

RICERCA

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

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXVII - N. 17-18 - 15-30 - 9-1971

Nell'interno

La meditazione a pag. 2; la nota liturgica a pag. 3; Il Sinodo dei Vescovi in un articolo di Pietro Gianneschi a pag. 4; « Beati quelli che fanno politica » a pag. 5; « Il sacramento della penitenza oggi », un articolo di riflessione teologica di José Ramos Regidor a pag. 13; a pag. 15 « la pedagogia degli oppressi »: un' recensione di Marco Ivaldo; « l'economia d'autunno » di Mario Brutti. Le pagine centrali sono occupate da una documentazione della Assemblea Interfederale di Pax Romana introdotta da un articolo di Maria Cristina Bartolomei a pag. 6.

Nixon: verso le elezioni

Nel 1972 ci saranno, negli Stati Uniti, le elezioni presidenziali e, come sempre, saranno un avvenimento di grande importanza. Questa volta i motivi di interesse saranno soprattutto due: in primo luogo perché, allo stato attuale delle cose Nixon sembra rafforzato nel suo potere, e in secondo luogo perché, per la prima volta nella storia statunitense, andranno alle urne alcuni milioni di diciottenni.

Nixon sta rafforzando il suo potere: questo è ciò che si sa dalle inchieste statistiche Gallup e, in generale, dagli osservatori politici colà residenti. E ciò può essere senz'altro vero da quando, recentemente, il presidente ha messo a segno alcuni colpi che gli hanno fatto riacquistare credito e benevolenza presso la gran massa della borghesia statunitense: l'annuncio della visita a Pechino e i provvedimenti sull'economia. L'incontro con Mao servirà certamente a quietare le apprensioni che gli americani nutrono per lo sconosciuto e imprevedibile gigante cinese, per il motivo che sanno che dal momento in cui Nixon e Mao si stringeranno la mano, difficilmente potranno accadere nel mondo cose tali da poter mettere in pericolo la tranquillità della loro esistenza.

Il provvedimento sull'economia è servito anch'esso a tranquillizzare la situazione interna, soprattutto è servito a dare ossigeno all'industria americana, non importa se il prezzo di questa ossigenazione lo dovranno pagare all'interno i lavoratori, e all'esterno europei e giapponesi. Nixon è forse dunque riuscito a presentarsi come l'uomo capace di dare agli Americani quella famosa « conciliazione » di cui parlò nel suo discorso inaugurale al quadriennio presidenziale.

Ultimamente però sono intervenuti due fatti che, qualora producessero quegli effetti non certo sperati dall'establishment americano, potrebbero rompere l'equilibrio oggi acquisito. Mi riferisco qui alle vicende per l'elezione presidenziale nel Vietnam del Sud e alla strage di Attica.

Se l'elezione di Van Thieu, attuale presidente in carica ed unico candidato, dovesse avvenire nel clima di una guerra civile, Nixon si troverebbe costretto ad intervenire direttamente: potrebbe, un simile atto, riaprire la questione vietnamita su basi che il presidente americano, col processo di vietnamizzazione, vorrebbe al più presto chiudere e dimenticare.

La strage di Attica inoltre, ha mostrato l'altra faccia dell'attuale gestione presidenziale: quella della repressione implacabile di ogni centro di produzione del dissenso.

A contrastargli la strada alla rielezione presidenziale, per il momento, non sembra esserci nessun personaggio di rilievo. L'unico candidato democratico fino ad ora pronunciato è il senatore Mc Govern, fedelissimo kennediano. Ciò potrebbe far nascere l'ipotesi che, in effetti, dietro di lui, ci sia l'ombra di Edward Kennedy, l'ultimo dei fratelli. Ma non sembra che i meriti e le capacità personali di quest'ultimo possano essere in grado di garantire agli Stati Uniti una guida verso soluzioni adeguate ai problemi della società americana degli anni attuali e di quelli venturi. D'altro canto, i motivi di dissenso dei democratici dalla linea politica del presidente Nixon, dopo gli ultimi sviluppi internazionali, sono venuti progressivamente meno e ciò lascia supporre che la battaglia, se ci sarà, si articolerà sui significati di un'eventuale malriuscita delle elezioni presidenziali vietnamite e, all'interno, sulle possibili reazioni in seguito alla conoscenza della verità sulla strage di Attica, e di altri fatti come questo se ce ne saranno in seguito.

