

RICERCA

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

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXVII - N. 12 - 30 giugno 1971

Nell'interno

pag. 2: la meditazione di Anselmo Giabbani e Ascolto della parola - pag. 3: Nota liturgica di Mario Albertini e «Nell'ingarbiato Egitto prevale Sadat» di Giovanni Mantovani - pag. 4: nella rubrica «Vita ecclesiale» «Montemartre» una nota di Lillo Fedele - pag. 5: Architettura: studenti e sbocchi professionali di Dado Edallo - pag. 11: «Papa Giovanni testimone e maestro» di Lorenzo Chiarinelli - pag. 12: recensione su «Religione, rivoluzione e futuro» di Marco Ivaldo - pag. 13: «Il cristianesimo non è riducibile ad un messaggio di giustizia» di Adriana Zarri - pag. 14: «Esodo: esperienza e annuncio dell'amore fedele» di Franco Festovazzi.

Nelle pagine 7, 8, 9, 10 pubblichiamo un documento sui movimenti universitari nell'America Latina.

Dopo le elezioni

Per chi fosse uso a lamentare una certa monotonia negli svolgimenti della vita politica italiana, non v'è dubbio che l'esito delle recenti consultazioni elettorali amministrative, interessanti il rinnovo dell'assemblea regionale in Sicilia e di quelle comunali in città come Roma, Genova, Bari, Foggia, Ascoli e altre, ha ravvivato i motivi di discussione e di dibattito.

Si è giustamente, da taluni anche prima del voto, sottolineato che, tanto sul piano geografico quanto su quello sociologico, l'attendibilità di una generalizzazione degli orientamenti emersi dal risultato era molto relativa, data la limitatezza del test sperimentato. Peraltro ciò non ha indotto a quella sbrigativa minimizzazione di indicazioni non molto piacevoli, come la premessa avrebbe potuto far pensare, dato altresì il carattere amministrativo delle elezioni.

Il fatto è che nell'impasto fragile e alquanto sconnesso del sistema politico italiano questi risultati si pongono con una potenzialità dirompente molto superiore ai limiti effettivi dell'episodio elettorale di recente concluso. Sarebbe sciocco negare che ciò accade essenzialmente per la capacità di presa sull'elettorato esercitata da una formazione politica, il Movimento Sociale Italiano, che si era usi ritenere confinata nell'ambito ridotto e controllabile dei «nostalgici». Un ambito che il nuovo fascismo oggi rinnega, tentando di coagulare in una prospettiva adeguata ai tempi la vasta schiera di chi vede nell'ordine la condizione prima e quasi unica di ogni progresso.

Del successo, sia pure relativo e contingente, di questa operazione hanno fatto le spese partito liberale e democrazia cristiana, il primo pagando la sua progressiva paralisi politica, la seconda direttamente colpita dall'esodo parziale di un elettorato moderato tradizionalmente suo. Quale che si voglia il giudizio sul livello di maturità e di coscienza degli elettori protagonisti di questo deflusso verso sembianze nuove di lidi antichi e tristemente sperimentati, sarebbe infantile ritenere questo l'utile chiarimento di una situazione che ha condotto la «destra» allo scoperto e per ciò stesso contribuisce a isolarla.

In realtà, se tale orientamento riuscisse a superare le semplici contingenze favorevoli e a consolidarsi, provocherebbe la costituzione di un polo di attrazione destinato inevitabilmente a crescere e a condizionare fortemente lo equilibrio interno.

Tale preoccupazione è tanto evidente che da essa muovono nella D.C. i disegni di una strategia di arresto di tale processo e di recupero delle perdite subite. Ma è proprio questo stato di scoperta agitazione che rischia di dare alle recenti elezioni pesanti effetti anche sulle prospettive immediate di governo.

Ora è bene rilevare che la Democrazia Cristiana paga colpe che sono in gran parte sue: la mancanza di una linea politica coerente, la deplorabile situazione della sua vita interna di partito, l'attestarsi sulla pervicace e spesso inefficiente gestione del potere; è troppo semplicistico ritenere che a sanare tali piaghe siano sufficienti i propositi francamente reazionari che da taluno si coglie il pretesto per esprimere, sperando in una vasta udienza. Assumere una tale linea di condotta vorrebbe dire venir meno a una già discussa vocazione popolare e democratica e compromettere la collocazione del partito nel sistema politico italiano.

Purtroppo non è che vengano motivi di consolazione dagli altri partiti, cui sinora non si è fatto cenno: la sinistra di opposizione, P.C.I. e P.S.I.U.P., statico il primo e in disgregazione il secondo, conferma i limiti di una strategia che non valgono a superare i più abili espedienti tattici; i socialisti sembrano da un lato paghi della loro tenuta elettorale, dall'altro preoccupati delle possibili evoluzioni democristiane, ma non riescono a uscire dalla loro ottica limitata di «secondo» partito di governo; repubblicani e

(continua a pagina 15)

La pazienza della continuità

Anche la Fuci, come molte strutture «cattoliche» che derivano da un passato più o meno remoto, è in certo qual modo alla ricerca di una identità, che è poi la ricerca di un ruolo, di una ragione sociale sufficiente che leghi passato e avvenire nell'ambito della Chiesa, e di quella parte di Chiesa che è l'Azione cattolica.

Chi viene da quella esperienza e ha in fondo verso di essa un debito inestinguibile, perché molto, di quel tanto o poco che è, ha radici in quella esperienza, può forse dare un contributo a questa ricerca. E il non far più parte di certe strutture, non solo per ragioni anagrafiche, non è un ostacolo decisivo.

Nonostante tutto, nella spinta più o meno spontanea che tende a frantumare le organizzazioni e le strutture tradizionali, si avverte un sintomo abbastanza chiaro di stanchezza. Sicuramente questo deriva da una mancanza di chiarezza nei propositi e negli ideali, oltre che, in qualche caso, da una mancanza di generosità. Ma soprattutto da una impazienza che è parsa voler affrettare, oltre ogni sopportabilità, i tempi di una trasformazione che per essere un fatto interiore e profondo, ha bisogno di

tempo e perciò di una salda speranza.

Così, una serie di energie vive nel loro vigore «contestativo» sono poi andate disperse in direzioni spesso opposte: o riassorbite nel chiuso del proprio «particolare», senza più fiducia o voglia di impegnarsi; o partite per la tangente di una ricerca di assoluto fine a se stessa, che si annoda attorno alle prime intuizioni, alle prime scoperte, e presume che le cose non possono cambiare se non secondo quella immagine.

Perché? In fondo, l'aver rifiutato strutture, organizzazioni, legami, come orpelli non più confacenti alla scoperta della «libertà dello Spirito» si rivela un limite abbastanza grave che sembra prendere ora le sue vendette. Era un rifiuto ingiusto di una condizione che, per essere umana, non va respinta, ma va accettata per costruire su di essa, partendo da essa. Era, in nome dello spirito, un peccato d'orgoglio contro lo spirito. Poiché il dato dell'esperienza è poi questo: che senza un legame, senza uno sforzo di aggregazione, senza l'accettazione, in una parola, di quel limite, manca qualcosa che assicura la continuità, che sopprime alle stanchezze, che

consente di sopravvivere alla mancanza di una guida, che aiuta a superare le burrasche, le umiliazioni degli insuccessi, che alimenta, nonostante le pesantezze, la speranza: che evita soprattutto l'egoismo e insegna a servire.

Certamente, nulla di queste suppellettili dell'edificio ecclesiale è eterno. Anche esse sono come il grano: se non muoiono non danno frutto. Ma c'è modo e modo di scomparire e di lasciare il campo. Occorre, credo, creare una continuità; o quanto meno saper attendere che una continuità stabile si crei, che nasca, nella giusta luce dello spirito, qualche cosa di nuovo, che sia misurabile nella feconda esperienza dei suoi frutti di bene.

Quando qualcosa di nuovo sarà nato, non sarà difficile riconoscerlo. Ma proprio per farlo nascere, per consentire a questo nuovo di nascere è necessaria la pazienza della continuità: non neghittosa, non rassegnata, non passiva. Non ha senso continuare ad esistere per inerzia. In quanto si continui a vivere per inerzia, è inutile continuare a vivere. Ma se crediamo alla forza dello spirito, siamo sicuri che qualche cosa di nuovo

(continua a pagina 15)

Piero Pratesi

«Le parole di rammarico e di deplorazione del S. Padre ci hanno intimamente colpito. Esse ci interpellano come cristiani e non possono né debbono andare disattese dalle ACLI...». Queste parole pronunciate da Emilio Gabaglio all'ultimo Consiglio Nazionale delle ACLI, testimoniano del travaglio e della seria riflessione che in questo momento sta vivendo il movimento dei lavoratori cristiani.

La nostra speranza è di assistere ad un riavvicinamento fra ACLI e vescovi, che avvenga in atteggiamento di reciproco ascolto, comunione conversione.

Ed auspichiamo inoltre che ciò possa compiersi in coerente fedeltà alle espressioni riportate dallo stesso Pontefice nell'Octogesimo Adveniens che, sui temi dell'impegno politico dei cristiani, ha aperto nuove prospettive ai cattolici che si pongono concretamente il problema di lavorare per la piena liberazione dell'uomo. L'auspicio e la speranza sono tanto più sentiti quanto più comprendiamo che questo può divenire un momento assai importante del rapporto che si è andato instaurando, nel tempo, tra Chiesa e mondo operaio.

accli

80° ANNIVERSARIO DELLA RERUM NOVARUM

in un mondo profondamente diverso
un rinnovato impegno
dei lavoratori cristiani
per la giustizia
e la piena liberazione dell'uomo



LEONE XIII 1891

Nel Nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo

E' il segno del cristiano, il segno per il quale tutti coloro che sono stati battezzati manifestano, con fede, di essere inseriti nella vita divina del Padre del Figlio e dello Spirito Santo.

Inseriti e immersi nella Trinità Santissima i cristiani sono in Dio, rinati a nuova vita, a vita eterna.

Questa è la nostra società, un legame ontologico divino che ci tiene in comunione con il Padre e il Figlio, cui segue un gaudium perfetto (1, Gv. 1, 3-4).

La comunione con Loro e tra di noi è inscindibile: non vi può essere l'una senza l'altra, e se vi è, vi è uno stato di peccato.

Accogliere in noi questa comunione e viverla, si ha la Chiesa nella sua realtà vera e non transitoria, poiché allora siamo «un popolo adunato nell'unità del Padre del Figlio e dello Spirito Santo» (S. Agostino, LG. 4). Chiesa dunque tutta in ciascuno, e tutta in tutti.

A questa coscienza ecclesiale rivoliamo il nostro sguardo di adorazione.

La prima considerazione dell'autocoscienza cristiana è di essere il vero tempio di Dio. In me, al di dentro di me c'è tutta la Divinità. Tutto il resto, compresa la Chiesa strutturale con tutti i sacramenti, è a servizio della crescita e della santificazione dell'uomo.

Non soltanto centro del creato e plasmatore del cosmo e della storia, ma per la scelta e il dono di Dio di essere nell'uomo che lo accoglie, la anima del credente è il luogo del Dio vivo: «coeli coelorum sunt animae sanctorum».

La presenza di Dio in noi sale alla nostra esperienza in proporzione della conoscenza che abbiamo di lui, conoscenza che si incentra nel riconoscere Gesù come rivelazione personale di Dio, rivelazione accolta con fede e con amore che ci introduce nella vita divina. Questa, in noi, è prima di tutto una grazia di amicizia e di confidenza, frutto della rigenerazione nell'acqua e nello Spirito Santo: che ci rende come naturale quella trinità nell'unità e ci mette in compagnia dei tre che sono uno, ma sono veramente tre.

E' il dinamismo vitale divino che ci è stato svelato da Gesù nei suoi principi personali e ci introduce nei rapporti interpersonali con ciascuno di loro.

La paternità nella sua infinita dolcezza paterna e materna è l'immagine senza volto né figura del Padre cui si rivolgeva Gesù con tanta pietà filiale e tanta confidenza: «Padre, hai manifestato queste cose agli umili e le hai nascoste ai sapienti» — «Lo so,

Padre, che tu mi ascolti sempre» (Gv. 11, 42).

Per la coscienza dell'uomo preso nella morsa della solitudine e dell'egoismo da una parte, e dalla libidine del superuomo dall'altra, la più grande rivelazione è sapere di essere figlio di Dio, di poter chiamare Lui padre, di fare la più grande esperienza interiore nel sentirsi in amicizia e in dialogo di amore e di vita, con Lui, con il Padre, da cui tutto ha inizio e in cui tutto avrà vita, per sempre.

Questa vicinanza che Gesù ci ha rivelato e che ci ha partecipato realmente, poiché siamo veramente figli per la rigenerazione battesimale nello Spirito, dà alla vita del credente un substrato tutto nuovo e un orientamento di fondo che è un vivere digià, inizialmente, la vita eterna, un sentirsi nel seno del Padre.

Rimane marginale, ma liberatrice, l'esperienza di doverci esprimere in termini antropomorfi, e non possiamo fare diversamente, avvertendo con chiarezza quanto diverso e inesprimibile è il rapporto di fatto, nella profondità della fede, con colui che è tutt'Altro, eppure così intimo e così vicino...

Nella Chiesa, come nell'anima, per rimanere fedeli al Vangelo, al di fuori e al di sopra delle speculazioni metafisiche, che possono servire e non servire per chi non crede, il volto del Padre e il suo amore senza limiti verso la umanità, rimane dominante, dolcemente dominante; ed è segno tangibile della fede autentica se nell'affrontare tutti i temi della vita ecclesiale si fa sempre riferimento, non puramente nominale, alla paternità di Dio. Una morale terroristica e casistica, una legislazione autoritaria inquisitoria e punitiva, una dogmatica chiusa in categorie definitive, non si accordano con il dono dell'amore del Padre, da cui per il Cristo tutto ci viene nello Spirito, e a cui tutto deve ritornare, rigenerato e santificato.

Di Gesù abbiamo un volto autentico e una figura; è uno di noi, perché si è fatto uno di noi, e possiamo capirlo. E' con lui infatti che ha rapporto diretto il nostro discorso, che la nostra conoscenza e la nostra fede sono messe alla prova: credi? fin dove credi? quanto credi? è solo con lui, con Gesù, che puoi fare i conti. Non t'illudere: non le dottrine, non le istituzioni, non gli uomini di Chiesa lo possono sostituire. O tu credi in Lui, soltanto in lui, o tu non credi in nulla! (O forse cre-

derai in troppe cose, ma inutilmente). Questi, l'Autore della fede, semplifica il nostro cammino e la nostra ricerca; incentra tutto in sé, nella sua parola, nella sua vita, nella sua morte e risurrezione.

Qui nasce la fede, cresce e si esaurisce, nell'adesione totale e nella immedesimazione con lui, Cristo. Il cristiano è tale se crede a lui solo, se conosce quello che ha detto e fatto, se gli rimane coerente nella vita, per seguirlo.

Accogliere Gesù è conoscerlo, è conoscere il Padre, è accogliere i fratelli tutti, è accettare la Chiesa che, dopo la sua resurrezione, è il suo corpo misteriosamente a lui unito, e nella Chiesa i ministeri e i carismi.

Ciò che maggiormente si esige è di poter cogliere questa presenza di Cristo capo della Chiesa, in tutte le manifestazioni ecclesiali. Una teologia che sia elaborazione della sua parola, non assoggettata ad altre ideologie; un ministero che non sia mai sostituzione dell'unico maestro e pontefice, ma suo segno, sua manifestazione, in una testimonianza di insegnamento e di vita, che faccia trasparire lui, il Cristo vivente nella Chiesa. Oggi, la gerarchia episcopale è così stabile nella Chiesa per cui risultano vane le preoccupazioni di conserva-

zione e di difesa; se ne vede anzi una migliore efficienza in un maggiore spogliamento umano, come nell'atto di Gesù per la lavanda dei piedi. E' su questa strada che si sono messi evangelicamente gli ultimi due papi, e si vede bene che, continuando, senza rinnegare la propria autorità, il ministero di Pietro sarà accolto da tutti i cristiani.

Oggi non si può credere in Gesù senza un impegno, che parte dalla fede in Lui, alla liberazione e alla salvezza di tutti. Una contestazione pacifica ma sempre più critica e sempre più chiara si va affermando nella coscienza cristiana: è l'esigenza di riconoscere nella Chiesa il volto di Cristo che lotta contro il peccato e muore per la giustizia e per la verità.

La liturgia rinnovata e rifatta espressione viva della comunità cristiana ci riporta tutti i giorni la parola e l'azione eucaristica di Gesù come fonte perenne di luce che sta rinnovando la coscienza dei cristiani da cui sorge una Chiesa nuova capace di fermentare questa massa umana sempre più avvolta nelle spire della schiavitù, del vizio e della guerra. Se compatti, almeno nella cifra di qualche milione, i cristiani non faranno delle scelte concrete, per Cristo, rischiamo seriamente di essere gettati nel letamaio come sale scipito (Lc. 14, 35).

La fortezza della parresia (Atti 4, 31), della decisione e dei sì o no, netti, che compromettono il prestigio e la vita, ci viene dallo Spirito Santo, donato a noi dal Padre e dal Cristo risorto, come sostegno e conforto (Gv. 14, 16 - 26, 15) per la testimonianza cristiana (Atti 1, 8).

Una fede più viva nella presenza dello Spirito in noi e nella Chiesa (Gv. 14, 7); un atteggiamento di adorazione perenne che in lui si trasforma in preghiera vera, continua, poiché è lui che in noi prega con gemiti indicibili (Rm. 8, 26); una conoscenza («cognoscetis eum, quia in vobis erit» Gv. 14, 7) che è certamente mistica ossia misteriosa, ma reale che procede dalla fede e non è riducibile alla ragione; una esperienza personale ed ecclesiale della sua azione riconoscibile con tanti criteri che danno la certezza della verità (1 Gv. 4, 1-3; 1 Cor. 2, 12-16); una fiducia illimitata nella sua azione nella Chiesa, che ci faccia superare la fiducia eccessiva nei mezzi umani che oggi sovrabbondano nelle mani dell'Anticristo, è più che mai necessaria a tutte le comunità cristiane.

Abbiamo tutti bisogno di poter constatare l'azione libera dello Spirito nella Chiesa e

Ascolto della parola

Esodo 19.1 - 24.11

«Ecco il sangue dell'alleanza, che Jahveh ha concluso con voi».

E' verso l'alleanza del Sinai che tendevano l'uscita dall'Egitto e il cammino nel deserto: «Lascia partire il mio popolo perché mi serva», erano le parole che, da parte del Signore, Mosè disse al Faraone.

Ma non è facile dire in poche parole che cos'è l'alleanza; occorre lo studio di tutta la Bibbia per conoscerla nei suoi aspetti e nelle sue tappe, nelle sue implicazioni e nelle sue prospettive (cfr la voce Alleanza in ogni buon dizionario biblico).

L'immagine è derivata dall'alleanza politica, che serviva a regolare i

rapporti tra gruppi umani; Israele ha potuto utilizzare questa esperienza per esprimere il vincolo che l'univa a Dio e che univa le varie tribù tra loro. Non è però un semplice contratto, è un modo di vivere insieme, è un rapporto di persone, fa della vita di Israele un dialogo con Dio, senza sopprimere la disuguaglianza delle due parti.

Anche l'immagine dell'alleanza politica non sarà sufficiente, e Israele vi aggiungerà quelle delle relazioni in cui l'uomo coinvolge se stesso fino in fondo: quella dell'amore coniugale (cfr Osea), e soprattutto quella dell'amore paterno e materno (cfr Isaia e Geremia) che troverà il suo coronamento nella rivelazione della paternità di Dio fatta da Gesù.

L'alleanza è dunque l'incontro con il Dio che parla, si impegna, traccia le vie per il cammino dell'uomo. Dio dice la sua volontà e proclama che a quanti compiono questa sua volontà egli offre gratuitamente appoggio e amicizia duraturi.

E' il Dio della storia che interviene nella vita del suo popolo e gli traccia con autorità sovrana la strada; l'obbedienza alla legge dell'alleanza è risposta all'iniziativa assolutamente

gratuita di Dio: più che una fonte di meriti, è un ringraziamento per quello che Dio ha fatto per primo; è un impegno di fedeltà, la cui condizione fondamentale è quella di essere un popolo che ascolta. Questo verbo «ascoltare» ritorna continuamente nella Bibbia (cfr dizionari biblici); ricordiamo tra tutti i passi, la bella preghiera di Salomone: «Dammi un cuore che ascolta» (1 Re 3, 9).

