ecclesiologia del concilio Vaticano II e, nonostante una recezione piuttosto debole, esso resta il sentiero tracciato che conduce la Chiesa ad un più generale atteggiamento sinodale. Si spiega così quel «verso» contenuto nel titolo. Il saggio di Dario Vitali, docente ordinario di ecclesiologia presso la pontificia università Gregoriana, infatti, è interamente dedicato alla trattazione della collegialità, ma sfocia in una serie di proposte concrete che rappresentano il terreno su

cui possa realizzarsi uno stile ecclesiale di tipo sinodale. Il volume possiede un centro tematico intorno al quale l'A. articola la propria riflessione, e cioè l'analisi di *Lumen gentium* 22-23, paragrafi che costituiscono due quadri del medesimo dittico sul tema della collegialità. È imprescindibile tornare ad essi se si vuole capire che cosa il Vaticano II abbia realmente elaborato e quale visione nel rapporto tra sommo pontefice e collegio episcopale abbia ritenuto di dover promuovere (pp. 20-34).

In una breve ricognizione storica del problema, Vitali fa osservare che la collegialità era di per sé un tema già presente nello schema *de Ecclesia*, il quale rimandava addirittura al concilio Vaticano I, dove il discorso sui diritti dei vescovi era stato affrontato su due registri distinti: la potestà di ogni vescovo sulla propria diocesi e del corpo episcopale sulla chiesa universale (p. 15). Sarebbe improprio, dunque, affermare che la collegialità sia un prodotto esclusivo del Vaticano II. A sostegno di questa tesi, l'A. riporta e analizza alcuni testi della *Pastor aeternus*, nei quali si afferma che la potestà di giurisdizione del sommo pontefice non conculca i diritti dei vescovi, ma piuttosto li garantisce. Eppure, già solo il fatto che il documento sulla Chiesa del Vaticano I abbia come titolo un riferimento esclusivo al papa è sintomatico di una precisa visione ecclesiologicala. Vitali tende a sottolineare anche la continuità tra il *de Ecclesia* e lo sviluppo successivo di *Lumen gentium*. Naturalmente l'A. non manca di evidenziare come tra lo schema preparatorio e il *progetto Philips*, nucleo embrionale di *Lumen gentium*, esista un'evoluzione significativa. Non si capirebbe diversamente perché i padri conciliari abbiano discusso in assemblea in modo così acceso fino a rischiare la rottura se la visione di fondo fosse stata sostanzialmente quella di Ottaviani e Tromp. La stessa discussa introduzione della *Nota explicativa praevia* è una conferma del fatto che *Lumen gentium* abbia ormai poco dello schema preparatorio.

L'A. individua tre nodi che in parte spiegano la debole recezione della collegialità nel postconcilio: l'irrisolto rapporto tra il collegio e il suo capo, ossia la fatica di un equilibrio mai perfettamente raggiunto tra istanze diverse (p. 63); il legame tra il popolo di Dio e i suoi pastori, evidenziato nella diversa impostazione esistente tra il capitolo II e il capitolo IV di *Lumen gentium* (p. 69); infine, problematica risulta la composizione del collegio episcopale (p. 76). Su questo punto la riflessione di Vitali diventa più pungente. Infatti, se *Sacrosanctum concilium* parla del vescovo come il grande sacerdote del suo gregge e lo colloca mentre celebra l'eucaristia per il suo popolo circondato dal suo presbiterio, in *Lumen gentium* si parla dei vescovi soprattutto al plurale, per chiarire che essi, come successori degli apostoli, sono chiamati al governo di tutta la Chiesa con il successore di Pietro. Questo concetto, di per sé ineccepibile, ha condotto tuttavia ad accentuare una dimensione a scapito di altre: il vescovo è soprattutto colui che entra a far parte del collegio episcopale. Questo ha comportato surrettiziamente una percezione diversa dell'episcopato: «Il punto di appoggio di tale modifica di prospettiva – scrive l'A. – è stata la considerazione del tutto ovvia che con l'ordinazione episcopale uno è

costituito membro del collegio: si tratta di un ulteriore effetto dell'ordinazione episcopale, che nella *legenda* postconciliare è diventato la *conditio sine qua non* per l'esercizio della funzione episcopale, trasformata nel frattempo in un titolo dovuto a chi svolga un compito di una certa responsabilità nella chiesa» (p. 78). Trova qui uno sviluppo incontrollato il fenomeno dei vescovi titolari, che preme sulla dottrina dell'episcopato, sulla configurazione del collegio episcopale e, in definitiva, sulla concezione della Chiesa stessa.

Nell'ultima parte del suo studio, Vitali avanza un'ipotesi di esercizio «possibile» della collegialità basata sul reale ascolto delle parti: «Una chiesa in stato di ascolto garantisce la circolarità tra i momenti della profezia, del discernimento e del governo, i quali sottraggono la vita ecclesiale al rischio dell'uniformità e la sospingono nel cammino della storia, tra l'evento originario della pasqua e quello definitivo della parusia» (p. 123). Tale circolarità non sempre è stata favorita, sia a causa dei tempi di andata e di ritorno delle informazioni tra centro e periferia, sia per l'elevato numero di vescovi che eventualmente avrebbero dovuto essere consultati. Inoltre, il limite maggiore dell'esercizio attuale della collegialità è che esso è riservato per lo più a momenti straordinari, mentre invece dovrebbe appartenere alla quotidianità e all'ordinarietà della vita della Chiesa. Se, infatti, «la difficoltà nella consultazione del collegio da parte del capo sta nel rapporto dell'uno ai molti, si dovrebbero avviare forme di consultazione che riducano il numero dei molti, in modo che si instauri tra loro e il papa un rapporto di vera conoscenza e comunicazione» (p. 127). Da qui Vitali elabora una serie di proposte concrete che possano favorire quella circolarità comunicativa che rende non solo possibile, ma anche agevole il servizio del consigliare nella Chiesa. Nelle proposte avanzate, l'A. coniuga con equilibrio gli strumenti tipici della tradizione antica, ripensandoli e riadattandoli al mutato contesto odierno, con nuove strutturazioni geo-ecclesiali, più rispondenti ad una Chiesa universale diffusa su tutti e cinque i continenti, dunque ben oltre il bacino del Mediterraneo che ha condizionato per svariati secoli la prospettiva eurocentrica.

In definitiva, «il discernimento ecclesiale non è un'azione di governo tra le altre, ma quella che tutte le precede e le orienta; perciò dovrebbe essere sempre cura di tutti, a ogni livello della vita ecclesiale, regolarsi secondo tale priorità che garantisce la chiesa nell'ascolto dello Spirito: se tutti gli organismi di comunione, nella chiesa universale e nelle chiese particolari, patiscono una crisi di rigetto è perché si è temuto che il discernimento ecclesiale costituisca una limitazione all'esercizio della funzione gerarchica, che invece ha tutto da guadagnare da una decisione presa insieme» (p. 143). La posta in gioco è così essenziale che merita di essere richiamata con chiarezza. La collegialità è infatti una delle questioni cardine su cui si gioca la credibilità della Chiesa nella sua fondamentale e perenne proposta di annuncio del Vangelo.



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