L'altro motivo di interesse di cui accennavo all'inizio, sarà quello della partecipazione alle elezioni presidenziali di alcuni milioni di diciottenni. Saranno questi, voti di giovanissimi cresciuti nel disincanto del mito della « guerra vietnamita a difesa della libertà », e sui quali forse non fa più presa né effetto la teoria « dell'inevitabilità della strage » così come è successo ad Attica, così come successe a Kent l'anno scorso.

La situazione è un po' questa: quella di un paese in movimento fuori dai suoi confini e in posizione di stallo all'interno. Un paese che nel 1972 avrà bisogno di un uomo capace di capirne i problemi, ma soprattutto capace di dimostrare di avere il coraggio di risolverli.

Andrea Crovato

Verso una società senza dottori?

Nell'imminenza di un nuovo anno accademico ritorna, sempre più preoccupata, la domanda: che senso e che prospettive dare alla condizione e alla esperienza universitaria odierna?

Le nuove leve di studenti conoscono, entrando in questo momento, una situazione ambigua che rischia di spegnere le motivazioni e le energie giovanili più autentiche. Tutti avvertono che le condizioni ed ancor più le prospettive dell'istruzione superiore, come fenomeno sociale, sono caratterizzate da un mutamento qualitativo/quantitativo molto più rapido di ogni altro aspetto della nostra società (basti pensare che negli ultimi cinque anni il ritmo medio annuo di aumento della popolazione studentesca è stato del 13% e che nello stesso periodo il numero annuo dei neo-laureati si è raddoppiato).

Viceversa il modello culturale e organizzativo, le strutture fondamentali, i contenuti e i metodi della didattica resistono pressoché invariati da decenni e parimenti le aspettative di mobilità sociale connesse con il raggiungimento del titolo continuano ad alimentare la corsa all'università sotto il peso di questa grave ambiguità e di questa mancanza di spinte innovative e coerenti, i problemi del cambiamento si esasperano e le piste di soluzione rimangono nel buio. Gli stessi sforzi in atto di riforma istituzionale non affrontano che in misura marginale il rapporto di fondo università-società; l'assenza di tensione e di partecipazione intorno al dibattito legislativo, da parte dei non-docenti, sembra

convalidare questa impressione.

Di fronte alla situazione odierna è diffusa l'analisi politico-economica, la denuncia, l'imputazione, un po' fatalistica e qualunquistica, del processo in atto al « sistema » e alle sue contraddizioni. Pur non negando le legittimità di un tale modo di procedere (e senza dover entrare necessariamente nel merito di tali giudizi), ci sembra che il discorso così condotto sia parziale nel senso che esso « chiude » troppo frettolosamente il problema, che non si sforza di cercare all'interno della situazione i segni di uno sviluppo futuro, l'annuncio di esigenze e prospettive nuove.

La prima cosa da fare ci sembra quella di tirare giù dagli altari il « tabù » sociale della laurea. Pensare, sia pure in termini di paradosso ad uso didattico, ad una società in cui non ci sono più dottori perché un elevato livello di istruzione è comune a tutti e, conseguentemente, nella quale l'organizzazione e la divisione del lavoro non possono più poggiare in modo così discriminante (e comodo per l'equilibrio sociale) sulle forti differenze di anni di studio pro-capite come fino ad oggi è avvenuto.

Proseguendo in questa esercitazione possiamo allora, sulla base di « questo modello », cogliere con più chiarezza il senso della crisi odierna: possiamo fissare sia pure in modo problematico la direzione verso cui contemporaneamente dovranno evolvere sia l'organizzazione e la divisione sociale del lavoro, sia il sistema educativo. Non si pensa

che questo sia un processo tranquillo e scontato: al contrario, lascia presagire lotte e conflitti tipici dei momenti di modifica radicale della struttura sociale. Il punto di riferimento di questo processo sarà essenzialmente costituito dalla capacità di ridurre la *competitività meritocratica* (bravura) o di *potere* (la raccomandazione) che si spargerebbe in vista dell'accesso al posto di lavoro e dello sviluppo della carriera lavorativa. Se la competitività, come un troppo roseo modello americano vorrebbe suggerirci, sarà l'unica regola che dominerà la vita sociale, il prezzo da pagare sarà molto alto e comunque un sistema siffatto non durerà a lungo.