La legge dell'alleanza è espressa dal decalogo, con i suoi due versanti. Il primo concerne Dio: Dio è tutto, e ha ogni diritto sull'uomo. Il secondo concerne i rapporti tra gli uomini: la religione come tale è interessata dalle esigenze relative ai rapporti umani; Dio si aspetta che l'uomo, per seguirlo, si metta al servizio dell'uomo.

E' in questo spirito che va letto il «codice dell'alleanza», che racchiude norme minuziose: è nella sua vita quotidiana che l'israelita è invitato a osservare il decalogo e a vivere l'alleanza, con gesti concreti, con la preoccupazione costante dei poveri, degli indifesi, dei bisognosi...

Non è difficile allora comprendere come tutta la legge sia racchiusa nel comandamento della carità.

M.A.

per mezzo della Chiesa, poiché possiamo sempre contristarla e contrariarla (Ef. 4, 30).

Le decisioni che riguardano tutta la Chiesa debbono essere prese in accordo con lui, con lo Spirito Santo, che parla con tante voci da saper accogliere e distinguere (Atti 15, 28).

Le scelte personali sono valide soltanto quando si sperimenta una spinta dello Spirito Santo a preferire spesso le vie più rischiose ma perché « costretti da lui » (Atti 20, 22), e non già per una buona parola di un fratello o di una sorella.

Le leggi specialmente, tutte le leggi cristiane, debbono portare impressa nella loro stessa codificazione la dipendenza assoluta dallo Spirito, poiché la legge rischia sempre di manipolare la coscienza cristiana che è la sede esclusiva dello Spirito Santo, plasmata dalla grazia operante in noi, legge prima e fondamentale del Nuovo Testamento (S. Th. 1-2, 106, 1, c).

E' lui, lo Spirito, che ci porta alla verità, che ce la fa conoscere, che ce la partecipa, perché è « lo Spirito di verità » (Gv. 14, 17); e la legge, il codice, il magistero non possono essere che guida, pedagogo, per una maggiore scoperta della verità, dei valori che sottostanno alla legge, sempre in trasparenza dello Spirito di verità.

O Spirito consolatore della Chiesa infondi in tutti noi cristiani la pace del Risorto; dà gioia e letizia al cuore e al volto del nostro santo Padre, vicario di Cristo in terra; dà coraggio e conforto a tutti i nostri vescovi impressionati dal tuo « vento impetuoso » (Atti 2, 2) con cui agiti la tua Chiesa del nostro tempo; dà stabilità ai sacerdoti, sconcertati invece che esaltati, dall'impeto di libertà che tu, Spirito di libertà (2 Cor. 3, 17) stai infondendo nella tua Chiesa; fa capire a tutti i religiosi e religiose che soltanto Tu hai infuso loro il carisma della verginità e che tu solo puoi completare la loro personalità nell'unicità dell'amore; e scuoti tutti i cristiani perché scoprano te, vero Dio, nell'intimo della loro coscienza dove effondi carismi propri a ciascuno in servizio di tutti.

O Spirito dell'unità e della universalità, che fondi la Chiesa e la fai « progredire nell'universo » che richiami tutti e sempre all'unità della Fede nella diversità delle persone, delle teologie, delle leggi, delle culture, manifestaci la perfetta esemplarità della Chiesa non nelle società umane sempre equivocate e mai libere, ma nella vera eterna società dove tu compi l'opera di Gesù in obbedienza al Padre.

E' a te soltanto che vogliamo ricorrere poiché tu solo sei nella Chiesa ciò che è vero ciò che è santo ciò che è perennemente nuovo; è in te soltanto che la Chiesa è veramente se stessa, ed è soltanto in te che può avvenire l'unità, la pace, il rinnovamento, la conoscenza più profonda del mistero di Cristo per un maggior possesso e una più fedele aderenza alla verità.

Per questo, oggi più che mai, come alla fine del tempo, spingi la Chiesa a gridare insieme con te: « Vieni Signore Gesù » (Ap. 22, 17).

Anselmo Giabbani

Domeniche ordinarie: dalla 12^a alla 17^a

Con la domenica 11^a, che seguiva la festa del ss. Corpo e Sangue di Cristo, è stato ripreso il ciclo delle domeniche ordinarie o per annum. La linea conduttrice della liturgia della Parola di queste domeniche è costituita dalla lettura praticamente continuata del vangelo secondo san Luca, di cui si è già letta una prima parte nel periodo tra l'Epifania e la Quaresima.

Anche il secondo brano offerto dalla liturgia è una lettura continua, presa dalle lettere di san Paolo e precisamente, per le domeniche qui tenute presenti, dalla parte finale della lettera ai Galati (che anticipa i grandi temi dogmatici della lettera ai Romani), e poi dall'inizio di quella ai Colossesi (scritta dalla prigionia in Roma, e molto simile alla lettera agli Efesini).

La prima lettura, dall'Antico Testamento, è sempre facile avvicinarla al brano evangelico.

Domenica 12^a: « Che dice la gente che io sia? ». La domanda è rivolta a noi, e ci costringe a rispondere. Val la pena tener presente che questo brano (Lc. 9, 18-24) viene subito dopo il racconto della moltiplicazione dei pani, che è una prefigurazione eucaristica: l'eucaristia pone continuamente in crisi la nostra fede; e il Cristo di Dio non è conforme ai nostri sogni di potenza, ma si annienta nella sofferenza e nella morte (come anticipa il profeta Zaccaria nella prima lettura, 12, 10-11), imponendo così anche a noi e alla sua Chiesa di accettare la nostra croce. Di questa conformazione a Cristo e delle sue conseguenze (« figli di Dio », « tutti un solo essere in Cristo Gesù », « eredi secondo la promessa ») ci parla san Paolo (Gal. 3, 26-29).

Domenica 13^a: « Nessuno che mette mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il Regno di Dio ». Questo brano (9, 51-62) apre quella parte del vangelo di Luca che ha come tema la salita di Gesù verso Gerusalemme: negli scritti di san Luca, Gerusalemme è il centro: punto di arrivo nella missione di Gesù, punto di partenza per la missione della Chiesa. Nel brano è presente anche il tema del distacco: ogni vocazione è imprevedibile, e la risposta deve essere totale e implica una rottura con il modo di vita anteriore; è obbedienza libera ma incondizionata. Come già per Eliseo, presentato nella prima lettura (1 Re 19, 16 e 19-21). Perché è una vocazione alla libertà, per una vita secondo lo Spirito e non secondo la carne (seconda lettura: Gal. 5, 1 e 13-18).

Domenica 14^a: « Ecco: io vi mando... ». E' il discorso della missione (Lc 10, 1-12 e 17-20) che descrive le condizioni di povertà, i pericoli e le insicurezze della vita missionaria, e

la gioia che è un segno del Regno. Le parole di Gesù sono rivolte non ai soli Apostoli, ma ai settantadue discepoli, cioè a tutta la Chiesa che è perennemente in stato di missione; ed è la raccomandazione di disponibilità verso Dio e verso i fratelli che riassume tutte le esigenze per chi è mandato. La gioia escatologica è preannunciata anche dalla prima lettura (Is. 66, 10-14). La seconda lettura è costituita dalla conclusione della lettera ai Galati (6, 14-18), nella quale san Paolo si vanta nella croce del Signore Gesù Cristo.

Domenica 15^a: « Chi è il mio prossimo? ». Il brano evangelico (Lc. 10, 25-37) contiene la parabola del samaritano, nella quale Gesù enuncia concretamente il primato dell'amore verso i fratelli, senza distinzione di sorta: quando alla fine Gesù ripropone la domanda postagli, fa capire che tocca a noi farci prossimo di chiunque abbia bisogno di noi. Ricordiamo inoltre che nella meditazione patristica, il samaritano è stato visto come figura del Cristo. La prima lettura (Deut. 30, 10-14) afferma che l'obbedienza ai comandamenti di Dio significa fedeltà alla sua Parola. Dalla lettera ai Colossesi (1, 15-20) è tratta la seconda lettura, che contiene l'affermazione della supremazia del Cristo: al di sopra di ogni creatura, autore della salvezza.

Domenica 16^a: « Una sola cosa è necessaria ». La lezione di fondo di questo brano (Lc. 10, 38-42) riguarda l'atteggiamento del vero discepolo che dà la priorità all'ascolto della Parola su ogni altro pur legittimo modo di accogliere il Signore; ma c'è anche la sottolineatura della bellezza dell'ospitalità, ed è su questo tema che si ricollega con la prima lettura (Gen. 18, 1-10) che narra dell'accoglienza fatta da Abramo ai tre misteriosi personaggi. Nel brano della lettera ai Colossesi (1, 24-28), san Paolo si presenta testimone, nella vita, e per scelta divina, della passione del Cristo.

Domenica 17^a: « Chiedete e vi sarà dato ». San Luca è l'evangelista della preghiera, e questo brano (11, 1-13) contiene prima la formula della preghiera del Signore (il Padre Nostro) nella sua stesura più breve, più antica e più genuina, e poi delle assicurazioni sulla efficacia della preghiera, perché Dio è Padre. Un esempio di questa efficacia della preghiera è offerto dalla prima lettura (Gen. 18, 20-32) con il noto episodio di Abramo che indaga sulla potenza della intercessione dei giusti: « Per amore di quei dieci giusti, non distruggerò la città ». Onnipotente intercessore, che ha ottenuto per tutti noi il perdono, è il Cristo (seconda lettura: Col. 2, 12-14).

Mario Albertini

Nell'ingarbugliato Egitto prevale Sadat

C'è un mistero, o quanto meno un'apparente contraddizione nella crisi medio orientale così come si presenta da qualche mese. Non si era parlato mai tanto, e con tanta speranza, di pace; ma i discorsi dall'una e dall'altra parte del Canale non sono stati spesso così bellicosi, così intransigenti. Un esempio recentissimo: l'8 e poi il 10 giugno, il presidente egiziano Sadat ha ripetuto con estrema durezza la sua posizione: tutto il territorio degli arabi occupato da Israele durante la guerra dei sei giorni deve essere restituito, « fino all'ultimo pollice », altrimenti sarà una nuova guerra. Golda Meir gli ha risposto una volta per tutte il giorno 9; non si illudano gli egiziani, ha detto press'a poco, che noi abbandoniamo la riva orientale del Canale; né si illudano che una nuova guerra possa portare loro ciò che non hanno potuto le tre precedenti (1948, 1956, 1968).

C'è poi, in tutti questi discorsi un risvolto interessante; il riferimento di Sadat e Golda Meir alla posizione degli americani e dei sovietici. Gli Usa, dice il presidente egiziano, sono il vero appoggio di Israele; sono loro, in realtà, che impediscono la liberazione della terra araba; parlano di pace, ma la ostacolano nei fatti in ogni modo. I sovietici invece sono gli amici degli arabi, perché offrono aiuto disinteressato e incondizionato, e difendono senza incertezze le rivendicazioni contro Israele. Golda Meir in cambio ammonisce gli Stati Uniti che il recente accordo fra Mosca e il Cairo ha nuovamente alterato l'equilibrio delle forze nel settore; che se non si farà qualche cosa per aumentare la potenza « dissuasiva » di Israele (leggi: nuovi aerei e nuove armi sofisticate) Mosca presto detterà legge dall'Africa settentrionale all'Oceano Indiano; la struttura difensiva della Nato sarà scavalcata, lo stesso Mediterraneo in pericolo.

Qual'è in questo dibattito l'aspetto misterioso? Ecco una piccola notizia che lo spiega. La sera del 9 giugno a Washington, il sostituto segretario di stato americano per il Medio Oriente, Sisco, riceveva l'ambasciatore israeliano, il generale Rabin. Ufficialmente per essere informato sul discorso di Golda Meir, al quale accennavo sopra; ufficialmente, secondo il corrispondente della « France Presse », di solito molto ben informato, per comunicare a Rabin alcuni fatti nuovi emersi al Cairo dai colloqui del rappresentante americano, Bergus (che non è ambasciatore, perché non esistono rapporti diplomatici fra Usa e Rau), con personalità del governo egiziano. Quali fatti nuovi, quando Sadat fa discorsi di fuoco? Ecco il mistero. Ma non solo; durante il Consiglio Atlantico di Lisbona il ministro degli esteri egiziano ha convocato gli ambasciatori di Gran Bretagna e Italia per comunicazioni riservate. « Pare » che abbia detto loro di riferire, a chi fosse interessato a saperlo, che il recente accordo con Mosca non è poi questo capostro per la Rau; che non cambia l'atteggiamento del Cairo, sempre favorevole a un regolamento pacifico (leggi: a un compromesso). Vero o non vero, le agenzie di informazioni riferivano dal Cairo che l'ambasciatore italiano partiva subito per Roma; anche se

la Farnesina, doverosamente, taceva.

Perché questi ammiccamenti; è una tattica o un metodo particolarmente spregiudicato e cinico di far politica? Sembra evidente — ricordiamo anche la visita di Rogers al Cairo e il miglioramento recente dei rapporti fra Egitto e Stati Uniti — che Sadat conduce una politica pendolare; ai sovietici dà asilo per averne armi e difesa; e dà anche la soddisfazione pubblica di considerarli gli amici degli arabi; il che è quanto loro occorre per lo scopo di penetrazione psicologica nel Mediterraneo orientale. Ma Sadat sembra tenere anche agli americani, considerati una specie di carta di riserva; e per non inimicarsi intrattiene con loro, segretamente, una incredibile trattativa per raggiungere un compromesso sulla riapertura del Canale di Suez. Si sa da molto tempo, in realtà, che una soluzione sarebbe, più o meno possibile su questa base; sgombero israeliano della riva orientale, per un tratto variabile da 10 a 30 chilometri; sbarco su questa riva di tecnici e di polizia civile egiziana, incaricati di preparare la riapertura del Canale. Per Sharm el Sheikh, la porta del golfo di Akaba, che gli israeliani considerano una garanzia inalienabile per la loro libertà di navigazione, sarebbe possibile una soluzione intermedia; come per esempio restituzione della sovranità all'Egitto, cessione della piazzaforte a Israele in affitto; oppure occupazione da parte di reparti dell'ONU, ma con la presenza di truppe israeliane ed egiziane che controllerebbero i loro diritti. Per il Sinai e per Gaza, come per la Cisgiordania e il Golan siriano, le soluzioni non dovrebbero essere difficili, anche in considerazione della posizione di Hussein, che, con successivi colpi di mano, sta dissanguando i guerriglieri palestinesi; e, quel che più conta, nella totale indifferenza degli altri paesi arabi. Dunque uno smembramento della pace in tanti piccoli compromessi parziali che lentamente attenuerebbero la tensione e, con il tempo, potrebbero portare alla vera pace. E' certamente una soluzione realistica; soprattutto perché Israele non rinuncerà mai al suo supposto diritto di vincitore, che vuole dettare le condizioni di pace, e non accettare quella che a Gerusalemme appare come una resa a discrezione. Ma realistica anche perché gli arabi non possono aspettarsi di poter battere definitivamente gli ebrei: finché questi avranno l'aiuto americano, anche finché avranno le unghie e i denti. Sadat ha capito, con ogni probabilità, che deve rinunciare a considerare provvisoria la presenza israeliana in Palestina; e cerca di arrivare a una soluzione con il minore sacrificio possibile, in una posizione di forza, e al più presto. Se l'Egitto fa la pace e riapre il Canale (sua principale fonte di ricchezza grazie ai diritti di transito) può anche pensare al suo futuro prescindendo dalla presenza sovietica; non può farlo invece finché la guerra è una spada di Damocle sulla sua testa. E gli egiziani, per generale ammissione, non amano i sovietici, che all'estero si comportano come truppe di occupazione o quasi. Di qui l'apparente doppiezza del presidente egiziano, che pensa ai

sovietici per la guerra, e agli americani per la pace; e ciascuno dei due tratta con i mezzi adatti per il suo scopo.

Ma c'è un'altra ragione per questa doppiezza. Sadat ha rilevato la successione di Nasser, dapprima con l'apparenza di un re travicello, che doveva «rappresentare», lui, il fedelissimo, l'accettazione di una eredità politica e ideologica tale che nessuno era ritenuto capace di amministrarla da solo. Ma presto, all'interno del complesso equilibrio creato nell'ottobre dello scorso anno al Cairo, sono emerse le ambizioni personali, e presto Sadat ha cominciato a fare a modo suo. Due i fatti di rilievo: la proposta di riaprire il Canale di Suez — primo gesto ad indicare la disponibilità a una soluzione parziale — e l'accettazione della federazione araba (Egitto, Libia, Siria) avversata, sembra, dai sovietici, perché meno suscettibile di essere controllata. Questi gesti autonomi di Sadat hanno suonato la diana della riscossa alla opposizione interna; soprattutto agli intransigenti, che invece erano favorevoli a continuare sulla linea del panarabismo fanatico e demagogico che era il cliché pubblico di Nasser; e ai filosovietici, perché vedevano in pericolo la linea favorita da Mosca per il Medio Oriente, — né guerra né pace — unica condizione per il mantenimento di un rigido controllo sull'Egitto da parte del Cremlino.



L'opposizione interna faceva capo al vicepresidente Ali Sabri, ma contava parecchi ministri e molti ufficiali superiori dell'esercito; la sua base vera e propria però era il partito, l'Unione Socialista Araba. Sadat, con una manovra ancora non del tutto chiara, ha prevenuto l'azione che avrebbe portato alla sua de-

posizione, e ha allontanato dai loro posti tutti i suoi nemici. Ma subito dopo ha voluto chiarire che l'amicizia con Mosca non era in questione, e ha ricevuto Podgorni come un fratello maggiore. Tutto questo però non sarebbe stato possibile se non avesse potuto contare su quella popolarità che lo poneva un gradino più

in alto dei suoi antagonisti. Una popolarità recente, fatta in pochi mesi, ma basata, secondo gli esperti degli affari egiziani, su una scelta precisa nella politica interna. Sadat ha fatto funzionare i servizi pubblici, cosa prima mai accaduta; ha gradualmente attenuato il pesante controllo della polizia segreta sugli affari privati dei cittadini, ponendosi come garante delle libertà costituzionali. Ha infine incominciato una politica di sostegno alla piccola proprietà fondiaria, tradizionale asse di equilibrio nella vita pubblica di un paese in gran parte agricolo. Insomma una serie di misure capaci di conciliare i ceti medio borghesi e impiegatizi, e in genere l'opinione moderata. Sadat sa di non poter fanatizzare le folle come faceva Nasser; e ha capito per primo che non c'è nessun altro che possa farlo. Per questo ha lasciato perdere il panarabismo, ha rinunciato a gran parte della retorica nasseriana, e nei limiti in cui gli è possibile, cerca una soluzione di compromesso; ma purché sia possibile senza rimettere in questione il suo controllo del potere. I discorsi pubblici minacciosi servono quindi, in questa prospettiva, a tenere buoni coloro che, all'interno, vorrebbero una nuova guerra con Israele; e a fare contenti i sovietici che così non si sentiranno traditi. Se riuscirà a raggiungere il suo scopo, potrà rifare i conti con Mosca su altre basi,

confermare una volta per tutte il suo potere in Egitto, e avviare forse un'era di collaborazione nel Mediterraneo orientale.

Che ci riesca però è un altro paio di maniche. Dovrà farlo entro agosto, perché dopo, entrando in funzione la federazione araba, si troverebbe condizionato dall'intransigenza del leader libico Gheddafi, musulmano fervente, e perciò anticomunista, ma soprattutto antiisraeliano; mentre non è chiaro il ruolo che potrà esercitare il siriano Assad, finora comunque più duro di Sadat sulle possibilità di pace. Se ciò non bastasse, Sadat dovrà anche tenere conto della sua situazione interna, che è tutt'altro che tranquilla. Un solo esempio, e chiudo il discorso: il generale Sadek, capo delle forze armate dopo il fallito colpo di stato, sembra essere una specie di controllore; il suo compito sarebbe di far sì che le prospettive di pace non vadano oltre un certo limite.