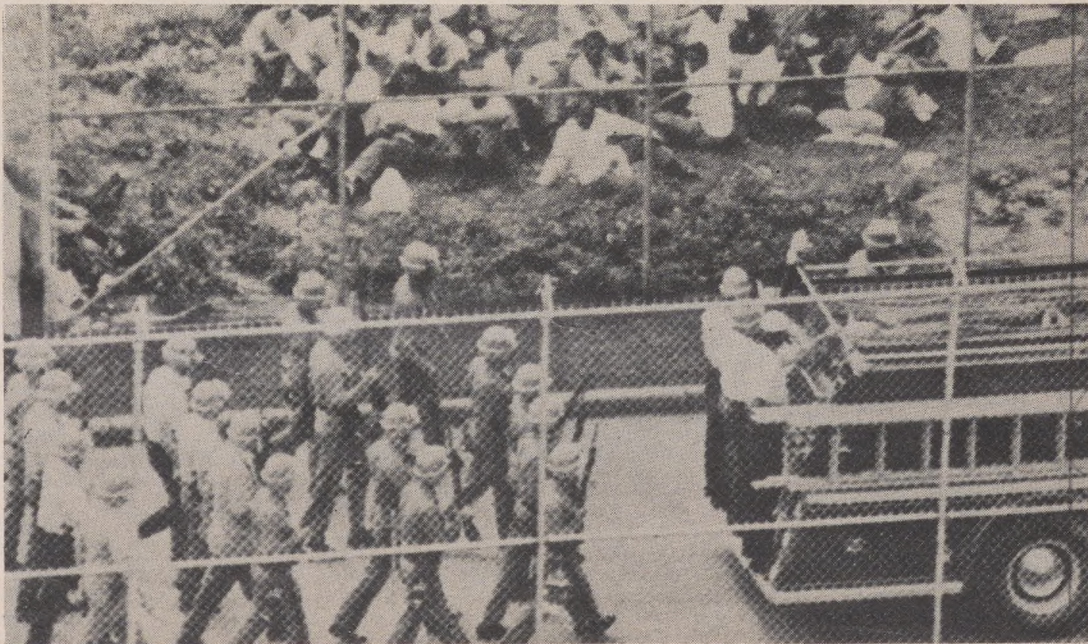
La linea vincente, perché ne esistono ormai le possibilità materiali, e purché le lotte e le forze politico-sindacali siano all'altezza del compito, sembra invece quella di creare progressivamente strumenti, norme, contratti di lavoro basati sull'egalitarismo, atti a dare il primato ai diritti del lavoro rispetto alla pura razionalità produttivistica, tendenti a smorzare la selezione mediante la ristrutturazione dei ruoli sociali e professionali.

Ma un tale processo presuppone, più che un ribaltamento del sistema economico, una « rivoluzione culturale » nell'opinione pubblica e soprattutto nei giovani. Le grandi trasformazioni sociali nella società post-moderna saranno sempre più legate ai processi di innovazione culturale, vale

Livio Pescia

(continua a pag. 16)

Ad Attica, l'attuale gestione presidenziale statunitense ha mostrato l'altra parte della sua faccia: quella della repressione implacabile di ogni centro di produzione del dissenso.



Israele continua il suo lungo cammino

Confluiscono nel libro dello Esodo varie tradizioni, orali e scritte. Comunemente gli esegeti pensano che l'elaborazione di questo libro sia durata trecento e più anni — l'ultima elaborazione molto probabilmente è stata fatta dopo l'esilio — tuttavia, nonostante la dipendenza da fonti diverse, nonostante che abbiano contribuito a formarle tradizioni diverse, il libro ha una sua mirabile unità. Tutto è stato ordinato da uno al quale obbediscono tutte queste tradizioni e tutta la storia di Israele.

Il libro inizia nella visione di uno sfacelo: effetto del peccato dell'uomo è precisamente la morte. E noi vediamo Israele condannato alla morte, a una morte senza remissioni né scampo. Il popolo sembra aver perduto qualunque ricordo di Dio, della sua elezione divina, almeno promessa nei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Ha dimenticato persino il nome di Dio! Vive nella schiavitù, oppresso e destinato alla distruzione; non sembra che possa esservi salvezza per esso: senza alcuna difesa, è nelle mani di padroni che non hanno pietà. Dio sembra ormai essere lontano da questo popolo incurante di lui. Da quanti anni Israele vive nello Egitto, abbandonato a se stesso, lontano dalla sua patria, lontano dalla terra che Dio gli aveva promesso, asservito al faraone che nel vuole la morte!

Ma Dio sceglie un uomo. La salvezza di Israele si inizia con l'elezione di un uomo che deve fuggire dall'Egitto e che proprio nell'estrema distretta si incontra con Dio. Proprio quest'uomo, quando, esiliato, lontano dal suo popolo, già dimenticato dalla rovina che incombe sui suoi fratelli, si trova a pascolare il gregge di suo suocero Jetro, un madianita, proprio a quest'uomo apparre Dio che lo chiama e a lui rivela il suo nome. E non vale la resistenza di Mosè al Signore: può opporre la sua timidezza, la sua incapacità di parlare, il suo non volere; Dio spezza la sua resistenza, lo vuole strumento delle sue operazioni divine e Mosè deve piegarsi alla volontà onnipotente di Dio. Va presso il suo popolo, chiama a raccolta questa tribù dispersa. Poi, in nome di una gente che non ha ancora dignità di nazione perché è asservita, avvilita, in nome di tutta questa gente si presenta al faraone e chiede di poter andare per tre giorni nel deserto ad offrire un sacrificio al suo Dio. Ma il faraone resiste. Mosè è un uomo e la sua gente non l'appoggia; è un pover'uomo condannato a morte, perché il faraone non soltanto è contro il popolo di Israele, ma tanto più è contro quest'uomo.

E tuttavia il faraone non la vince: Dio s'intromette.

Il primo intervento di Dio per la salvezza del popolo di Israele è un intervento di morte e di rovina: sono le piaghe d'Egitto: Dio salva uccidendo, Dio salva seminando la strage, salva precipitando uomini e cose nella rovina. L'Egitto resiste, ed è spezzato da Dio. Come ha dovuto piegarsi Mosè al divino co-

mando, così dovranno piegarsi l'Egitto e il suo faraone alla volontà onnipotente di Dio.

Israele lascia la terra di schiavitù. Dio interviene con un miracolo ancora più meraviglioso nel passaggio del mare; comunque ciò sia avvenuto, è fuori dubbio un intervento positivo di Dio.

Il sacrificio è come la preparazione all'atto divino, la manducazione dell'angelo è la preparazione immediata al divino intervento. E Dio interviene aprendo le acque del mare: Israele passa, cammina come sulla terra. Non è un dramma, non una tragedia; il passaggio è un gioco divino! Passato al di là, Israele canta il cantico di ringraziamento al Signore e poi riprende il viaggio.

Ma questa provvidenza specialissima di Dio verso il popolo d'Israele è in vista di qualche cosa di più grande: del dono della legge. Questa gente deve divenire un popolo e Dio farà di questa gente il suo popolo nel donargli la legge, la sua legge.

Israele diventerà il popolo di Dio incarnando la volontà del Signore; Dio vivrà in mezzo a questo popolo, perché questo popolo vivrà la volontà di Dio. Dio dona la legge. Anche allora non è tutto il popolo che sale a Dio: è Mosè che, unico, sale in mezzo a folgori e tuoni.

Queste teofanie non avvengono più nella semplicità della prima quando Dio era apparso a Mosè nel rovetto ardente, in pieno deserto. Ora l'universo sembra non reggere più al contatto di Dio: tuoni e lampi e terremoto accompagnano la divina visione ed un grande terrore prende tutto il popolo che si trova ai piedi del monte.

La legge è però una legge negativa: Non fare (Deut. 5,7 ss), dice il Signore. Sembra che il tono della legge sia anch'esso, in fondo, una preparazione a qualche altra cosa. E' una purificazione preparatoria a un atto divino, a una comunione con l'Eterno.

Non nella proibizione di alcuni atti può realizzarsi una comunione di Dio con l'uomo, ma nel compimento della sua volontà; non nel non fare, ma

nel fare qualche cosa, qualche cosa che egli vuole dall'uomo.

Il dono della legge è una divina preparazione all'espressione di una sua volontà positiva: quella di costruire il tabernacolo. L'esodo termina nella costruzione del tabernacolo, e in questa costruzione tutti i disegni divini si compiono.

Importante nell'Esodo non è soltanto questo progresso di un'azione divina che ha il suo compimento nella discesa che riempie il tabernacolo, è importante anche il fatto che a questa opera divina l'uomo stesso deve collaborare. Il tabernacolo costruito dall'uomo.

Nella prima creazione Dio agisce da solo: chiama le cose dal nulla e le cose balzano da nulla all'essere; nella restaurazione, ora che la creazione va precipitando nella rovina e nella morte, è per opera dell'uomo che Dio salva la creazione stessa, ristabilisce la sacralità primitiva, in una nuova trasfigurazione dell'universo che ritorna dimora di Dio.