Giovanni Mantovani

Montemartre

Il singolare episodio seguito ai fatti di Montemartre, dove alcuni giovani della sinistra extraparlamentare francese avevano invaso la Basilica del Sacré-Coeur in segno di protesta contro la Chiesa, accusata di corresponsabilità per tutte le ingiustizie, violenze e sopraffazioni che hanno radice e alimento nell'attuale società, riflette le preoccupazioni pastorali delle più illuminate personalità della gerarchia ecclesiastica.

Si tratta della dichiarazione del cardinal Marty, Arcivescovo di Parigi, sottoscritta anche dai suoi due vescovi ausiliari, a proposito della sentenza emessa da un tribunale in prima istanza nei confronti dei giovani contestatari, con la quale vengono condannati a pene ritenute troppo severe.

Il tenore della sentenza, infatti, a giudizio del cardinal Marty, va oltre la tutela dei diritti e delle libertà dei singoli cittadini e delle comunità, anche di natura religiosa, nell'ambito del diritto comune, in quanto il fatto che costituisce reato è stato qualificato come vilipendio alla religione e quindi lesivo del senso religioso comune, legato alla tradizione secolare della nazione.

La dichiarazione sottolinea, perciò, che, a proposito della qualificazione religiosa del reato, la Chiesa non ha bisogno di essere tutelata dallo Stato, rivendicando a sé la libertà da ogni vincolo da qualsiasi potenza terrena.

La reazione dell'opinione pubblica francese, in particolare della stampa, è stata diversa. A quelli che si sono dichiarati d'accordo con il cardinale stanno gli altri che hanno ravvisato, nella sua presa di posizione, una indebita ingerenza della Chiesa negli affari dello Stato, una censura alla sua condotta. C'è stata financo l'insinuazione del noto diplomatico e scrittore Peyrefitte, attualmente deputato dell'UDR, secondo cui la Chiesa, con i suoi attuali atteggiamenti, principalmente con l'interesse verso il terzo mondo, la pace, la fame e tutti gli altri problemi connessi, cerca di recuperare il mondo proletario.

Di fronte a questa situazione concreta, il discorso sui rapporti tra Chiesa e Stato, che oggi preoccupa anche il governo e la classe politica francese, non può svolgersi sul piano tradizionale dei principi astratti di diritto pubblico ecclesiastico e costituzionale, secondo le dottrine delle due entità in questione. Esso va condotto secon-

do una riflessione di carattere storico e sulla natura essenzialmente diversa della Chiesa e dello Stato. In Francia, in particolare, ed in Europa in genere, si deve notare questo fatto: la rivoluzione del 1789, che ha messo definitivamente termine alla sacra romana repubblica, dando origine allo Stato laico e quindi al regime di separazione tra la Chiesa e lo Stato stesso, non è riuscita, come era invece nelle intenzioni degli illuministi e negli sforzi dei suoi promotori e fautori, a fondare una religione laica della «dea ragione» sicché la religione cristiana, la religione tradizionale dei padri è rimasta a presidio dei costumi e della conservazione dell'ordine sociale scaturito dalla rivoluzione stessa, fino ai nostri giorni.

Non è molto che, in occasione delle onoranze funebri di Stato per il Generale De Gaulle, i rappresentanti della V Repubblica chiedevano alla Chiesa, nella persona del cardinal Marty, che, nella cattedrale di Notre-Dame simbolo religioso della Francia, si celebrasse l'unico rito ufficiale alla presenza di capi di Stato e di rappresentanti di tutte le nazioni del mondo. Il modo singolare di onorare il fondatore della V Repubblica da parte di uno Stato laico e di tradizione anticlericale in concomitanza all'atteggiamento assunto, per l'occasione, dal cardinal Marty, rievocano in qualche modo il ruolo che le massime espressioni delle due autorità rivestivano nel periodo dell'Ancien Régime.

L'accostamento di questi due episodi nell'ordine dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Francia fa emergere, per quello che ci interessa, due atteggiamenti di per sé contraddittori dell'Arcivescovo di Parigi. Ma tale contraddizione non riguarda tanto la linea di condotta del cardinal Marty, quanto il clima di vischiosa fluidità determinato da una situazione ecclesiale generale che, a contatto con le altre realtà, esplode con tutte le sue interne contraddizioni. Il sistema dei rapporti tra Stato e Chiesa è ovviamente in crisi, perché da una parte il pluralismo sul piano culturale e sociale, oltre che su quello religioso, impone senza riserve una visuale diversa dei rapporti, in cui la Chiesa non può più pretendere il monopolio della rappresentanza della «vera religione», con tutti i privilegi derivanti da tale posizione. D'altra parte la messa in moto, nel seno della Chiesa stessa, di

vitali forze di rinnovamento spirituale, teologico e strutturale, esige uno scrostamento ed una purificazione, con un autentico ritorno alle fonti del Vangelo e della Tradizione, per cui ogni relazione con qualsiasi realtà mondana e quindi con una potenza temporale quale lo Stato, diventa di volta in volta, alla coscienza più sensibile, sempre più problematica ed inquietante.

Obiettivamente l'episodio in questione è suscettibile di ogni interpretazione che si rifà ai punti di vista delle due prospettive, statale ed ecclesiastica. Infatti, il cardinale, in quanto rappresentante della Chiesa, censurando la sentenza di un tribunale statale, interferisce in una sfera in cui la Chiesa non ha alcuna competenza; d'altra parte quest'ultima è chiamata in causa, almeno indirettamente, dalla sentenza stessa, per cui non si può disinteressare.

Nella dichiarazione del cardinale e dei suoi ausiliari, traspare la preoccupazione di un tentativo di strumentalizzazione della religione da parte dei poteri dello Stato a sostegno del loro sistema di governo e più ancora dell'attuale ordine sociale, largamente e variamente contestato, quindi un tentativo da parte della Chiesa di rescindere le proprie responsabilità, che non si sente di poter avallare, né lo dovrebbe mai, il presente ordine civile, anche se rimane presente in mezzo alla società di cui fa parte in quanto realtà umana anch'essa.

Ma un tale atteggiamento, che dovrebbe essere lineare e costante, implica un radicale mutamento non solo di rotta nella condotta dei rapporti tra Chiesa e società civili, ma soprattutto nel suo modo di essere Chiesa in questo mondo. Cioè nella evidenziazione profetica della sua vera natura, come mistero e come sacramento di Cristo per tutti gli uomini, come parte precipua del Regno che non è di questo mondo, ma si trova e si sviluppa in mezzo agli uomini e per gli uomini in tensione verso la sua piena realizzazione. In conclusione, nella riscoperta di una coscienza escatologica sempre più vigile, in cui la Parola efficace di Dio opera attraverso gli avvenimenti della storia, la Chiesa troverà quella libertà profetica che nessuna potenza umana potrà mai garantire.

Lillo Fedele

Fatti dell'Università

Lo studente di architettura è uguale agli altri o è diverso? Chi è l'architetto nella società? Perché le facoltà di architettura sono sempre nel caos?

Ormai la letteratura su questi temi si va ingrandendo (vedi ad es. «la piramide rovesciata» di De Carlo, o «Architettura, ovvero il cane che si morde la coda...» di Carlo Doglio in «Il Mulino» del luglio scorso). Ma gli sviluppi recenti, almeno di alcune facoltà, offrono nuovi motivi di analisi.

1) Le facoltà di architettura sono in crisi perché l'architettura è in crisi e l'architetto è in crisi. Crisi che varia negli anni recenti, ma al cui fondo vi è una fondamentale frustrazione: ricercare la città per l'uomo e non trovare in nessun modo la possibilità di realizzarla (e in fondo non sapere neanche come).

La crisi dell'architettura comporta evidenti aporie a livello del suo insegnamento: l'incertezza delle definizioni disciplinari, la mancanza di un corpus scientifico codificato, la condizione psicologica dei docenti che sono sempre, anzitutto, architetti, sono tutti fattori che incidono.

La facoltà di architettura dovrebbe insegnare a progettare, ovvero sviluppare le capacità creative nei confronti del disegno degli spazi in cui l'uomo vive. Ma, al di là di alcuni strumenti tecnici, i contenuti disciplinari non sono chiari: potremmo schematizzarli, come fa Dino Formaggio, in tre grossi filoni: uno storico, uno fisico-matematico, il terzo una sorta di «sapere interno» dell'architettura; la relazione tra il proprio corpo e lo spazio, che sta iniziando ora a essere studiato.

Ma anche i primi due, per quanto codificati al loro interno, non hanno ancora trovato un rapporto soddisfacente per l'architetto, con la progettazione.

2) C'è poi un altro fatto che condiziona le facoltà di architettura, ed è il fortissimo incremento di iscritti: ovvero la trasformazione in facoltà di massa (fenomeno oggi generale).

La struttura universitaria, tramite i suoi odierni gestori, non è in grado di rispondere ai problemi complessi che ne nascono. Infatti, oltre alle carenze di strutture e infrastrutture (tanto più gravi per le facoltà di architettura perché nemmeno riconosciute) i due problemi che si pongono sono:

- come fare didattica;
- gli sbocchi professionali.

E' evidente che sono strettamente connessi: di questo tutti sono convinti e attuano, più o meno consapevolmente, una didattica in funzione degli sbocchi professionali, ma senza aver chiarito uno dei termini, e, in alcuni casi, nessuno dei due.

Per alcuni infatti la professione dell'architetto è quella che è: occorrono cioè persone in grado di progettare, cioè con alcune competenze specifiche e una certa capacità di formalizzazione: la professione poi sarà libera, o nelle pubbliche amministrazioni, ma il laureato avrà comunque una precisa preparazione tecnica.

Ci possono essere, in questo contesto, accennazioni verso una scientificizzazione spinta, per dare capacità di controllo metodologico (matematico) delle operazioni, in vista soprattutto della collaborazione con specialisti diversi (interdisciplinarietà, dove l'architetto è il tecnico della forma); oppure il richiamo alla storia recente dell'architettura, al razionalismo e ai suoi epigoni come «maestri», in un rapporto di «bottega» che tende a trasformare le facoltà in studi professionali.

Per altri invece il problema è quello di rifiutare gli sbocchi tradizionali, che fanno dell'architetto un tecnico asservito al sistema; e all'opposto a fargli affrontare le contraddizioni del sistema in relazione all'attività urbanistica e di pianificazione: affrontando cioè i problemi della speculazione, dell'uso del suolo, delle politiche edilizie, in modo approfondito, ma spesso aspecifico, illudendosi cioè che l'architettura si esaurisca, senza residui, in questi meccanismi.

3) Entrambe le posizioni sono gravemente carenti a tutti i livelli; la prima in particolare.

a) Anzitutto nessuna delle due si pone il problema fondamentale connesso allo sbocco professionale (fondamentale a livello di università): cioè quello della selezione: ovvero del rapporto tra mercato del lavoro, forza lavoro, qualifica di studio, funzione nella società.

O, meglio, per entrambe è un problema scontato: la selezione c'è; cerchiamo almeno di selezionare quelli buoni (per noi): e il tutto si risolve a

diverso, o autorità, o subordinazione).

Il confronto a livello di comportamento tende a fondare una prassi comune, una cultura di gruppo. Purtroppo conosco solo un esempio di tentativo di questo tipo. Forse questo è anche l'insegnamento di fondo del Movimento Studentesco all'inizio, ora tradito per «sete di potere».

4) E' chiaro che così non sono risolti tutti i problemi, anzi, restano evidentemente aperti; ma per lo meno con la coscienza che ci sono.

Gli sbocchi professionali dei laureati di architettura restano costituiti in gran parte dalla scuola media, ma è pur vero che in questo momento nessuna scelta all'interno della facoltà può garantire un lavoro serio ai laureati.

Questo è un problema di struttura sociale e di sovrastrutture. L'università non può risolverlo da sé: tocca il problema dei rapporti con la società in termini meno emblematici, spero, di quelli posti dalle cosiddette avanguardie studentesche.

Ma la soluzione è in puri termini di potere? Ad es. il valore legale o meno della laurea è solo questione di concedere o no spazio ad alcune forze privatistiche? Indubbiamente questo aspetto è importante, ma non può da solo esaurire il problema che ha una radice sociale ben profonda.

L'università come tale può e deve dare un contributo, sia attraverso l'attività di ricerca, sia attraverso i laureati che sfornano.

Lo fa anzitutto evitando la dequalificazione, pur assumendo una dimensione di massa. Ma per que-

Architettura: studenti e sbocchi professionali

livello di cooptazioni professionali-industriali, nel primo caso; partitiche nel secondo; ovvero in termini di puro potere (e la massa degli studenti fa lavoro manuale per quei pochi studenti che fanno lavoro intellettuale e di elaborazione). Si cerca il controllo dell'università, lottando per espellervi quelli che la pensano diversamente: la politica scolastica si esaurisce in questa operazione.

b) Ma c'è un altro fatto da sottolineare. La didattica promossa, in entrambi i casi, efficiente o inefficiente che sia, resta sempre una didattica tradizionale, calata dall'alto, autoritaria: manca la rivoluzione culturale: non si esce dall'alternativa: capitalismo/revisionismo. La figura del docente non cambia, anche se gli si dà del tu e non boccia: il rapporto con lo studente resta da chi sa (e ha il potere della sapienza) a chi non sa e non ha nemmeno diritto di critica; al massimo quello di scegliere un altro docente.

c) Invece c'è la possibilità di impostare una didattica molto diversa, che veda in primo piano il confronto fra le posizioni di tutti coloro che vi partecipano, docenti e studenti, confronto sui fatti immediati della vita dell'università e del paese, dal punto di vista dell'architettura e del suo ruolo politico; confronto sui problemi a lungo respiro dell'architettura: della visione del mondo e dell'uomo; confronto che si esprime non a parole, ma attraverso i comportamenti di docenti e studenti (che hanno, a questo livello, responsabilità differenti come singoli e come categoria, ma non peso

sto occorre una didattica seria; e quella accennata al 3c può essere un modello, o almeno uno stimolo; nuova non solo per i contenuti, ma proprio per la struttura che evita i dogmatismi, che dà il suo contributo da una angolazione particolare all'analisi della società, non in astratto, ma con la presenza fisica e morale nella realtà di oggi, e con la capacità di studiare e ricercare per i tempi lunghi.

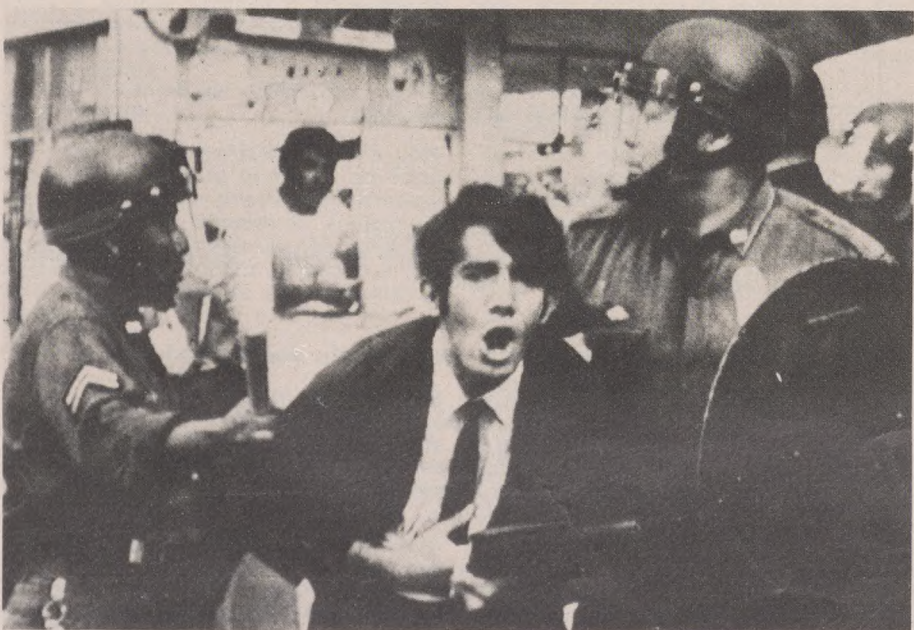
Lo fa convincendosi che non tutto si risolve a livello di potere (oggi di facoltà, domani di dipartimento: per cui tutti si danno da fare in funzione del nuovo assetto); ma che vi siano altri valori da promuovere. Questo non è moralismo, ma riconoscimento che nei giochi di potere sono solo le élites che contano; i privilegi restano, mutando i detentori; e le masse (proletarie o meno, a seconda dell'ideologia) sono sempre, volgarmente, fregate.

Questo si legge abbastanza bene oggi nelle facoltà di architettura, ed è possibile che analogamente si muoveranno anche le altre facoltà.

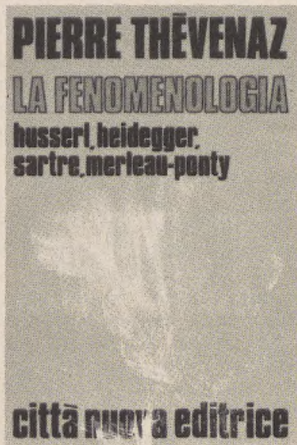
Non so se sono riuscito a darne un'idea, senz'altro non sono riuscito a dare «soluzioni», quelle che i bempensanti sempre si aspettano «per essere concreti».

L'unica concretezza è quella di lavorare giorno per giorno con l'occhio fisso ad alcuni valori, cercando di mantenere la schiettezza di spirito e capacità di rinnovarsi.

Dado Edallo



La battaglia di Città del Messico tra studenti e polizia in cui si sono contati alcuni morti e parecchi feriti, ripropone in termini drammatici la condizione dei popoli latino-americani, per la maggior parte sottoposti a governi di stile poliziesco. La richiesta di migliori condizioni di vita inevitabilmente si scontra, prima contro gli interessi di poche ricchissime famiglie e poi, tragicamente, contro esercito e polizia, nella maggioranza di quei paesi, schierati a difesa del mantenimento dell'attuale situazione economico-politico-sociale.



Pierre Thévenaz, LA FENOMENOLOGIA, Roma, Città Nuova Editrice 1969, pp. 102, L. 1.000.

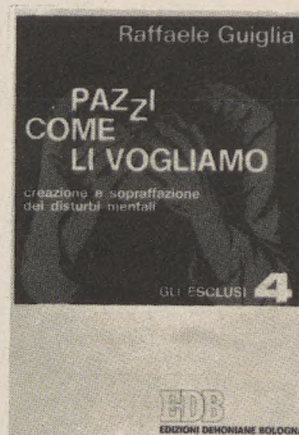
«La fenomenologia sia come metodologia sia come corrente filosofica è ancora sconosciuta a gran parte del pubblico, anche per l'estrema difficoltà di definire in che cosa consista esattamente la sua dottrina, perché ora si presenta come ricerca oggettiva delle essenze logiche o dei significati, ora come teoria dell'astrazione; ora come descrizione psicolo-

gica del profondo o analisi della coscienza, ora come speculazione sull'Ego trascendentale; e talvolta, sembra confondersi puramente e semplicemente con l'esistenzialismo».

Cos'è la fenomenologia? è appunto la domanda che apre il libro e che troverà una risposta soltanto nella conclusione dello stesso. Per arrivarci l'autore percorre un'itinerario di mezzo secolo nella rilettura di una serie di filosofi: da Husserl alla fenomenologia esistenziale di Heidegger (passato poi ad una problematica ontologica); da Sartre col suo superamento della fenomenologia in nome della libertà dell'azione a Merleau-Ponty sostenitore di una «fenomenologia della fenomenologia».

Solo in questo modo infatti Thévenaz riesce a formulare una risposta adeguata alla domanda iniziale, identificando la fenomenologia non solo con un metodo di rapportarsi al mondo, ma soprattutto con «un determinato atteggiamento di fronte al nostro rapporto con il mondo».

A. F.



PAZZI COME LI VOGLIAMO, Edizioni Dehoniane, Bologna, pp. 200, L. 1.500.

Da un'analisi di tipo induttivo sui vari meccanismi di esclusione operanti nella nostra società, soprattutto per quanto riguarda la emarginazione e lo isolamento dovuto alla cosiddetta «pazzia», Raffaele Guglia giunge a focalizzare il problema socio-politico che è dietro a quello della salute mentale.

Tale valenza politica non è ovviamente da ricercarsi solo nell'ultimo grado

del processo, quello terapeutico, che di fatto, si esprime spesso attraverso forme di isolamento e di emarginazione violenta, quali gli ospedali psichiatrici, ma piuttosto è da ritrovare nella genesi di tali disturbi mentali.

Una genesi, alla spiegazione della quale non sono certo sufficienti motivazioni di deviazioni patologiche individuali, ma che va piuttosto ricercata in una responsabilità collettiva, che si esercita in forme molteplici che vanno da una fissazione rigida dei ruoli sociali, esprimendosi, quindi, in rapporti di potere, ad un'assunzione dell'uomo come puramente funzionale al processo di produzione. In tale luce, quindi, non è più possibile equiparare la cura delle malattie mentali alla cura delle malattie fisiche, la prima deve infatti essere ricondotta alle sue cause profonde che richiedono una terapia interindividuale, potremo dire sociale, così come sono, soprattutto e nella maggioranza dei casi, sociali le cause che la generano.

L'essenziale punto di partenza della critica alla psichiatria tradizionale, quella dei manicomi e del trattamento organico sul malato, ormai completamente isolato, e ridotto ad oggetto deve quindi essere come scriveva Basaglia — «la messa in discussione del medico e del suo ruolo onnipotente di unico depositario e garante della salute del malato, per arrivare a considerare la salute (anche mentale quindi) come un bene collettivo nella cui gestione ciascun membro della società deve essere coinvolto».

S. M.



Estate nelle case alpine

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

Tale offerta è data dalle CASE ALPINE, attrezzate ad ospitare gruppi di persone e dislocate a Alba di Canazei (Trento), Valtournanche (Aosta), Cogne (Aosta).

La Presidenza FUCI ha a disposizione un certo numero di semiquote giornaliere a persona di L. 800, che sono utilizzabili da chi, essendo impossibilitato per ragioni economiche a versare l'intera quota di soggiorno, le richieda esplicitamente all'Ufficio Case Alpine — Presidenza FUCI, via Conciliazione 4/d - 00193 ROMA tel. 655621.

Sono aperte le seguenti Case Alpine:

ALBA DI CANAZEI - in Val di Fassa (prov. Trento) CP 38030

- Quota giornaliera a persona: L. 2.800
- Prenotazioni a: Ornella Visentin - Via Alfieri 7 - Padova
- Aperta dal primo al 31 agosto

VALTOURNANCHE (prov. Aosta) CP 11028

- Quota giornaliera a persona: L. 2.500
- Prenotazioni a: Don Giacomo Piana - c/o FUCI - via Serra 6 - Genova
- Aperta dal 28 giugno all'8 settembre

COGNE (Aosta) CP 11100

- Quota giornaliera a persona: L. 2.500
- Prenotazioni: Don Giacomino Piana c/o FUCI - via Serra 6 - Genova
- Aperta dal primo al 31 luglio.

BAR CENISIO (Torino) CP 10059 (Solo femminile)

- Quota giornaliera a persona: L. 2.200
- Quota di prenotazione L. 3.000
- Prenotazioni a: Anna Pesce - via della Pietra 4/31 - 16151 - Genova
- Anna Sansone - via Trento 7/21 - 16145 - Genova
- Apertura dal 15 luglio al 31 agosto.

I movimenti universitari in America Latina

Pubblichiamo la traduzione del documento che gli studenti latino-americani cattolici hanno redatto al termine della loro assemblea annuale del 1970. E' interessante, crediamo, cogliere le differenze e ancor più le analogie tra la situazione del Movimento studentesco dei loro paesi e del nostro e soprattutto tentare di capire le difficoltà del rapporto tra fede (tradizionale) e coscienza politica militante con tutte le complicazioni (psicologiche, morali, ecc.) che ne derivano.

Il documento è in tre parti (analisi della situazione studentesca, analisi della società, critica del movimento): ne riportiamo qui solo la prima e la terza parte, riprese dal bollettino del S.E.U.L. (l'organizzazione degli studenti latino-americani in Europa) n. 25, maggio 1971. La traduzione è stata curata dalla redazione.

I - Analisi della situazione Studentesca

1) Tipologie

Nello sforzo di riassumere le posizioni incontrate nello schieramento studentesco si ritrovano quattro gruppi:

- 1) conservatori
- 2) indifferenti
- 3) riformisti
- 4) rivoluzionari o radicali.

A) Conservatori

C'è un processo generalizzato, in tutti i paesi, di nascita di gruppi giovanili che provengono dalle alte classi sociali o anche da quelle intermedie con posizioni arrivate. Il loro obiettivo è la lotta per conservare e difendere i privilegi di cui godono nello stato attuale di cose. Il sistema economico, sociale e politico è al loro servizio e chi lo pone in pericolo deve essere eliminato. E' la stessa situazione conservatrice difesa dal governo. Per questo codesti gruppi sono difesi dall'autorità stabilita. Questo orientamento politico soffre e affronta tensioni e necessità di un'organizzazione efficace. Codesta posizione non è stata approfondita nei lavori dell'Assemblea.

B) Indifferenti

Il modo di caratterizzare codesta posizione universitaria fa perno su un forte egoismo e dominio di interessi personali e di classe che abitua lo studente a tenersi estraneo a tutto ciò che possa apparire come una perdita di tempo e non pertinente direttamente alle sue attività accademiche.

C) Riformisti

E' un gruppo considerato come settore del movimento studentesco. E' di solito una tappa nell'evoluzione di molti che continuando un processo di radicalizzazione giungono a scoprire inefficace il riformismo.

Questo settore richiede il cambiamento dei rapporti di produzione e nei rapporti sociali e culturali, cambiamento conseguibile modernizzando e rendendo agili le attuali strutture senza necessità di rompere con esse, agendo all'interno del-

le categorie attuali e puntando ad un massimo di funzionalità. Per esempio, è tipico di questa posizione studentesca lottare perché i governi incrementino la politica scolastica o perché il « benessere » studentesco sia meglio utilizzato. Sono gruppi all'opposizione nell'ambito dei governi costituiti, nella maggioranza dei casi sono frange di partiti veri e propri ispirati da ideologie « socialcristiane » o « marxiste ».

D) Radicali o rivoluzionari

E' il gruppo considerato più radicale nel movimento studentesco. La sua impostazione distintiva è la impossibilità di verificare o accettare un cambiamento nei rapporti di produzione o tra gli uomini senza una rottura o una distruzione dell'attuale sistema che è l'artefice e il garante delle strutture esistenti. Il loro scopo è dunque un cambiamento radicale delle strutture e un'abolizione degli attuali centri di potere decisionale. Contemporaneamente vanno scoprendo che è il popolo il soggetto di questa lotta ed alcuni vanno a lavorare nei sindacati, o con i « campesinos », in programmi organizzati dai loro partiti o dai gruppi dell'ambito studentesco, altri decidono di abbandonare l'università, per vivere con il popolo in « barrios » popolari o « campesinos » oppure scelgono la lotta armata.

Essendo il nostro studio incentrato sull'analisi della « crisi del movimento studentesco », dopo un panorama dello schieramento, esamineremo le tensioni vive attualmente all'interno del Movimento, per considerarle espressioni concrete della crisi. Nella prassi dei militanti appaiono o vanno scoprendosi elementi nuovi, differenti e a volte contraddittori con quelli del passato, si entra in una situazione difficile, che esige una risposta di accettazione del « nuovo » e pertanto un giudizio di affermazione o di negazione, del « vecchio ». E' un processo di assimilazione o di rifiuto, di ricerca e di scoperte nuove, di azione e riflessione, può essere in taluni momenti così intenso ed esteso che disorienta le persone e i gruppi, che li provoca sulla loro collocazione e « stabilimento » che li mette in crisi sui metodi tradizionali, che minaccia e li colloca in situazioni critiche e delicate. E' questa, a nostro avviso, la situazione del movimento studentesco attuale. Per provarlo e cercare in seguito delle linee

di risposta dobbiamo dedicarci ad una ricerca e ad uno sforzo di chiarificazione delle tensioni che consideriamo più generali all'interno del movimento studentesco. Solo così potremo penetrare nelle origini.

2) Tensioni e manifestazioni nel movimento studentesco.

Senza pretendere di inquadrare in maniera rigida l'esistenza di tensioni in un momento concreto, se non constatando che esse appaiono in vari momenti e ci sono molte cause che le originano in una o altra situazione, ci pare che ci sia un certo tipo di tensioni in ognuna delle tappe che delineiamo in seguito e con tale criterio le collochiamo qui:

A) Il movimento studentesco incontra e va scoprendo poco a poco le contraddizioni della società. Vive tra un popolo oppresso, la cui miseria non sfugge agli occhi di nessuno e molto probabilmente ha vissuto sulla propria pelle molte delle ingiustizie del sistema attuale.

Il momento della presa di coscienza

E' una minoranza che regge la società. Una minoranza che disconosce la situazione di una maggioranza emarginata ma che vive e pensa in funzione degli interessi degli altri, di quelli che la dominano. Coglie questo problema nelle relazioni internazionali dove incontra alcuni paesi ma vive e produce per altri e in codesto modo ad una inevitabile conclusione: è indispensabile rompere col sistema attuale e la rottura deve essere totale, è necessaria la rivoluzione. L'individuo al prendere coscienza di questa necessità, si scopre come parte integrante della sua società. Si scopre nella sua funzione di studente e nelle sue prospettive professionali future come sostenitore del sistema o addirittura come costruttore e allora entra in tensione con se stesso, discute e riflette con gli altri e si chiede se sia possibile risolvere la situazione e nasce una analisi accurata.

Riflettendo, lo studente constata di essere un prodotto di una famiglia e che deve a questa istituzione il suo essere universitario, i valori e la mentalità che appunto ha acquistato in seno alla famiglia; allora rifiutando la trama sociale rifiuta molte tradizioni familiari; una nuova fonte di tensioni. A casa sua non compren-

dono la sua aspirazione ad essere differente da come gli è stato insegnato, anche se lo studente sente la necessità di perseverare, pur contro la famiglia e, all'occorrenza, giunge ad una rottura. Ci sono stati molti casi di studenti che, in tali condizioni, hanno deciso di intraprendere in casa loro un lavoro di coscientizzazione e di politicizzazione, come fanno al di fuori di essa, ed hanno ottenuto almeno comprensione, un atteggiamento tollerante dei familiari, evitando così la rottura e potendo lavorare in casa per una presa di coscienza rivoluzionaria.

Questi casi si pongono come forma di superamento della tensione studente-famiglia. Una inevitabile accentuazione di questo problema si ha nel caso delle donne. L'universitaria vive un processo di « emancipazione » molto violento per il fatto che i criteri culturali e sociali tradizionali (appresi dalla famiglia) fanno della donna un essere dipendente dalla famiglia, dalla casa, dalla volontà dell'uomo, « essa vive per lui, in funzione di lui » e così è vista in famiglia. Al prendere coscienza della realtà rivoluzionaria e del suo ruolo in essa, la donna deve affrontare una pesante opposizione familiare per conquistarsi la libertà di muoversi, di pensare, di decidere e questo si oppone al concetto di « autorità paterna ».

Questa coscienza di rottura col sistema provoca altre tensioni in quanto la famiglia costituisce una forza sociale e le pressioni sociali, bene o male, ricadono sull'universitario. Il modello di uomo o di donna è diverso ed è difficile romperlo. Le amicizie precedenti (di scuola, per esempio) diventano vuote, hanno una fondamentale differenza di contenuto rispetto alle espressioni dell'amicizia nata dalla comunione di ideali; non è possibile mantenere una vita di società come la si concepiva precedentemente. E' indispensabile abbandonare quelli che sono stati gli amici per intrecciare nuove relazioni e semmai superando le tensioni con lo sforzo di rovinare un cambiamento di atteggiamento in codeste amicizie per mezzo di un lavoro lento di riflessione e testimonianza che dia ampiezza e interroghi continuamente il nostro progetto di futuro. Molte volte queste tensioni sociali sono recepite in maniera volontaristica o almeno molto primitivamente. E' frequente incontrare gente che esprime la rottura con la società attraverso forme puramente esterne ma senza giungere a su-

perare il disprezzo dell'inutile e superfluo anche nelle espressioni e forme nuove, con tutto un sentire e una attitudine creativa, con le quali si possono assumere molti elementi e dar loro un contenuto differente. Generalmente lo studente in questa parte della scoperta della necessità della rivoluzione, prende atteggiamenti di tipo politico partecipando della mobilitazione massiccia degli universitari; è una situazione di pesante attivismo e di protesta in forma esagitata. Comincia a conoscere elementi politici e ad interessarsene con grande violenza; nella sua ricerca di collocazione vive le tensioni provocate dalla rottura di una serie di norme e regole tradizionali, dovuta al contatto con le realtà, per esempio, il rispetto dell'autorità costituita; governo, appoggio ad organismi legislativi; inviolabilità delle leggi civili, etc.

Si verifica in America latina la circostanza di una educazione legata a principi e norme morali, le quali problematizzano la coscienza di chi le infrange, contribuendo così a provocare tensioni molto forti nelle persone e spingendole ad una revisione del loro comportamento. Attualmente esiste una **tradizione di educazione religiosa** fondata su quegli stessi principi morali, tanto che anche la fede entra in crisi. Per esempio: «Il rispetto dell'autorità costituita, perché ogni autorità viene da Dio».

Data la concezione della realtà fondata su una educazione religiosa, ed essendo questa concepita come una assimilazione di norme morali, il campo della Fede resta circoscritto a dette norme, e le tensioni della Fede si collocano principalmente sul piano della morale. Queste concezioni moralistiche pongono problemi e questioni quando si deve fare un'opzione ideologica. L'individuo va incontrando nuove manifestazioni e concezioni della natura, delle relazioni tra esse e gli uomini o tra gli uomini medesimi e pone in relazione questi rapporti con la visione precedente. La contraddittorietà crea tensioni che, dato il rapporto tra interpretazione morale e religione, si rifletteranno in tensioni di fede che, per essere superate, necessitano di una maggiore conoscenza del contenuto della fede e dei mezzi per conseguirla.

Questa situazione si aggrava per il fatto che lo studente vive in un ambiente in cui la maggioranza non è credente, dove ci sono da un lato gli atei (almeno, così si professano) e dall'altro una Chiesa compromessa con le strutture che egli è

spinto a rifiutare (riferimento alla gerarchia ecclesiastica) e che deve distruggere.

B) Poco a poco lo studente va comprendendo che il **movimento studentesco non ha la forza sufficiente per conseguire la rottura cui mira**. Si accorge che l'Università è una istituzione che riflette e sostiene la società cui serve, che la sua finalità è preparare gente con capacità di integrarsi e far procedere il sistema attuale, si sente perciò privo di una sua collocazione in tale contesto.

Il momento di scoperta del popolo

Lo studente constata l'assenza di ampi settori sociali dalle strutture universitarie e non è una coincidenza ma sistema ed istituzioni vigenti emarginano ampi settori della popolazione, quella parte che vive in condizioni di totale precarietà e col suo lavoro accresce la ricchezza di pochi, nel continuo pericolo di soccombere nella miseria.

Lo studente diventa cosciente della forza del popolo, della attuale vocazione alla liberazione dall'oppressione e che questa è la sua stessa missione; allora decide di **andare al popolo** e in modi e luoghi diversi: sindacati, barricate; popolazioni contadine, etc. Tutto questo implica però una analisi più vasta di quella propostaci dal tema.

Questo momento della storia del movimento studentesco ha significato l'apparizione di una serie di tensioni ed è una delle cause del fenomeno stesso: **perdita dell'identità del movimento studentesco**, nel quale lo studente rifiuta il lavoro entro il campo universitario, perché non sembra avere valenza o efficacia politica. Questa situazione è pure una delle cause dell'«atomizzazione» del MS, perché dal non esserci una linea più o meno chiara sorgono varie possibilità e ognuna si converte in una opzione possibile che si può attuare politicamente. Parallelamente a questa atomizzazione si verifica un notevole settarismo nelle varie correnti e una grande difficoltà nella condizione e organizzazione, per la necessità di aderire alla situazione puntualmente, con forme, metodi e pedagogia nuovi.

Non si tratta di «condurre e organizzare» soltanto studenti, ma di «mobilitare e dirigere» insieme ad operai le mas-

se studentesche e operaie; si tratta di organizzarsi con programmi di coscientizzazione e politicizzazione... Si tratta di inventare nuove forme di intervento.

Questa andata del movimento studentesco al popolo, ha prodotto come conseguenza uno sganciamento delle «élites» politicizzate universitarie (quelle che si sono volte al popolo) dal resto della massa studentesca. Un fatto che in varie occasioni, ha comportato un regresso nel grado di politicizzazione, perché «i nuovi» dell'università, non hanno avuto le medesime possibilità dei «vecchi».

Eguale nel campo culturale ci sono circostanze che originano tensioni forti allo studente partecipe di questa evoluzione; con grande intensità si avverte l'urto tra i valori di comportamento tradizionali della sua classe e quelli radicati nel popolo. **Avverte difficoltà di linguaggio, di rapporto**, si acutizza la ricerca di femminilità nella donna rivoluzionaria e tendono ad aggravarsi gli squilibri affettivi, dato che nei momenti precedenti codesta dimensione era nascosta o opaca. La scoperta di nuove opzioni, esigenze e possibilità, prima trascurate o ingorate, ha centrato l'attenzione dello studente sull'aspetto affettivo che provoca tensioni le quali richiedono una risposta. Ci sono parecchi esempi in cui un militante rivoluzionario ha rinunciato all'attività politica per non aver potuto stabilire un equilibrio tra la sua vita affettiva e l'azione rivoluzionaria.

Questa è una fase nella quale i problemi morali sorgono più sul campo concreto dell'attività pratica, che non nel campo della elaborazione teorica. C'è uno smarrimento circa la interpretazione morale del compromesso politico, della linea scelta e seguita; è uno stadio di predominio e influenza del «politico» e da questo dipendono molte difficoltà morali unite per di più a quelle della Fede.

Uno dei problemi comuni è il **cogliere la differenza tra la vita di Fede e l'umanesimo**; l'importante è il comprometersi dell'uomo nella storia e nella responsabilità che essa comporta; la liberazione dell'uomo è nella ricerca di una società più giusta, nella liberazione dalla schiavitù e dall'oppressione. Il credente deve scegliere tra un abbandono della Fede o un approfondimento delle sue scelte esistenziali fino a rischiare addirittura di comprometterla. E' un momento che richiede una profonda riflessione che contribuisce a maturare la Fede stessa, a pu-

rificarla e darle un contenuto e un impegno specifico.

C) In ultimo, possiamo riferirci ad un terzo aspetto, il quale, non è presente in tutti i paesi in modo completo, ma se ne rintracciano elementi in tutti i casi.

Quando lo studente universitario decide di intraprendere la lotta per un cambiamento rivoluzionario, in seno ad una organizzazione popolare o nello stesso movimento studentesco, sa di dover affrontare ostacoli che insorgono all'interno ma anche dall'esterno da parte di coloro che si sentono attaccati nei loro privilegi. Cioè il movimento studentesco deve affrontare ciò che chiamiamo:

Il momento della repressione

Il movimento deve **superare l'azione reazionaria** che si esplica sia in Università come fuori di essa. E' un momento difficile e che, per la sua provenienza da varie fonti, condiziona molteplici aspetti della vita dello studente.

A livello politico il principale ostacolo è dato dallo **stesso governo**, nell'utilizzazione delle forze armate per contenere i movimenti sovversivi, e con i suoi corpi di investigazione, di fronte a cui il MS si avvede di dover cambiare organizzazione tattica: l'associarsi tradizionale e le maniere conosciute di mobilitazione (marcie, manifestazioni etc.) non servono attualmente o sono proibite. E' indispensabile inventare nuove forme per far fronte a questa repressione militare. Tale situazione provoca difficoltà nei dirigenti del MS che devono darsi da fare per scoprire nuovi modi di organizzazione, conduzione e mobilitazione studentesca e/o popolare.

In questo contesto sorgono molte opzioni di tipo armato come le guerriglie rurali e i focolai armati urbani di azione diretta con connessioni popolari che scelgono la via violenta.

La risposta di alcuni è di collaborazione con codesta azione e a diversi livelli. Però questo tipo di opzione esige dall'individuo un tipo di lavoro clandestino. Tanto che rimane nell'università ed è apparentemente uno studente non politicizzato mentre collabora al sostenimento della lotta armata, come chi abbandona studio, famiglia e tutte le forme di vita abituali, risentono, in differente grado, di squilibri di natura sociale che la vita clandestina provoca.

Per esempio a livello familiare; molti debbono abbandonare la casa paterna e la rottura con le aspettative, che i padri nutrivano, provoca tensioni. Si rompono le trame delle relazioni sociali, si debbono abbandonare le amicizie. La vita affettiva a livello di fidanzamento o matrimonio subisce dissesti e in molti casi diventa impossibile. Infine si giunge alla necessità di un rinnovamento di tutte queste forme e in proposito si danno risposte volontaristiche e poco critiche.

Tutto si riveste di un significato politico e all'interno di queste categorie si vanno interpretando le varie situazioni e i vari fatti e si giunge via via ad un grado di radicalizzazione molto elevato. Una coscienza di lotta permanente tende a permeare il militante e corre il rischio di degenerare in stati di tensione molto profonda. Per esempio ogni volta che c'è un'ondata di repressione forte coloro che in qualche occasione sono stati sospettati di aver favorito qualche azione rivoluzionaria debbono garantirsi dall'essere « arrestati per prevenzione » e l'ambiente di viene più teso per una sensazione di persecuzione molto forte.

A questo stadio la visione moralistica delle cose è stata superata o accantonata (secondo i casi). La situazione politica e sociale esige che si guardi di là; è fondamentale con codeste dimensioni che si misuri la Chiesa: è autentica se si pone in accordo con il progetto rivoluzionario, almeno se lo accetta. Ciascuno è consapevole della forza sociale e politica che la Chiesa possiede in America Latina. Il rivoluzionario credente affronta continuamente questa difficoltà: vedere la chiesa solo in funzione del suo potere sociale e politico o concepirla come Comunità di Fede, Speranza e Carità.

II - Critica del Movimento Studentesco

In base al modo d'agire del MS si è tracciata una tipologia del mondo studentesco come composto da conservatori, indifferenti, riformisti e radicali. Mediante la determinazione delle principali caratteristiche e delle tensioni che vivono, abbiamo tentato un accostamento globale al mondo studentesco, con l'obiettivo fondamentale di ottenere elementi per una critica più profonda.

Tra le differenti opzioni la principale è

la decisione degli studenti di **mettersi col popolo**. Intorno a codesta scoperta del « popolo come artefice di una rivoluzione » alla quale il MS tenta di dare un apporto dinamico sono sorte differenti posizioni e maniere di concretare l'inserimento dell'universitario nel processo popolare. Stabilizzandosi in questi termini, l'attuale situazione del MS, la sua critica prende dimensioni ampie e nuove in molti casi.

Gli elementi per realizzare codesta visione critica nascono nel medesimo ambiente da cui proviene lo studente; la sua università, la sua famiglia, le sue amicizie, le sue informazioni, i suoi mezzi economici etc. Ossia, lo studente non sta solamente nell'Università; partecipa della vita del popolo e in precise circostanze esistono elementi che deve conoscere per poter costruirsi una visione critica e così rendere dinamica la vita del suo mondo, dare il suo apporto. Per questo motivo, dopo uno sguardo all'ambiente studentesco, si richiede un'analisi della società enucleando alcuni caratteri generali che la determinano e che sono indispensabili per la comprensione e l'analisi degli atteggiamenti studenteschi.

Strategia e Pedagogia

In questa parte appare come momento di riferimento per la critica il « rivolgersi » dello studente al popolo. E' necessario considerare che tra quelli che si rivolgono al popolo, ci sono degli atteggiamenti fondamentali alla base: quello di coloro che abbandonano l'Università e quello di coloro che rimangono in essa e si legano al popolo.

1) Gruppo che va tra il popolo.

E' un gruppo che condivide col popolo parzialmente o totalmente e mette in atto un'opera di coscientizzazione o di politicizzazione. Si dice totalmente o parzialmente perché alcuni passano a vivere nelle medesime condizioni del popolo e a condividere pienamente i suoi costumi, e altri mantengono alcune differenze, come per esempio: continuare nell'Università gli studi professionali o vivere come precedentemente con la propria famiglia, mantenendo la maggior parte delle abitudini della classe media.

Alcuni considerano indispensabile per l'efficacia del lavoro una integrazione totale con la vita delle classi popolari, perché solo così si potranno scoprire e acquistare i valori esistenti in esse, si otterrà

un « livellamento » in quanto la gente guarderà allo studente come ad uno eguale, non come ad un privilegiato che arriva in qualità di « paracadutista » quando è necessario, e solo vivendo e lavorando permanentemente come uno della classe popolare, solo essendo uno degli sfruttati, si potranno conoscere a fondo le loro necessità, modi di vita e difficoltà.

Oltre allo scoprire le necessità e la urgenza della integrazione con il popolo, tuttavia non si giunge ad abbandonare l'Università sicché si abbia in essa una possibilità di aiuto nel lavoro, in quanto essa può fornire elementi scientifici, metodologici, tecnici, umani etc. per una maggiore efficacia del lavoro stesso.

L'affermazione dell'impossibilità di un cambiamento nell'Università che la faccia convertire in una istituzione utile alla dinamizzazione dei progetti rivoluzionari, è molto forte. E' impossibile progettare un'Università che effettui una critica all'attuale società dato che è compromessa con questa, che prepari quadri con elementi sufficienti per affrontare i problemi socio-economici, proponendo nuove forme e strutture, dato che è separata dalla società; che possieda una ricerca propria, ossia che risponda realmente alla ricerca di soluzioni per i problemi prioritari dei nostri ambienti, ispirati ad idee proletarie, poiché dipende e con sempre maggiore intensità dalle linee tracciate da coloro che auspicano economicamente codeste investigazioni e costoro sono precisamente i grandi monopoli finanziari nazionali e internazionali.

D'altra parte esiste il **problema dell'importazione dei programmi di studio**. Nella maggior parte dei casi si ricercano le metodologie tecniche di quelli che hanno sistemi educativi più avanzati. Questi, a loro volta, rispondono a necessità e urgenze proprie; e in nessuna maniera a quelle degli altri in circostanze storiche differenti e con livelli economici, umani e tecnici specifici.

Questa impostazione dei programmi di studio risponde in molti casi ad una contro-prestazione pretesa dalle fondazioni internazionali per le loro donazioni ad università bisognose di sovvenzioni.

I presupposti governativi per l'educazione, generalmente appena sufficienti per la manutenzione, non prevedono crescita o espansione né nella qualità né nella capacità degli studi. Questo obbliga le università a ricorrere a enti che possono aiutare economicamente e in questo modo

legano la propria capacità decisionale a interessi internazionali. Questi a loro volta trovano un canale efficace per rendere stabile la subordinazione dato che con l'università possono formare i quadri tecnici e scientifici necessari per il mantenimento e la modernizzazione delle attuali relazioni e istituzioni sociali. Il rinchiudersi nell'università per approvvigionarsi della scienza e della tecnica che lì si trasmettono senza cercare una apertura positiva per la costruzione della società, molte volte si rivela invece frutto di un sistema e di una mentalità specifiche; ma non si è mai approfondito se ci sia un'utilità ad accelerare un progetto di società differente.

Uno degli argomenti più importanti che si prestano riguarda il rischio che corre il militante politico quando si pone dinanzi alla scienza e alla tecnica date in un sistema concreto (nel nostro caso il capitalista), per la relazione di dipendenza che si genera lavorando entro le istituzioni di detto sistema, costituendone gli ingranaggi e le équipes necessari. E' molto comune incontrare antichi leaders studenteschi nei posti di comando della società e completamente assimilati al sistema vigente.

Il movimento studentesco affronta il problema di non tenere in quasi nessun luogo una organizzazione sufficientemente pedagogica e formativa per creare nello studente un'attitudine che gli permetta (nel caso di optare per proseguire l'università), una capacità critica nei riguardi di ciò che si trasmette. L'urgenza della risposta politica molte volte impedisce un giudizio più sereno e ha condotto a disperdere molte opportunità che parecchi universitari pure offrivano.

Si rivela necessario mantenere il movimento studentesco su un terreno politico in quanto questo ha effettuato in molte occasioni un intervento di lotta molto importante. E' necessario notare che molte volte gli sforzi sono andati dispersi per essere rimasti ad un livello spontaneistico. L'argomento dell'intervento di lotta si rivela fondamentale per grandi gruppi che, possedendo molte forze, possono mantenere un impegno dentro l'università senza che questo impedisca il rivolgersi al popolo, in modo da mantenere varie fonti di impegno.

Il mantenimento dell'impegno nell'università, tuttavia è difeso in quanto reca opportunità di militanza politica alla gioventù e così si facilita la formazione di nuovi quadri, parallelamente si ritiene im-

portante vincolare il militante alla classe proletaria, questi due fronti di impegno mettono in tensione i gruppi e si realizzano vivaci discussioni nella ricerca di un equilibrio fra di esse.

Si constata come mancanza dei gruppi che realizzano attività « popolari » la scarsa comunicazione delle loro esperienze alla massa universitaria. Si perde una buona occasione di collegare lo studente con esperienze concrete che servirebbero molto per elevare la coscienza politica universitaria. E' un problema che ha attinenza con l'organizzazione e molte volte è espressione della debolezza dei quadri. In altri casi va perduta la comunicazione delle esperienze per la deficiente pedagogia nella loro trasmissione: si cade infatti in un eccesso di verticalismo e paternalismo. E' molto difficile per i più politicizzati mantenere un'attitudine paziente nei contatti con la massa che mostra un grado basso di politicizzazione e richiede un continuo lavoro di coscientizzazione dentro l'università, data la situazione di transitorietà dello studente universitario. In molti casi si giunge a contraddizioni nei riguardi di atteggiamenti del movimento studentesco che potrebbe evitarsi mediante un'analisi delle cause e delle ragioni che li originano.

Il rivolgersi dello studente al popolo viene criticato per la scarsa continuità ed impegno. In varie occasioni si è dovuto iniziare azioni che si sono poi dovute abbandonare, giungendo in questa maniera a riscuotere biasimi ed antipatie nei riguardi del movimento studentesco privo di serietà. Le conseguenze di questo atteggiamento si scoprono soprattutto tra le classi popolari; frequentemente nei quartieri periferici si incontra gente che rifiuta qualsiasi tipo di collaborazione che le si offre, considerandosi danneggiata e burlata da qualche esperienza precedente. Per rimediare a questo, in molti casi si decide di vivere con il popolo in modo che con il contatto quotidiano e grazie a tutto uno sforzo di integrazione, l'universitario viene ad essere accettato a poco a poco come uno della comunità.

La mancanza di continuità è una caratteristica che richiede al più presto una organizzazione che permetta al movimento studentesco una base di appoggio, una possibilità di inquadrare le proprie azioni su un piano più ampio e consistente, con una politica ed una strategia ben determinate. Intanto si dimostra importante che il movimento studentesco mantenga in qualche modo rapporti coi gruppi che agiscono all'interno del panorama politico. Le sue azioni debbono essere coerenti ed avere un aggancio a ogni momento politico e rispondere alle esigenze che vi si mani-

festano. Questi obiettivi sono difficili da raggiungere ma sono necessari per una efficacia ed una ubicazione corretta. Un modo di conseguire codesti obiettivi si attua mediante una partecipazione diretta con la lotta popolare, legandosi a canali effettivi, concreti (partiti politici, fronti popolari, sindacati etc), che garantiscano una continuità nel lavoro, una collocazione tattica delle azioni, e c'è in più la possibilità di maggiore esattezza e correttezza, nell'aiutarsi con le differenti analisi della realtà che essi vanno facendo.

Nella pratica, questi legami ci sono in alcuni casi. Questo processo di organizzazione ha dato luogo a forti lotte interne (ideologiche e politiche), che hanno obbligato il militante ad approfondire la coerenza delle idee che difende. In questa ricerca, il movimento studentesco si è atomizzato e presenta nella maggior parte dei paesi una proliferazione di gruppi abbastanza grande che per di più si sono venuti distinguendo per un settarismo notevole. In molti casi questo fenomeno del settarismo ha fatto perdere efficacia al lavoro. Riguardo ai gruppi medesimi per occuparsi di una difesa delle proprie posizioni teoriche, si cade in una deficienza di attività, presentando un'immagine demagogica e parolai che lo studente universitario giunge a rifiutare. Infatti questo settarismo ha portato a difendere posizioni particolari che poco o nulla interessano l'universitario, per cui si va incontro alla critica di strumentalizzazione del movimento studentesco per lotte che non lo interessano.

Quest'ultimo argomento presenta un aspetto riflesso: infatti si rimprovera al movimento studentesco di « andare al popolo » con fini preconstituiti, perseguendo interessi propri e che il popolo presta il suo appoggio per conseguire scopi tipici degli studenti ma che per sé non hanno alcuna utilità.

Un ultimo fenomeno verificatosi è un movimento di « dilusso ». Si comincia a notare il fatto che studenti che avevano abbandonato l'università per andare a lavorare nei quartieri popolari, cooperative aree rurali etc. ritornano all'università come risultato della scoperta del suo valore, oppure con la sensazione di un totale fallimento per il fatto che in qualche momento attività considerate « corrette » hanno avuto completo insuccesso. Questo movimento di regressione si concretizza nell'abbandono del lavoro « popolare » nel caso dei gruppi spontanei che si erano rivolti al popolo romanticamente e senza elementi sufficienti per affrontare il difficile lavoro che si erano proposti. Nel caso di gente appartenente a organizzazioni politicizzate o politiche in senso stretto,

questo ritorno produce una collocazione politica del lavoro universitario senza abbandonare l'attività popolare la quale continua, cosicché l'ideale diventa l'equilibrio delle due attività.

Gruppo che non si rivolge al popolo

In codesto gruppo si catalogano tutti quelli che, politicamente militanti, circoscrivono il loro raggio d'azione all'ambito universitario, ma senza tener contatti con le classi popolari e coloro che, senza alcuna pretesa di posizione politica, vanno all'università solo per studiare. Elementi per una critica si rintracciano innanzi tutto nell'ambito di coloro che adottano un atteggiamento politicizzato.

Normalmente realizzano azioni di tipo rivendicativo, con le quali si ottiene un benessere « universitario » o un miglioramento dei programmi di studio; o un superamento dell'atteggiamento accademico e una più giusta valutazione dello studente, ad una partecipazione al governo dell'università, etc. Questo tipo di interventi richiede una struttura interna solida e il suo mantenimento esige sforzi notevoli. Quelli che adottano questo stile di lavoro incontrano molti problemi di tipo elettorale e in occasioni di tale natura occupano troppa parte del loro tempo, distogliendo l'attenzione dai problemi centrali. E' da distinguere la posizione « efficientista », che ricerca una modernizzazione dell'università, la quale, migliorando il suo livello scientifico e accademico, potrebbe realmente rispondere alle esigenze di funzionalità che si avanzano nei vari paesi. Si attribuisce molta importanza allo studio delle carriere tecniche e si lotta perché ci sia un rapporto reale ed efficace tra i programmi di studio e le necessità del paese.

Questo implica un grande sforzo per conoscere i processi umani, tecnici, naturali etc. ed è necessario orientare le ricerche e le attività pratiche in maniera che siano un apporto ad un apprendimento e dominio più razionali di tali processi, affinché si possa accelerare la marcia del progresso.

Si fa una critica a codesta linea in quanto si attua senza una conoscenza reale delle necessità e delle urgenze del popolo per essere in sintonia con tali esigenze gli universitari pensano in base alla loro scala di valori, alle categorie con le quali si muovono e ricercano le soluzioni; pertanto non c'è una corrispondenza diretta tra le necessità più urgenti della società e le soluzioni che si propongono a queste masse.

Questa linea di lavoro contribuisce alla

formazione di élites che in seguito esercitano una oppressione sul popolo. E' una maniera di conservare la divisione tra quelli che sanno e quelli che non sanno, tra quelli che hanno delle capacità e quelli che non hanno avuto possibilità di educazione. Poiché risulta che la popolazione universitaria è composta in alta percentuale da persone delle classi medie e alte, i quadri li preparati saranno della stessa estrazione di classe e pertanto questa concezione di lotta universitaria serve a rafforzare l'attuale divisione delle classi sociali.

Questo lavoro non permette allo studente un contatto reale con il popolo e non offre a quelli che aspirano a scoprire i problemi della società attuale l'opportunità di averne un approfondimento, si perde così l'occasione che la gente rafforzi o si formi una mentalità critica costruttiva.

Come conseguenza si nota una facile diserzione dell'universitario alla fine dei suoi studi, cambiando area d'interessi per aver modo di esercitare la professione, non si volge a considerare i problemi della società con una ottica popolare, se non in funzione dei suoi progetti popolari.

Gli elementi pedagogici di codesta linea di azione hanno accentuati caratteri di « messianismo », in quanto si ritiene che sia un gruppo o una élite della società che va a risolvere i problemi dello sviluppo. Questa concezione ha dei riflessi sulla strutturazione del movimento studentesco; nei suoi organismi direttivi si guarda solo a coloro che hanno i caratteri tipici dei leaders, non c'è un serio rapporto con la massa universitaria non militante, se non per legarsi ad essa con desiderio di utilizzare la sua forza potenziale, desiderando coglierne le opportunità per un proprio incremento politico.

Le strutture interne si mantengono molto rigide e la mancanza di creatività le rende poco efficienti; si lavora con forme tradizionali di lotta, correndo il pericolo che della gente che è estranea ai movimenti si infiltrino e si ponga in pericolo la sicurezza dei militanti e delle azioni, soprattutto nei paesi dove la repressione ha preso forme più specializzate di lavoro. In generale si constata una mancanza di criticità nei metodi di lavoro e molte difficoltà nella comunicazione delle esperienze.

Questa situazione richiede urgente una pedagogia di coscientizzazione, che nasca dalla prassi ed in essa si rinnovi, che faccia fronte alla transitorietà della condizione universitaria per assicurare una continuità nel lavoro, e anzitutto che, mediante una profonda presa di coscienza, conduca il militante universitario ad una compromissione permanente a favore del popolo.

Papa Giovanni: testimone e maestro

E' stato scritto che, in alcuni momenti particolari della storia, la linea del tempo si incontra misteriosamente con quella dell'eternità e ne rimane segnata con tale ricchezza di luce da diventare «colonna di fuoco» nel cuore della esperienza umana. Sono i momenti forti e gli avvenimenti profetici della nostra condizione terrena.

Chi potrà allora negare che quella sera del 3 giugno 1963, alle ore 20.02, questo incontro del tempo con l'eternità sia realmente avvenuto nella stanza dove moriva Papa Giovanni XXIII e che questa misteriosa «colonna di fuoco» sia apparsa e sia stata quasi sperimentalmente avvertita dalla moltitudine silenziosa e commossa di piazza San Pietro?

Papa Giovanni moriva. La sua vita aveva già segnato la storia della Chiesa; ora la sua morte poneva il sigillo sulla sua vita.

A otto anni di distanza la impressione di quel vespro è ancora viva e quel «segno», calato nel profondo del cuore, uno se lo porta sempre con sé. Certi avvenimenti, proprio perché hanno toccato l'eternità, non possono essere abbandonati al passato: essi sono sempre carichi di futuro e di profezia. E, allora, si può ben dire che Papa Giovanni è stato mandato da Dio «perché ci sia impossibile continuare a vivere e a pensare come se egli non fosse mai venuto tra noi» (1).

Ma che cosa può ancora oggi suggerirci questo «maestro inatteso»? (2).

Innanzitutto egli ci ha lasciato una commovente testimonianza di vita. L'immagine buona del suo volto, la simpatia spontanea del suo atteggiamento, la semplicità del cuore e del sorriso non devono impedirci di guardare più a fondo nella sua persona, di scrutare, per quanto possibile, nel suo mistero e tentare di risalire alla sorgente. Ed è lì, nel segreto della sua anima, che troviamo il criterio interpretativo della sua vita e del suo pontificato: la fede.

L'ispirazione, il paradigma, il programma del suo ministero sembrano essere, nella trama così varia degli avvenimenti, la traduzione esistenziale di un atto di fede che è veramente per lui «abbandono a Dio tutt'intero» (D.V., n. 5). Il valore autentico dei suoi gesti e la logica del suo servizio pastorale va ricondotta a questa misteriosa profondità soprannaturale. Per questo non sarà facile capire papa Giovanni senza sostare sulle pagine de «Il Giornale dell'Anima» o su quelle delle «Lettere ai familiari» (3). Sono pagine sconcertanti: traspirano quello sconcerto che è proprio di una fede vissuta fino in fondo, come quella di Abramo che parte dalla sua terra contando solo su Dio; come quella di Pietro che cammina sulle acque; come quella dei «piccoli» ai quali è riservato il Regno. E da questa mentalità di fede Giovanni XXIII seppe derivare la sua «visione del mondo»,

il suo stile pastorale, il suo amore all'uomo, la sua speranza e la sua profezia. Proprio per questo egli «ha reso la realtà dello Spirito nel mondo più semplicemente e più profondamente credibile» (4).

Un'altra delle indicazioni preziose che ci ha dato è la sua *metodologia pastorale*. Senza dubbio, oggi soprattutto, ogni discorso pastorale sembra farsi problematico e generico. Nessuno, però, potrà dimenticare il senso di liberazione da passate incrostazioni e l'apertura di un orizzonte luminoso quale lo fece avvertire immediatamente, dalle sue prime parole e dai suoi primi atti, papa Giovanni. «Io faccio il Cristo, apro loro fino in fondo le mie braccia. Io li amo e sono il loro padre. Sono sempre pronto ad accoglierli». Così si esprimeva in un colloquio con Mons. Guerry. E, in verità, si era subito presentato come il «Pastore» che fa della attenzione a tutti, del servizio vero, della fiducia senza condizioni lo stile del suo ministero. «Il nuovo Papa, attraverso il corso delle vicende della sua vita, è come il figlio di Giacobbe, che, incontrandosi coi fratelli di umana sventura, scopre a loro la tenerezza del suo cuore, e scoppiando in pianto dice: «Sono io... il vostro fratello Giuseppe» (Gen. 45, 4). Il nuovo Pontefice, diciamo ancora, realizza anzitutto in se stesso quella splendida immagine del Buon Pastore, quale ci viene descritta dall'Evangelista S. Giovanni «con le medesime parole che usciranno dalla bocca del divin Salvatore» (5).

E prima ancora che con documenti, sarà con i gesti quotidiani, con le azioni «feriali» che inventerà un nuovo modo di rapporto col mondo. Poi verrà la Pace in terra, poi ci sarà il Concilio: i valori temporali e i valori religiosi si sono visti ricompresi in una sfera autonoma e propria e in un rapporto di rispetto e di correttezza che diventa anche fiducia, secondo quella novità di collaborazione felicemente espressa da Paolo VI nel discorso all'ONU del 4 ottobre 1965.

In questo contesto pastorale ci pare vada collocato sia il tema dell'aggiornamento che quello dei segni dei tempi. Temi che papa Giovanni non solo ha saputo proporre ma che ha anche collocato nell'ottica più ricca e significativa, alla quale bisogna rifarsi per evitare ambiguità sempre ricorrenti.

L'aggiornamento giovanneo non è una tattica, un semplice cambiamento di vestito, una pura tecnica di trasmissione. Esso vuole essere un arricchimento, una crescita, un'acquisizione vitale. Lo ricordava all'apertura del Concilio: «Lo spirito cristiano e cattolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta di fedeltà alla autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme della indagine e della formulazione letteraria

del pensiero moderno». E il Concilio sia nella *Gaudium et Spes* (nn. 40-44) sia nella *Dei Verbum* (n. 8) ha accolto questa prospettiva.

I segni dei tempi, poi, non sono né possono ridursi a semplici indicazioni di una situazione dinanzi alla quale ci si interroga per potervi annunciare il Vangelo. Essi sono segni del disegno di Dio così come la fede ci abilita a scorgerlo nella dinamica delle vicende umane. «Essi non solo indicano un nuovo modo di annuncio, ma anche il dovere di una comprensione più profonda del messaggio» (E. Chiavacci). Come non rilevare, allora, che un'autentica teologia dei segni dei tempi suppone una visione della storia permeata di fede e anche una fiducia piena nella provvidente azione del Signore della storia?

Evidentemente la metodologia pastorale conseguente a questa premessa non poteva non suggerire gesti e aperture sconcertanti: di sconcertante, però, c'era solo la lineare coscienza di chi credeva pienamente al valore del messaggio testimoniato con la coerenza. Non a caso, perciò, quando stava preparando la

E, infine, non si può dimenticare una fecondissima *prospettiva teologica* offerta da papa Giovanni per la impostazione e l'avvio a soluzione dei gravi problemi della chiesa e del mondo contemporaneo.

Pare evidente che, oggi, il discorso teologico sia un discorso prevalentemente (o esclusivamente) ecclesiologico. Lo stesso Concilio vi ha trovato il suo acme, intorno alla costituzione *Lumen Gentium*.

Ma la ecclesiologia non è il punto nodale della teologia né, tanto meno, il criterio di soluzione dei problemi del mondo. Forse tante difficoltà e anche non poca sterilità dell'attuale dibattito teologico dipende anche da quest'ottica ecclesiologica onnicomprensiva. Papa Giovanni ci aveva indicato un orizzonte più ampio. Nel radiomessaggio dell'11 settembre 1962, quando annunciò ai fedeli di tutto il mondo l'imminente apertura del Vaticano II e parlò di una «primavera della Chiesa», indicò Cristo come centro della comunità ecclesiale e del mondo: «Sì: *Lumen Christi: Lumen Ecclesiae: Lumen Gentium*». Pro-

e porsi totalmente a servizio dell'uomo, di tutti gli uomini e «particolarmente dei poveri»!

Nel ricordo di queste linee caratteristiche di un Pontificato tornano puntuali le parole pronunciate da Paolo VI, allora arcivescovo a Milano, il 3 giugno 1963: «Dovremo ripensare a questo Pontificato come a un grande fenomeno di interiore rigenerazione cattolica e di esteriore capacità di colloqui e di comune salvezza... Benedetto questo Papa che ci ha fatto godere un'ora di paternità e di familiarità spirituale e che ha insegnato a noi e al mondo che l'umanità di nessun'altra cosa ha bisogno quanto di amore».

Ma quell'ora di papa Giovanni deve continuare e deve costituire il tempo della Chiesa. Continuerà certamente se da lui e come lui impareremo, soprattutto, la preghiera. Il card. Leger, dalla sua missione africana, ha proposto ai cristiani di cessare per un anno dal parlare e dal polemizzare e di impegnarsi a meditare e a pregare! La proposta sembra strana. Però chi non vede il pericolo imminente di una «tecnocrazia», di un «funzionalismo efficientista» anche all'interno della comunità cristiana? Le risorse, l'anima, la forza della Chiesa sono altrove: ed è lì, nel mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che va ricompresa l'esperienza cristiana.

E poi, ancora da papa Giovanni, dovremmo aver imparato ad uscire. La Chiesa è per la salvezza del mondo ed è a servizio dell'uomo. E, allora, bisogna assumere la realtà del mondo e dell'uomo: non giova un discorso «intimista» che sembra mordersi la coda e «non basta ricordare i principi, affermare le intenzioni, sottolineare le stridenti ingiustizie e profetare denunce profetiche», come ha ricordato Paolo VI recentemente (7).

C'è da battere la strada del realismo evangelico, riproposti da papa Giovanni, e c'è il dovere di tenersi al passo «con chi cammina» (8).

Appare questo un compito urgente ed essenziale per la Chiesa, sempre: la fedeltà all'uomo e la fedeltà a Cristo, suo Signore.

Lorenzo Chiarinelli

Note

(1) E. Balducci, *Papa Giovanni*, Vallecchi, Firenze, 1964, p. 10.

(2) La definizione è di M. Delbrèl (cfr. *Nous autres gens des rues*, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p. 328).

(3) Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1964.

Giovanni XXIII, *Lettere ai familiari*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1968 (2 voll.).

(4) T. Merton, *Diario di un testimone colpevole*, Garzanti, Milano, 1968, p. 299.

(5) Discorso dell'incoronazione, 4 ottobre 1958.

(6) Loris Capovilla, *Giovanni XXIII: lettere*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1970, p. 42.

(7) Paolo VI, *Octogesima adveniens*, n. 48.

(8) Cesare Algisi, *Giovanni XXIII*, Marietti, Roma, 1961, p. 315.



sua prima Enciclica voleva fermarsi ad una frase di San Giovanni Crisostomo quale sintesi felice del suo programma: «Non sarebbe neppure necessaria la dottrina, se la nostra vita fosse a tal punto irradiante; non sarebbe necessario ricorrere alle parole, se le nostre opere dessero tale testimonianza. Non ci sarebbe nessun pagano se ci comportassimo da veri cristiani» (6).

Il «maestro inatteso» si faceva «testimone» dell'annuncio: uno stile, del resto, che era stato all'origine stessa della comunità ecclesiale.

Religione, rivoluzione, futuro

recensione

La riflessione teologica che si è sviluppata in questi anni nelle comunità cristiane può caratterizzarsi per una triplice tensione: attingere lo spessore originario della fede liberandolo dalle incrostazioni storiche ritenute eterogenee alle essenzialità della Promessa; progettare modalità di annuncio che avessero concreta rispondenza nella coscienza storica dell'uomo moderno; evitare che la nuova comprensione della fede cadesse in forme di adeguazione acritica ai modelli e ai parametri culturali in atto nella società.

Federe a questo triplice tensione è stata quella particolare angolatura della teologia che ha preso il nome di «teologia politica». Essa ha i suoi principali assertori nel teologo cattolico Metz di cui è nota la proposta di rendere la Chiesa, istituzione di libertà critico-sociale in forza della «memoria sovversiva» della Croce; e nel protestante Jurgen Moltmann che propone di imprimere all'asse della teologia la svolta della speranza e del futuro.

Di Moltmann è già uscito in edizione italiana «Teologia della speranza»: una inedita opera scientifica sulle implicazioni teologiche ed ecclesiali di un'escatologia che non rimanga «dottrina delle cose ultime» in margine alla riflessione teologica e alla vita della chiesa, ma divenga esperienza, ricerca e instaurazione di libertà e di novità nel processo storico della comunità cristiana. Appare, oggi, una seconda opera di Moltmann, più breve e di carattere divulgativo: «Religione, Rivoluzione e Futuro». Si tratta di una raccolta di conferenze; e del linguaggio parlato mantiene l'immediatezza, lo sforzo di applicarsi a situazioni sperimentate, l'incisività. Il tentativo teologico di Moltmann nasce da una lettura dei movimenti liberatori in atto nella società, della autocomprensione dell'uomo nella società tecnologica, della crisi della fede nel Dio trascendente, che risponde alle seguenti coordinate essenziali.

1) La comprensione che l'uomo moderno ha maturato di sé rifiuta sempre più la normatività del passato e considera l'aspettazione e la progettazione del futuro come categorie fondanti il proprio essere nel mondo.

La storia diviene il «campo sperimentale» del futuro giacché «questo si concretizza nella storia e come storia, insieme però trascende tutte le sue concretizzazioni storiche e ritorna ad essere se stesso, cioè futuro» (pag. 27). Tale futuro non è da concepirsi tanto nei termini positivi di ciò che non è ancora, quanto piuttosto in quelli ne-

gativi di una critica al presente.

2) Viviamo oggi in una situazione soggettivamente e oggettivamente rivoluzionaria. L'organizzazione del capitale, il predominio delle nazioni bianche industrializzate, l'alienazione dell'uomo, divenuto schiavo delle sue stesse oggettivazioni (cioè delle realizzazioni che egli ha perseguito con il dominio del cosmo naturale) hanno avuto l'effetto di liberare energie tese alla trasformazione radicale del sistema politico, economico, sociale. La rivoluzione socialista rappresenta l'ultimo progetto di libertà, che eredita, somma e supera le istanze centrali di altri falliti, progetti liberatori (quello della Riforma, fondato sulla libertà del cristiano da ogni istruzione ecclesiastica; quello della Rivoluzione francese fondato sul diritto dell'uomo e del cittadino).

Essa ricerca un «futuro senza Dio», una «speranza senza fede», ed è giustificata in questa negazione della trascendenza dal fatto che la fede dei cristiani ha, nel corso del tempo, sempre più rescisso da sé la speranza ed il futuro.

3) Infatti la maniera odierna di concepire e di vivere la trascendenza di Dio appare cristallizzata in moduli inautentici di interpretare la storia e la fede.

Dinanzi allo stabilizzarsi, al solidificarsi, all'automatizzarsi del mondo umano, bloccato nelle leggi del mercato e della produzione, «l'ipotesi di lavoro Dio» svanisce nel regno del sogno e dell'irrealtà. La trascendenza diviene un prodotto di scarto del regno della necessità, senza alcuna valenza critica e liberatoria nei confronti di questo.

Dinanzi a questa perdita della densità e dello spessore della fede, e dinanzi allo smarrimento che le comunità ecclesiali provano per identificarsi su un progetto consapevole di vita cristiana, la proposta di Moltmann è di articolare l'esperienza cristiana sulla dinamica messianica del Dio della speranza e del futuro.

Dio è il Signore del futuro, è la potenza che da un senso al presente mediante la promessa, la speranza, la liberazione e la creazione di nuove possibilità.

Il futuro diviene il «nuovo paradigma della trascen-

denza»; il «totalmente altro» che è Dio nei confronti dell'uomo, va concepito come il «totalmente trasformante» la storia sulla base di un futuro qualitativamente nuovo. Ciò esige un radicale mutamento delle nostre usuali modalità di concepire e rappresentare Dio. Esige un linguaggio della fede che non sia constata-tivo ma critico; postula che il rapporto con Dio non si modelli più su rappresentazioni gerarchiche o autoritarie (il Dio che viene «dall'alto») ma trovi modo di esplicarsi sul Signore del futuro, e sul Signore presente nel prossimo che vuole redenzione e riscatto. E' questa la risposta di Moltmann alla considerazione di Bloch che «dove non vi sono troni terrestri, anche il trono celeste è privato della sua base sociale».

L'architettura teologica di Moltmann si fonda su una lettura della Scrittura che interpreta l'evento centrale della Rivelazione — il Cristo, attraverso le categorie della promessa e della speranza. Cristo rappresenta il compimento della promessa messianica e con la propria morte e risurrezione, esplicita ed anticipa il futuro assoluto del Regno.

La Sua persona possiede una valenza escatologica, in quanto significa un «qualcosa» che sarà compiutamente visibile e reale solo alla fine del tempo. In ciò sta il novum, l'inaspettato, il futuro.

Tuttavia il cristiano sa che l'attesa della completa visibilità del Cristo, non lo vincola all'inazione e al disimpegno. La speranza cristiana infatti anticipa il futuro nello Spirito di Cristo e lo realizza nelle condizioni della storia.

L'attesa dei «cieli nuovi» si accompagna alla costruzione di una «terra nuova». Dare al mondo una speranza ed un futuro, significa amare il mondo e, di conseguenza liberarlo dagli idoli, liberarlo da ciò che non gli permette di essere realmente il mondo dell'uomo. In questa frantumazione degli idoli consiste il significato della croce di Cristo. La croce, come rappresentò per Israele il compimento radicale del divieto neotestamentario di farsi delle immagini, così, oggi, è chiamata a combattere l'idolatria e l'alienazione politica.

Pertanto la teologia deve uscire dall'orizzonte privato delle relazioni Io-tu e divenire politica; ancorarsi al mondo, e realizzare la predicazione messianica attraverso la speranza crocifissa, che contesta le idolatrie e le alienazioni che non permettano all'uomo di autocostruirsi nella libertà.

Vanno aggiunte due considerazioni.

La prima riguarda l'identità cristiana. Essa è da ricercarsi sulla linea della speranza che invita l'uomo a incontrarsi nell'amore. «L'uomo riconquista sempre la sua identità partendo da ciò a cui si è donato e in cui si è riversato» (p. 180). «Chi dimentica se stesso per dedicarsi alla missione di Cristo per la liberazione del mondo, questi ritrova se stesso» (p. 206). La speranza dunque, può mediare la fede con le necessità terrene e introdurla nella vita reale.

La seconda considerazione riguarda l'inefficacia strutturale del tentativo umano di edificare il futuro se quest'ultimo, attraverso Cristo, non ci viene, di continuo, incontro.

«Il futuro, nel quale speriamo, non è mai identico ai successi delle nostre azioni, infatti queste ultime sono ambigue come lo siamo noi, in quanto essere storici. Il futuro ci deve venire incontro affinché il nostro agire non sia vano» (pag. 207).

Il tentativo di Moltmann non va entusiasticamente assolutizzato. Sostituire l'aldilà con il futuro — è la critica di H. Zahrnt in «Alle prese con Dio» — in maniera così totale, può apparire operazione sospetta.

Non si può negare tuttavia che in tempi di crisi, rappresenta una proposta di buona solidità teologica che attende dalla vita della Chiesa la verifica della sua consistenza effettiva.

Marco Ivaldo

J. MOLTSMANN, «Religione rivoluzione, futuro». Ed. Queriniana 1971, pag. 207. L. 2.000.

Pietro Brugnoli

CORAGGIO DI UNA CHIESA LIBERA
L. 2.800

... il libro vuol aprire alla gioia di una Chiesa libera. Una Chiesa che torna a farsi casa degli uomini, dentro la loro stessa vita. E ritrova se stessa quale piccolo seme gettato nella famiglia umana, come seme di speranza.

Jacques Loew

GESU' CHIAMATO IL CRISTO
(Mt. 1; 16) pp. 264 - L. 2.200

Padre Loew parla con la medesima semplicità con cui si rivolgeva ai suoi dockers, agli scaricatori del porto di Marsiglia, con profusione di coloriti esempi e reminiscenze di vita di grande efficacia. Sa esprimere la verità di sempre nel linguaggio degli uomini d'oggi.

Oscar Cullmann

GESU' E I RIVOLUZIONARI DEL SUO TEMPO
pp. 80 - L. 800

Gesù era un rivoluzionario per la rivoluzione civile? o un conservatore per l'ordine stabilito? Cullmann con una rigorosa analisi dei testi offre i motivi per una risposta al dilemma.

**Edizioni
Morcelliana
Brescia**

Il cristianesimo non è riducibile ad un messaggio di giustizia

Ritengo che sia urgente riproporre il problema dell'identità cristiana in un momento in cui un certo orizzontalismo sociologico di alcune zone della « base » e un certo neotemporalismo di vertice potrebbe rischiare di mettere in luce, in modo quasi esclusivo o, per lo meno, preminente, quegli impegni di giustizia sociale che sono comuni ad ogni uomo, a scapito degli elementi tipici e caratterizzanti del cristiano in quanto tale: la sua parola propria, quel messaggio che lui soltanto è in grado di portare. E individuare questo messaggio significa andare al cuore del cristianesimo e riconoscerne l'essenza.

Potremmo procedere per esclusione delle tesi più correnti. Il Cristianesimo non è certo riducibile ad un messaggio di giustizia; ed è davvero grossolano l'equivoco culturale che vorrebbe vedere in questo il compito primario del cristiano; laddove, invece, si tratta di un impegno comune a tutte le dottrine religiose e sociali. Il cristiano deve, certo, impegnarsi nella giusta strutturazione del mondo e nella lotta contro ogni oppressione degli uomini e dei popoli; ma non è in questo che si caratterizza. Al limite, si potrebbe dire che, obiettivamente, non è nemmeno necessario fare appello al Vangelo, tanto sono numerosi gli altri appelli umanitari, filantropici, sociopolitici di matrice laica. Di fronte a certe zone di cristianesimo prevalentemente sociologico, che tendono ad identificare fede religiosa ed impegno politico, si ha anzi la impressione che il Cristo sia qualcosa di inutile: un lusso (quando non, addirittura, una strumentalizzazione) che si potrebbe risparmiare. Non è, quin-

di, nell'impegno per la giustizia che può vedersi il connotato tipico del cristiano; se mai è in un certo modo di impegnarsi; ma ciò rimanda ad altri valori. Ed è in questi valori che stanno a monte che dovremmo cercare le linee di questa identità.

Lo stesso discorso, anche se forse più sfumato, può farsi per la libertà. E' indubbio che il Cristo ci libera e che nella raggiunta libertà è da vedersi un vertice della maturazione dell'uomo. Ma anche l'induismo libera, anche altre fedi (forse tutte le fedi) predicano questo affrancamento dell'uomo dai condizionamenti psicologici che lo rendono schiavo di sé. Anche lo stoicismo, a modo suo, liberava. La stessa cultura profana ha un suo potere liberante; e la libertà sembra piuttosto un vertice umano che non tipicamente cristiano. Necessaria, perciò, ma non sufficiente a connotare i seguaci di Cristo. Anche qui dovremmo indagare in che modo Cristo ci libera.

Nemmeno (e forse tanto meno) l'amore — in cui pure molti hanno visto l'essenza del Cristianesimo — sembra essere proprio del cristiano; perché anche l'amore è comune a tutte le fedi religiose, laiche e perfino irreligiose. Eppure Cristo stesso ha riassunto in esso tutta la legge e i profeti. C'è quindi un amore che rappresenta la sintesi del cristianesimo e che deve essere qualche cosa di proprio, di tipico, di diversificato rispetto all'amore predicato da tutti. « Dal fatto che vi amate riconosceranno che siete miei discepoli ». Ma come riconoscerli se il fatto di amarsi è ben riscontrabile anche tra coloro che non sono discepoli di Cristo? Come può essere connotante un valore così

comune? Evidentemente deve esserci un modo proprio di amare, che è del cristiano e non di altri; e lo vediamo ben descritto dalla parola di Dio che ci insegna ad amare Cristo nell'altro. Questo amore cristiano — che possiamo più tipicamente chiamare carità — è quindi l'amore in Cristo, per Cristo, mediato da Lui e realizzato da Lui che vive nel nostro intimo. E l'amore per Cristo — che è amore di Cristo in noi — è l'amore di Dio: la sua vita e il suo colloquio trinitario che calano nella nostra vita e la divinizzano.

E' il mistero pasquale: Dio che si fa uomo e muore tra gli uomini per trascinarli nella resurrezione e nella gloria, associati alla sua divinità.

Perciò il Cristiano è il testimone del Cristo risorto: il che significa che è testimone di questo incrocio della vita di Dio con la vita dell'uomo: questa vita dell'uomo che in Cristo e nel Verbo, confluisce nella vita trinitaria.

Il cristiano è anche colui che testimonia la giustizia, la libertà, l'amore ma sempre all'interno della carità — che è una virtù teologale e teandrica — nella prospettiva del Cristo risorto e dell'uomo divinizzato in Lui. Il cristiano è colui che, nella sua testimonianza terrena e nel suo amore, trascina con sé tutti questi valori trascendenti fatti immanenti alla sua vita.

Egli non è soltanto un uomo che compie opere di giustizia: è un uomo che coinvolge Dio nella storia umana; o, se si preferisce, è Dio stesso che, attraverso di lui, opera la salvezza del mondo: la sua resurrezione: i nuovi cieli e le nuove terre che ci sono stati promessi.

Adriana Zarri



Bando di Concorso per la Borsa di Studio Mons. G. D. Pini

1. — E' aperto il XXIV Concorso per titoli alla « Borsa di Studio Mons. GIAN DOMENICO PINI » per il conferimento di due assegni:

1° - per l'anno 1971-72: un assegno per il perfezionamento di Laureati da Università o da altro Istituto superiore italiano, che dimostrino di avviarsi all'insegnamento universitario o alla ricerca scientifica, in qualsiasi disciplina.

2° - per il biennio 1970-72: un assegno di premio per uno o più studi, di elevato livello, in campo politico, o economico o sociale o amministrativo o sindacale, i quali nella luce dei principi cristiani, siano tali da costituire un serio fondamento culturale per affrontare i problemi di maggiore attualità della vita pubblica italiana.

2. — 1° ASSEGNO

a) Possono partecipare al concorso giovani di nazionalità italiana che abbiano conseguito la Laurea in una Università o altro Istituto superiore italiano dall'anno accademico 1966-67 in poi e che nel corso dei loro studi siano stati iscritti alle Associazioni della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (F.U.C.I.).

b) Al vincitore sarà conferito un assegno di L. 500.000 netto da imposte.

c) Le domande di ammissione al concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della « Borsa di Studio Mons. G. D. PINI », Via Saluzzo 95, 10126 Torino, presso la prof. Maria Carena, entro le ore 24 del 15 gennaio 1972.

d) Alla domanda devono essere allegati:

- 1) un certificato di Laurea;
 - 2) un certificato dei voti ottenuti negli esami universitari di profitto e nell'esame di Laurea o Diploma;
 - 3) copia della dissertazione di laurea e dei lavori — a stampa o dattiloscritti — del candidato;
 - 4) un certificato d'iscrizione alle Associazioni F.U.C.I. e una dichiarazione del Rev. Assistente Ecclesiastico di tali Associazioni che attesti la condotta cristiana e l'effettiva partecipazione del candidato alla vita dell'Associazione;
 - 5) dichiarazione della disciplina in cui il candidato sta preparandosi all'insegnamento universitario o svolge la sua attività di ricerca scientifica;
 - 6) ogni altro documento che il candidato creda utile produrre per comprovare il suo proposito;
 - 7) lire 1500 per rimborso spese.
- e) Questo concorso è aperto anche ai vincitori degli anni precedenti che abbiano i requisiti richiesti dal comma a) e documentino con nuovi elaborati i risultati raggiunti dopo il conferimento della Borsa.

3. — 2° ASSEGNO (biennale):

a) Possono partecipare al concorso i nati non prima del 1937 che appartengano ad Associazioni Cattoliche.

b) Al vincitore sarà conferito un assegno di L. 1.000.000 al netto da imposte.

c) Le domande di ammissione al concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della « Borsa di Studio Mons. G. D. PINI », via Saluzzo 95, 10126 Torino, presso la prof. Maria Carena, entro le ore 24 del 15 gennaio 1972.

d) Alla domanda devono allegarsi:

- 1) certificato di nascita;
- 2) curriculum degli studi e dell'attività svolta;
- 3) copia, possibilmente in tre esemplari, dei lavori — a stampa o dattiloscritti — del candidato;
- 4) certificato di iscrizione ad Associazione Cattolica;
- 5) ogni altro documento che il candidato creda utile produrre;
- 6) lire 2000 per rimborso spese.

4. — Per entrambi gli assegni, l'attribuzione sarà fatta dal Consiglio di Amministrazione della Fondazione, sentito il giudizio di una Commissione esaminatrice costituita da Docenti Universitari o di Istituti superiori; e sarà pubblicata nell'annuale incontro degli Amici e Discepoli di Mons. Pini, ad Arona, nell'aprile 1972.

5. — Chi desidera altre informazioni, si rivolga alla Segreteria.

Esodo: esperienza e annuncio dell'amore fedele

E' difficile rispondere sinteticamente alla domanda sul significato dell'esodo nella Storia della Salvezza. C'è una certa analogia con l'imbarazzo provato dagli Apostoli di fronte all'interrogativo di Cristo: «E voi chi dite che io sia?».

La scelta poi di un aspetto di tale evento rischia di scontentare chi legge, e ancora prima chi scrive. Comunque il tentativo può essere fatto con l'intenzione di apportare una qualche ricchezza alla propria esistenza di credenti.

Non a caso ho scelto il confronto tra l'esodo, come tipica esperienza del Dio vivente nella storia del periodo dell'AT, e Cristo come singolare, unica e irripetibile presenza (rivelazione dell'amore) del Padre nel NT. Il motivo può essere molteplice: tra gli altri, il fatto che l'esodo è per l'AT, ciò che per il NT rappresenta Cristo. Però preferisco rilevare un secondo aspetto: l'esodo dell'AT e il NT rivelano una presenza straordinariamente ricca dell'amore di Dio, che l'uomo raggiunge solo lentamente, progressivamente, mai in modo completo.

Questa esperienza di conoscenza progressiva del mistero di Dio la vediamo profilarsi negli Apostoli, quando rispondono alla domanda di Cristo senza capirne che superficialmente la fisionomia; dopo la resurrezione riusciranno a entrare con un salto qualitativo (ancora parziale però!), nella visione del suo mistero.

Ci interessa ora il discorso sull'esodo. Esso è il momento dell'autorivelazione di Dio come Amore fedele: Dio si allea con l'uomo, con Israele che ha liberato e con il quale entra in comunione. Tale comunione è dinamica. Si passa di esodo in esodo, l'esperienza si rinnova nei vari periodi della storia di Israele, si purifica, si approfondisce.

Il Dio fedele richiama immediatamente le promesse: esse esprimono la salvezza integrale dell'uomo. Quelle fatte ad Abramo, di costruire un popolo di Dio, di introdurre nella «terra», di diventare una benedizione, segno e pegno di salvezza per tutta la umanità.

Il momento dell'esodo è il tempo in cui Israele sperimenta la presenza efficace di questo Dio fedele. Si compie così l'evento fondamentale: il popolo diventa comunità di Dio, come lo ricorda il libro dei Numeri; è l'alleato entrato in comunione, di cui parla il libro dell'Esodo; perciò ha

subito quella radicale trasformazione che lo rende «santo», come vuole il Levitico. E' pronto così ad entrare nella «terra», dove Dio lo conduce (libro di Giosuè). Il tema del rapporto tra Israele e le nazioni esigerebbe poi una trattazione a parte.

Ma qui torna la domanda: è questo il significato ultimo del Dio amore-fedele? In altri termini, le promesse fatte a Israele, che Egli si è impegnato a mantenere, hanno quel contenuto che il popolo e le sue guide, dai sacerdoti ai profeti, almeno fino all'esilio di Babilonia, hanno inteso senza perplessità o interrogativi? La domanda può essere fatta in maniera più semplice: il Dio vivente entra nella storia per condurre l'uomo alla salvezza; tale salvezza si realizza forse in questa storia terrena? Israele, per quasi tutto l'AT, lo ha creduto, lo ha sperato, vi ha teso! Una frase tipica può riassumere tale soluzione del problema dell'esistenza umana: questa è la terra dei viventi!

Qui sorgono l'ambiguità e la tensione della fede di Israele nel Dio vivente. E' un problema analogo a quello della fede degli Apostoli in Cristo. Gli Apostoli seguono Cristo, un Messia da loro immaginato secondo la mentalità e le categorie del tempo, e si trovano di fronte all'inaspettato! Si sarebbe tentati di dire il «Tuttaltro», se questa espressione non corresse il pericolo di annullare o almeno impoverire la realtà e la dinamica dell'incarnazione. Analogamente l'Esodo annuncia la presenza salvifica del Dio vivente come una realtà che né si esaurisce né è colta integralmente, ma solo quasi in germe, come evento storico. Un esempio tipico della tensione verso il nuovo Esodo è offerto dal più classico tentativo di attualizzazione compiuto nell'AT: il libro del Deuteronomio. In esso l'Esodo è soprattutto il suo centro, l'alleanza, è visto come evento continuamente sperimentato nel culto; inoltre, quando nell'esilio babilonese il libro si conclude, mediante l'aggiunta dei primi quattro capitoli, tale continua Presenza rifiutata diventa la spiegazione dello esilio; infine, inserito nella Torah, è uno dei pilastri della ricostruzione della comunità di Dio, ritornata in patria.

L'Esodo perciò diventa il simbolo del ritorno a Dio, tema sottolineato con forza dai profeti. Continua nello stesso tempo a mantenere il suo significato di attesa terrena di un'esistenza infinitamente più ricca di quella finora realizzata: Geremia, Eze-

chiele, Isaia II e III sono i profeti più significativi nell'annuncio di questa speranza.

Tuttavia manca ancora lo aspetto essenziale in questo procedere: l'esperienza dolorosa dell'esilio, la crisi di scetticismo e di sfiducia dell'epoca della ricostruzione e soprattutto la persecuzione contro il popolo di Dio dell'ultimo periodo dell'AT (il momento eroico dei martiri maccabei), suscitano una rinnovata e profonda riflessione di fede sul problema della esistenza. E' rimesso completamente in discussione il tema della fedeltà di Dio, allo stesso modo che la passione e la morte di Cristo diventano il punto di partenza e il termine di confronto della radicale novità della fede cristiana.

Sarebbe troppo lungo, anche se interessante, seguire l'evolversi di tale autorivelazione di Dio mediante l'esperienza storica. Basti accennare alle tappe fondamentali e complementari, rappresentate dai libri sapienziali (Giobbe, l'Ecclesiaste, l'Ecclesiastico e la Sapienza); oppure al sorgere della letteratura midrashica; o infine alla duplice modalità con cui il problema viene affrontato nella letteratura storica e in quella apocalittica.

A questo punto il discorso sull'AT potrebbe dirsi concluso; se ne apre uno nuovo, che necessariamente lo completa: il tema dell'esodo cristiano.

Gesù riprende e riassume in sé, portandola all'apice, la realtà dell'esodo. Come suprema rivelazione dell'amore del Padre (così lo presenta San Giovanni) Egli ripercorre le tappe dell'esodo, che l'evangelista di Matteo fa iniziare con la sua nascita. Però il culmine di tale esperienza è racchiusa nel mistero della croce e della risurrezione, che come unica realtà contiene tutta la ricchezza prefigurata delle promesse del Dio fedele. Il tempo della Chiesa è una ripetizione di questo cammino: la straordinaria novità è il Fatto cristiano. Inomincia quella tensione escatologica, rinnovata dall'evento di Cristo, che fa sentire continuamente l'ardente preghiera di speranza della chiesa primitiva: «Vieni, Signore Gesù». Poiché solo nel momento della sua venuta finale si rivelerà e si realizzerà pienamente l'attesa fondamentale dello esodo: la presenza definitiva e comunitaria dell'amore di Dio, fedele al suo disegno di salvezza.

Franco Festorazzi

Bibliografia sull'Esodo

Commentari

R. F. NOTH, *Exodus*, in OT Library, London 1966

A. LACOQUE, *Le devenir de Dieu*, ed. Universitaire, Paris 1967

E' un commentario su Es. 1-4 con breve introduzione sulla «storicità» del libro e sulla cronologia dell'Esodo. Non accetta la distinzione usuale di più fonti e cerca di risolvere le difficoltà insorgenti escogitando nuove soluzioni. Può essere utile per coloro che affrontano i problemi concernenti i primi capitoli dell'Esodo.

G. AUZOU, *De la Servitude au Service. Etude du Livre de l'Exode*, ed. de l'Orante, Paris 1961

L'autore segue una linea ben individuabile: «La liberazione di un popolo perché possa servire Dio in verità» (p. 19). Il «oggi» (p. 7). Auzou vuol essere biblistica, cioè intende seguire metodo è «quello degli studi biblici in corso nelle chiese di il senso letterale e rifiuta qualsiasi interpretazione simbolica o allegorizzante, quella cioè che riporta ogni testo al piano spirituale con la conseguenza di forzare il testo stesso (p. 383). Altra importante considerazione è che l'autore commentando il testo svolge continuamente lo sguardo al mondo attuale e all'applicazione del messaggio dell'Esodo alla chiesa. L'opera è stimolante: probabilmente la migliore per coloro che vogliono conciliare l'esigenza scientifica con quella spirituale nel loro incontro con la parola di Dio.

Teologia dell'Esodo

L. ALFONSO SCHOEKEL, *Il triplice esodo*.

Corso di lezioni con dispense presso l'Istituto Biblico.

Il tema di queste lezioni riguarda la soteriologia biblica fonte della teologia dell'AT. Nella Bibbia il paradigma di ogni «salvezza» è l'esodo dall'Egitto: esso costituisce il primo e fondamentale articolo della professione di fede d'Israele. Attraverso l'analisi di alcune strutture costanti di termini e di simboli ricorrenti l'autore percorre tutto l'arco dell'AT individuando via via i motivi principali del processo di salvezza. Sulla struttura binaria dell'«uscire ed entrare» vengono prospettate le varie categorie dell'esodo: l'Egitto, il lavoro, la schiavitù, il «servizio» a Dio nel deserto, la terra promessa. In tale struttura si inserisce l'elemento intermedio, il deserto, contraddistinto dalla resistenza del popolo e dai continui interventi di Dio.

G. VAN RAD, trad. franc. *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève 1963 pp. 156-165; 245-265.

D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963. Si tratta di una monografia sulla terminologia dell'Esodo.

A. IBANEZ ARANA, *L'ancien et le nouvel Exode*, in «Assemblées du Seigneur», 32 (1966), 46-79.

E' un excursus breve, ma assai utile sulle molteplici testimonianze dell'AT riguardanti l'esodo; può pertanto costituire una guida utile nella lettura della Bibbia.

D. W. ANDERSON, *Exodus Typology in Second Isaiah*, in «Israel's Prophetic Heritage», ed. Anderson - Harrelson New York, 1962, 177-195.

Studio del tema dell'esodo, categoria di salvezza applicata alla liberazione dall'esilio babilonese e all'esodo escatologico dei profeti.

B. BOSCHI *La tradizione dell'esodo nei primi profeti*, in «Rivista Biblica Italiana» 16 (1968) 129-142.

C. WIENER *Exode de Moïse, chemin d'aujourd'hui*, ed. Castermann Paris 1969.

A. LENSSEN *L'esodo nella Bibbia*, Bari 1968.

Breve presentazione del significato che il tema dell'esodo ha nella vita di Israele.

G. BOURBONNAIS *Cristo servo di Jahvè*, Torino - Leumann 1970.

AA. VV. *Esodo ebraico, esodo cristiano*, Treviso 1970.

Contiene alcune lezioni sul libro dell'Esodo tenute da A. Marangon nella seconda Settimana Biblica Nazionale per Religiose.

Lectures spirituali sull'Esodo

D. BARSOTTI, *Meditazione sull'Esodo*, ed. Queriniana, Brescia 1967.

E' veramente una meditazione sul libro dell'Esodo fatta da un cristiano che rilegge e vede l'antica storia d'Israele alla luce della nuova alleanza. L'autore avverte più volte che le sue riflessioni sul testo non possono pretendere un rigore scientifico come richiesto dal teologo o dall'esegeta; più semplicemente vogliono essere la testimonianza di una preghiera che la parola di Dio ha ispirato e sorretto.

La pazienza della continuità

(continuazione da pagina 1)

vo nascerà, e allora probabilmente ci accorgeremo che chi ha avuto pazienza, chi ha riconosciuto la virtù dell'obbedienza, senza passività o cedimenti, ha dato un contributo importante alla nascita del nuovo.

Nonostante tutto, e, vorrei dire, proprio con l'esperienza di chi in fondo non ne fa più parte, non mi pare di scorgere nulla sull'orizzonte che possa far dichiarare con serenità che la stagione delle strutture tradizionali, pur invecchiate a cariche di acciacchi, sia però esaurita. Casa dalle molte mansioni, è stata definita la Chiesa. Certo, si ha la sensazione che queste strutture laiche, nate in un clima profondamente diverso, un clima di « riconquista cattolica » di una società civile perduta per la Chiesa in seguito alle rivoluzioni moderne, e poi via via, trasmutate in condizioni civili diversissime: dapprima estraniare quasi dalla società civile per una specie di pattuizione tra lo Stato e la Gerarchia; poi ricostituite in un rapporto più complesso, ma mai chiaro, tra un compito « religioso » che apparve meramente strumentale alla missione del clero, e un compito « politico » affidato in prima persona a un partito « cristiano », come una specie di ponte, di legame, ora palese, ora occulto fra le due strutture; si ha la sensazione, dicevo, che queste organizzazioni abbiano fatto il loro tempo.

Più d'uno lo afferma categoricamente, anche tra amici che rimangono vivamente e fortemente impegnati sul piano del rinnovamento della Chiesa: anzi soprattutto fra questi. E forse è così. In effetti non è facile indicare con chiarezza un ruolo proprio, una ragione specifica. Da una parte, nel quadro di una chiesa che giustamente tende (ma tende soltanto, ed è anche questo da sottolineare) a riconoscere nel titolo battesimale la ragione fondante di ogni impegno, non si vede cosa aggiunga una struttura associata nella quale si vorrebbe vedere un mandato particolare. La Cei, « liberando » le Acli è tornata su questo concetto, con un brutto accenno (forse si è trattato di un lapsus) per cui, a chi viemmeno questo mandato, verrebbe meno il titolo di cattolico. E' chiaro che il concilio

non ha detto questo, anzi, la Chiesa non può dirlo. Dall'altra parte, si mette sempre più in discussione, non solo per il laico, ma per il sacerdote, che esista una sfera di azione in qualche modo sganciata non tanto dall'impegno nel mondo, il che non sarebbe possibile, ma dall'impegno per la società, da una tensione immediatamente rivolta a sollevare le ingiustizie e la miseria, ad allearsi ad essa, a farsi partecipi non solo dei suoi dolori, ma anche delle sue lotte e delle sue rivolte.

Che cosa è allora l'Azione cattolica, che cosa è la Fuci, a che servono? Neppure i nuovi statuti riescono a dare una risposta convincente dal momento che, se ricordo bene, non mi pare riescano ad identificare un dato qualificante storicamente determinato, al di là del « rapporto speciale » con la gerarchia. Tuttavia non credo si debba dare eccessivo rilievo agli statuti come tali, né in positivo né in negativo. Conta molto di più la storia nella quale certe strutture sono coinvolte, e talora travolte, tuttavia perdurando.

Ed è di qui che mi pare si possa partire per cercare di comprendere non « perché debba continuare ad esistere la Fuci, che può scomparire anche domani, ma che cosa si può fare di utile. Definire è importante, ma è più importante operare. Purtroppo, almeno da quanto è dato osservare con occhio da cronista, sembra che il concilio abbia sviluppato una serie di energie intellettuali preoccupate soprattutto di definire, di stabilire ciò che si è e ciò che si dovrebbe essere, anziché delle energie umane, degli uomini che si sforzano di vivere la riscoperta giovinezza della chiesa. Eppure ciò che fa avanzare la Chiesa non è la dottrina o il concilio, quanto la imitazione di Gesù. La profezia è un dono molto grande, ma molto difficile. E' stato detto che c'è un metro per misurarne la portata: i frutti del profeta. Perciò è anche un dono tremendo. Del prete si può anche dire: fate come dice e non necessariamente come fa. Del profeta no. Se fa male, la sua profezia non vale, è cattiva.

Alla ricerca di una identità due poli si presentano immediatamente, per una struttura della Chiesa e quello della

società civile.

Che ci sia una timidezza post conciliare, una specie di « paura del concilio », una sorta di sfiducia paralizzante, spesso contraddittoria è abbastanza vero. La gerarchia, il magistero appare oscillante. Ha più timore di registrare fallimenti, che forza per imprimere slancio e speranza. Vorrebbe e non osa. Rattrappisce molte cose, lungo una strada tortuosa. E' più preoccupata di restaurare, che di innovare. Questa, almeno, è l'impressione dominante: e non serve citare i casi concreti. Tuttavia, non si può misurare un tempo come quello della chiesa attraverso l'arco di una stagione.

Oltretutto, una chiesa « ideale » raccolta attorno all'Eucarestia e alla Parola non avrebbe alcun bisogno della Azione cattolica: sarebbe tutta azione cattolica. Ma la chiesa ideale non esiste. E non esiste non tanto perché c'è una gerarchia timida. Ma perché la realizzazione piena del popolo di Dio coincide con il compimento della storia. Non basta dire che la Chiesa è popolo di Dio perché una folla timida e dispersa si costituisca in popolo. E' chiaro che non sarà nessuno tranne lo Spirito di Gesù a costituirlo in popolo. Ma appunto Gesù si è incarnato per insegnarci che un popolo testimone e segno si costituisce attraverso la fede nella parola e l'esempio della croce.

Questo dato forse tende a smarrirsi. Perché lo si interpreta come una negazione della logica della natura, come una distruzione della logica della storia. La peculiarità di questa costituzione (che non viene da nessuna legge), è si nel superamento della logica mondana, ma tuttavia non nel disprezzo di essa: la logica storica è solo una logica incompleta che tuttavia deve fare il suo corso e aspetta il suo adempimento. Non è un rinnegamento, ma un adempimento. Perciò non consente salti, neppure per la vita della chiesa. La croce non è la premessa, ma appunto il compimento, nella accettazione piena e totale dei limiti della natura, delle vie tortuose della storia.

In questo senso c'è forse da recuperare un modo tradizionale di essere chiesa che è si riunione attorno alla Liturgia, ma è anche dono di sé, mortificazione. Un recupero che mi sembra estremamente importante, soprattutto per chi pone a servizio dei fratelli le proprie qualità intellettuali, molte o poche, piccole o grandi che siano.

La nostra età è seminata dal tradimento dei chierici. L'intelligenza e la cultura sono sempre più seme di divisione, anziché strumento di unità. Nessuno vuole più servire

nei grandi organismi storici. Ognuno esclama la « sua » libertà, piuttosto che mettersi a servizio della liberazione degli altri. Sempre meno l'intellettuale è « servus servorum »: servo di coloro che operano a servizio degli altri. Sempre più è un leader fallito, e perciò, tendenzialmente, schizofrenico, egoista, incapace di fare i conti con le cose, proiettato in una testimonianza orgogliosa e solitaria e perciò, al limite, insignificante.

Secondo me, la testimonianza di un ideale umano e non umanistico dell'intellettuale è un modo proprio e oggi necessario di « essere Chiesa » attraverso una struttura come la Fuci. Un segno specifico di questa testimonianza, può essere anche il legame particolare con la Gerarchia, con quella che una volta si chiamava Chiesa *tout court* e che finiva, malamente, a coincidere con essa nella idea della gente.

Il legame con la Gerarchia, che segna la continuità di una esperienza laicale di tipo particolare, storicamente determinato, e che sembrava essere fino a ieri il fatto costitutivo e perciò dominante dell'essere chiesa, diventa oggi, se così si può dire, il limite consapevolmente accettato, sul quale costituire una ragion di essere, un tipo di testimonianza particolare che serve la chiesa nel suo complesso.

E' il legame attraverso il quale la Fuci può costituire ancora un ponte non più nel senso antico, quasi braccio secolare di una presenza negli « ambienti » come si diceva, non raggiungibili dal sacerdote; o di una conquista cattolica delle istituzioni culturali. Diventa in un certo senso un ponte che si percorre nei due sensi, attraverso il quale anche la gerarchia recupera il senso del servizio, nella misura in cui la comunità fucina, piccola e scarsamente apparente, travolta dalla stessa crisi delle sue strutture, riesce a recuperare, essa, questo senso del servizio.

Se dal campo propriamente ecclesiale, ci si sposta a quello della vita civile, il pessimismo è ancora più diffuso, e per molti aspetti appare ancor più giustificato. Dalla prospettiva dalla quale ci si pone, il primo dato che balza agli occhi è la crisi di quel « continuum » rappresentato dall'idea stessa di « mondo cattolico », anzi meglio, di « unità politica dei cattolici », secondo una linea che univa le strutture gerarchiche alle strutture sociali ad esse connesse a vario titolo, fino al partito di ispirazione cristiana.

Nel momento in cui questa crisi si manifesta, accade più facilmente che ci si soffermi sugli aspetti negativi di tale esperienza, e soprattutto sui ritardi con cui il processo si svolge: per cui la constatazione che pure uno scioglimento di certi nodi è in atto, non basta ad attenuare il giudizio

pessimistico relativamente alla situazione in generale. Tuttavia penso che qualche considerazione si imponga.

Occorre rendersi conto che questo regime, in sé discutibile, è stato tuttavia uno dei fattori che storicamente ha consentito di impiantare le strutture democratiche del nostro paese, con una relativa solidità e una peculiarità che sembrano farle in qualche modo diverse da quelle degli altri paesi occidentali.

Quella che chiamo « solidità » è testimoniata secondo me dal fatto che queste strutture non hanno ceduto di fronte ai tentativi più o meno conservatori o addirittura reazionari, di « proteggere » la democrazia, di limitare la sua espansione in termini formali e non solo formali. Viceversa si è avuto un processo di ampliamento nel quale le forze sociali si sono complessivamente irrobustite nei confronti dello stato, sia pure al prezzo di renderne sempre più difficile la governabilità. In certo senso si può dire che la politica tende sempre più a ridursi, ad identificarsi, con la democrazia, in ciò dimostrando un limite grave della situazione: e tuttavia garantendo spazi sempre più ampi alle componenti sociali che si aggregano e lottano per i loro interessi.

Forse questo limite (ma anche quest'ampliarsi degli spazi) scaturiscono dalla stessa natura del partito di ispirazione cattolica. Poiché, nel momento in cui i cattolici hanno accettato le novità del mondo moderno, e in particolare le libertà civili, hanno supposto che l'autorità morale del cattolicesimo e in pratica lo stesso rapporto con la Chiesa, costituisse la garanzia di uno sviluppo libero sì, ma secondo i dettati del diritto naturale. L'elemento integralistico non si è mai separato dalla concezione democratica; e al tempo stesso il residuo spiritualistico ha fatto sì che i cattolici non operassero una scelta nei confronti delle classi che lo sviluppo della economia moderna metteva di fronte e a conflitto fra loro, ma costituissero piuttosto la propria base sociale negli strati subalterni legandola con un cemento « non politico » e assumendo l'ideologia dell'interclassismo.

Ed è qui quella che ho chiamato la peculiarità della situazione italiana. Essa consiste cioè nel fatto che la forza centrale della vita politica italiana di questo ventennio, per la natura stessa del suo cemento unitario, per il tipo di aggregazione sociale, pur costituendo il sostegno storico di una egemonia di fatto del capitalismo borghese, non si è mai completamente identificato con esso, non si è mai schierata fino in fondo a difesa di questa egemonia, costituendo nel complesso una variabile atipica, oggetto di contrasti e anche di alleanze, nel quadro delle contrapposizioni sociali di classe.

Ciò spiega anche perché la crisi del regime di unità poli-

Editoriale

(continuazione da pagina 1)

socialdemocratici, entrambi in discreta ascesa, alimentano una vivace dialettica, ma non riescono a fondare una autentica alternativa strategica.

Il discorso torna quindi obbligatoriamente alla Democrazia Cristiana. Essa ha oggi la responsabilità primaria di evitare la chiusura sterile di una legislatura che appare già notevolmente compromessa nella sostanza, giunga o meno al suo termine regolare. Ciò significa in primo luogo respingere tentazioni integralistiche che, per quanto seducenti appaiono, non sono neppure più una garanzia di continuità nell'esercizio del potere; significa d'altra parte perseguire, dopo un profondo esame di coscienza, quella credibilità e quella stima politica che non è mai lecito irridere: soprattutto in democrazia.

Mario Brutti

tica dei cattolici coincide con la crisi più vasta della società nel suo complesso, e in particolare con la consapevolezza del limite del « democrazia » che questa struttura centrale ha difeso e considerato suo primo dovere difendere. I due fenomeni sono paralleli e ovviamente si influenzano reciprocamente. Se volessimo riassumere in poche parole la situazione del nostro paese, potremmo dire che siamo al limite oltre il quale una società strutturata secondo gli schemi della democrazia non può andare, senza che si dia vita ad un potere politico sufficiente che ne interpreti i bisogni emergenti, che la organizzi per soddisfarli, senza in una parola, una direzione egemone e dunque una scelta che vada oltre l'interclassismo.

Ora appunto il fatto che a gestire per buona parte questa democrazia sia stata una forza di ispirazione cristiana determina a mio avviso questa condizione particolare: che cioè i giochi non sono fatti e che l'uscita da questo stato critico è possibile con un passaggio di egemonia in condizioni democratiche.

Tuttavia di fronte a questa crisi, gli atteggiamenti di coloro che auspicano un cambiamento sono profondamente diversi. e in larga misura di due tipi. Quello di chi interpreta lo sviluppo sin qui seguito in termini radicalmente negativi, e conseguentemente assume una posizione che genericamente si può definire « contestatrice »: si vuole impostare una ipotesi rivoluzionaria su basi radicalmente nuove, si svalutano al massimo le forze esistenti e la storia di questi anni; si ipotizza un cambiamento in cui si tiene scarso conto delle esigenze produttive e in cui le stesse strutture democratiche si sbradiscono sempre più, sia pure in nome di una esigenza libertaria assoluta e perciò astratta. Di qui la tendenza a privilegiare il momento della lotta sociale, sia quella operaia in fabbrica, sia, più genericamente, quella che per via di fatto, mira a rompere i meccanismi legali che inceppano la soddisfazione di bisogni ritenuti imprescindibili.

Dall'altra parte c'è l'atteggiamento di chi, invece, senza negare alle lotte sociali e

alle battaglie politiche di massa un valore sostanziale per la modifica del sistema, ritiene che sia necessario (anche perché non si debbano pagare prezzi insostenibili), utilizzare fino in fondo le strutture democratiche, e dunque far leva ancora sui partiti tradizionali. Insomma, si ritiene possibile, anzi necessario, un cambiamento di egemonia che non scardini a priori il complesso meccanismo di una economia sviluppata (anche se ovviamente la mette in crisi con le spallate sindacali, costringendola a recuperare su basi nuove), con una diversa distribuzione delle risorse e in definitiva del potere.

Non è tuttavia una analisi particolareggiata di queste tendenze sommariamente descritte, che ci interessa. Quello che si può rilevare è che il « mondo cattolico » che come dato sociologico è ovviamente ancora esistente, vi è coinvolto, e ne risulta diviso, spesso in modo radicale, soprattutto nelle sfere giovanili e in quelle più direttamente legate agli ambienti operai. Di questo a mio avviso non può non tener conto una struttura come la Fuci.

Tuttavia la prima cosa che ci si chiede, dal punto di vista di una struttura che abbia legami confessionali, è se situazioni di questo genere abbiano ancora a che fare con l'azione cattolica. Ci si chiede infatti se le vicende politiche non debbano recedere, per così dire, nella sfera dell'impegno personale del cattolico come cittadino individuo, e non debbano assolutamente interessarlo come membro di una struttura che resta ancora « confessionale ». In fondo, l'attuale tendenza dell'Azione cattolica, almeno nelle sue dichiarazioni di principio, sembrerebbe proprio questa, realizzando, al limite, (anche se non sempre in via di fatto) la distinzione classica dei « due piani ».

Ma a mio avviso il problema non è così semplice. Anzitutto nel senso che, storicamente almeno, non è mai stato così: neppure quando, si può dire, l'azione politica e persino la riflessione politica sembravano vietate ed escluse. Ma al di là di questa constatazione storica, direi che la stessa natura di una struttura organizzata, comporta ovviamente l'indicazione di una ragione sociale religiosa permanente, o, almeno, svincolata dalla contingenza; ma se una

tale struttura vuole avere forza ed incidenza effettiva, cioè rispondere ad un bisogno, e non sopravvivere per inerzia, ha anche l'esigenza di definire un proprio compito, un obiettivo storico concreto che non può avere come riferimento la società civile in cui opera, tanto più in quanto ci si organizza sulla base di una connotazione che ha essa stessa una dimensione civile, vale a dire quella « universitaria ».

Fino a ieri, fino a quando cioè esisteva di diritto e di fatto, quel « continuum » di cui si è parlato in queste riflessioni, un simile impegno aveva una sua naturale subordinazione e un limite nello stesso partito cattolico. L'ambito politico culturale della Fuci si è mosso per lo più nel quadro di una critica « interna » a quella struttura politica; e nella stessa azione universitaria ci si è mossi in collegamento con forze « omogenee ». Oggi, e non è certo una novità, questo quadro sta saltando, se non è già saltato. Ed è qui che va collocata a mio parere, la ricerca di quello che ho chiamato obiettivo storico concreto, che, in termini generali, potrebbe definirsi così: lo sforzo di contribuire, in un particolare rapporto con le strutture ecclesiali, ad un passaggio fisiologico, nel senso di una autentica trasformazione della società, cioè andando avanti e non indietro, da un regime di unità politica, e quindi venato di forti componenti confessionali, ad un regime di laicità, piena, di reale autonomia reciproca delle sfere, che non vuol dire indifferenza o estraneità.

Una cosa mi pare vada soprattutto tenuta presente: che il modo come questo processo di soluzione del rapporto confessionale preesistente si verrà compiendo nel tempo, non è senza conseguenze: né per la società italiana, né per la chiesa.

Altro è se esso tende a radicalizzarsi, facendo venir meno improvvisamente quella funzione positiva che, nonostante tutto ha pur svolto nella storia politica italiana, altro è se avviene attraverso una maturazione complessiva e cioè attraverso scelte razionali e meditate. In parole diverse, non vedo alcun vantaggio per la società italiana, ove la rottura di quel regime di continuità fra strutture gerarchiche e partito politico, dovesse significare un assestarsi della grande massa dei seguaci

del partito cattolico su una linea di secca conservazione, mentre una frangia operaia o studentesca andasse a costituire un frammento vagante di sinistra, più o meno radicalizzato e in sé diviso, incapace di attestarsi nelle grandi componenti storiche che caratterizzano la storia moderna.

Parimenti, per la chiesa italiana, altro è se essa viene coinvolta in una spaccatura del genere di quella ora descritta, con una lacerazione che finirebbe a intaccare la stessa necessaria unità di fede; altro è se essa riesce ad adeguarsi, pur con tutta la vischiosità delle sue strutture e del suo passato, alla nuova situazione, in modo che possa proporre il ministero di una ispirazione e di un giudizio di tipo nuovo, coerente con la sua missione di annuncio e di salvezza sganciata da interessi di potere, o anche soltanto di timorosa tutela.

Tutto questo richiede, quanto meno, una attenzione particolare che si riflette sia nell'esercizio di uno sforzo formativo e critico, nei confronti delle linee di sviluppo della società in generale, quanto, in modo specifico, nella possibile azione comune nell'ambito universitario. Dove peraltro, ogni forma di impegno va ricostruita praticamente dal nulla, con uno sforzo di recupero della ragione, di fronte al crollo delle strutture scolastiche e al relativo « impazzimento » di quelle studentesche.

Questa situazione storica mi pare fornisca un terreno abbastanza concreto sul quale utilmente lavorare, da parte di una struttura di cattolici intellettualmente impegnati, che serbano un contatto più immediato e diretto con la gerarchia. Non è da escludere che ad un certo punto, lavorare in questo senso, nella formazione e nella azione concreta, possa rivelarsi non solo difficile, ma praticamente impossibile senza i margini di autonomia che si ritengono indispensabili. Per cui, al limite, per fare avanzare il carro, si riveli più utile scendere e dare una spinta.

Tuttavia, la mia convinzione è che tuttora alcuni margini esistono, e che vadano comunque esplorati sino in fondo prima di rinunciare. Certo non è una operazione facile, solo che si pensi ai timori, alle paure che permangono nelle strutture ecclesiastiche e

alle difficoltà, nelle condizioni della Fuci, di stabilire un contatto con il mondo studentesco, e con le posizioni che sopravvivono alla crisi del « movimento ».

Ma né dal punto di vista della chiesa, né da quello della società si può rinunciare ad affrontare questa situazione, volendo ignorare i limiti che la storia stessa ci propone. Certamente, una delle prime cose da fare è proprio uno sforzo culturale che aiuti a liberarsi dalla servitù al parossismo ideologico o ad una accettazione acritica di « prassi sociali » che si esaltano nella azione. Occorre ripercorrere una strada di riflessione che non respinga il nuovo, tenendo tuttavia conto della storia, delle esperienze autenticamente vissute e non solo dei miti. Si tratta di un lavoro che a mio avviso si presenta oggi come il più necessario e quasi pregiudiziale per ricostituire fra i giovani il gusto stesso del pensare.

Che è poi un primo modo di restituire fiducia all'uomo, ai suoi mezzi, nella costruzione del suo cammino storico. In fondo proprio la mancanza di una tale fiducia costituisce uno dei « peccati » storici della chiesa. Aver dubitato fino in fondo che l'uomo potesse costruire con le sue forze, con le forze della natura, una città terrena migliore e più giusta, anzi aver dubitato addirittura che questo sforzo avesse senso, qualora non fosse in qualche modo subordinato, a servizio della chiesa, ha portato quest'ultima non solo a respingere, come era suo dovere, dottrine giudicate fallaci, ma a condannare uomini, rivoluzioni, sacrifici, dolore, eroismi. A respingere quanto c'era di più autenticamente umano nella storia più recente, fino a estraniarsene, e pagare oggi lo scotto rovesciato, dei cattolici che si « mondanizzano » per potersi sentire al passo con la storia.

Anche quando la chiesa ha cercato di « recuperare » ha di nuovo subito la tentazione di strumentalizzare e di battezzare: solo da qualche tempo, il lucignolo della fiducia è stato riacceso e ora oscilla ai soffitti di quanti hanno paura di questa timida luce. Eppure solo ristabilendo fino in fondo quella fiducia, è possibile tanto il rispetto ragionevole della autonomia, quanto l'espressione amorevole, ma all'occorrenza severa, del giudizio.

Piero Pratesi