La prima creazione si compie per opera del Verbo, la seconda creazione per opera dell'uomo che il Verbo ha in qualche modo assunto come strumento.

Il Verbo divino — dicevano i Padri che nelle teofanie dell'antico testamento è sempre il Verbo che si manifesta — chiama Mosè, il Verbo divino elegge Israele; e Mosè e Israele divengono lo strumento della sua azione creatrice: Dio agisce per mezzo dell'uomo e l'opera del Verbo attraverso l'uomo è la costruzione del tabernacolo, la nuova creazione di Dio.

Questa nuova creazione è dunque opera umana: Dio dà all'uomo il potere di redimere, di restaurare l'universo dissacrato dal peccato, gli dà il potere di riportare a Dio questo universo che è franato nel male. Mi sembra che questo sia l'insegnamento più grande delle ultime pagine, di quelle pagine in cui in fondo convergono tutti i capitoli precedenti i quali hanno tutti la loro conclusione logica, naturale, in questa presa di possesso del tabernacolo da parte

te di Dio, la cui gloria lo riempie e Dio Stesso dimora finalmente con l'uomo.

E' attraverso l'uomo che Dio riprende l'opera sua: da quando lui ha chiamato Abramo, Dio ha come lasciato il suo riposo ed è entrato nella storia degli uomini; nel principio, creando, Dio operava da solo: ora fa abili gli uomini a compiere quanto egli stesso vuole. Ed il comando divino non è essenzialmente diverso dalla Parola che aveva suscitato la creazione dal nulla; di fatto, attraverso l'uomo, Dio restaura la creazione antica che il peccato dell'uomo aveva devastata. Associato a Dio nell'opera di questa creazione nuova, l'uomo deve essere l'artefice del tabernacolo. La restaurazione è più della prima creazione: Dio aveva creato la dimora dell'uomo, ora l'uomo diviene l'artefice della stessa dimora di Dio.

Tutto all'inizio era creato in vista dell'uomo, ma ora, in questo nuovo processo di avvenimenti divini, tutto si ordina a preparare la terra ad accogliere Dio. La vocazione di Mosè, la fuga di Israele dall'Egitto, il passaggio del mare, il dono della legge, la costruzione del tabernacolo sono i giorni di una nuova creazione che ha il suo compimento nella discesa di Dio, in questa presenza ineffabile dello Eterno in mezzo al popolo che egli si è scelto. E l'uomo ora è chiamato con la legge del sabato ad entrare nel riposo di Dio. La nuova creazione sembra avere il suo termine nel dono del sabato ad Israele.

Tuttavia l'Esodo non è che una promessa, anche se è la promessa più sublime di Dio. E i vangeli saranno calcati sull'Esodo per dirci il compimento dell'antica promessa.

Ma già, questa promessa porta con sé un primo inizio di realizzazione divina: il popolo d'Israele è veramente santificato, perché veramente Mosè ha conosciuto Dio. L'ha conosciuto come il servo conosce il padrone, e tuttavia l'ha conosciuto; non era più estraneo nella casa di Dio, lo doveva servire. La lettera agli Ebrei dirà precisamente che questa è la differenza fra Mosè e Cristo, fra il popolo di

Israele e il popolo cristiano: che Gesù vive nella casa del Padre come Figlio e Mosè vive nella casa di Dio come servo; ma tutti e due vivono nella medesima casa l'uno per servire, l'altro per amare. Si incontrano già di nuovo la umanità e Dio nel popolo di Israele che, compreso di terrore, ascolta la Parola di Dio sotto il Sinai e contempla lo avvicinarsi del Signore nella gloria che riempie il tabernacolo santo.

Dio e l'uomo non sono più estranei: deve ancora l'umanità aspettare la rivelazione ultima, la pienezza del dono, eppure è già tanto grande il dono, che Israele non riuscirà a pensare che Dio gliene faccia uno più grande. Il messia, stesso, secondo l'ebraismo del tempo di Gesù e poi dei secoli posteriori non verrà a portare qualche cosa di più di quanto Mosè ha portato all'uomo.

Il messia sarà colui che adempirà in modo perfetto la legge; non al di sopra di Mosè, ma realizzerà pienamente quanto Mosè aveva già insegnato a Israele.

Come potrebbe l'uomo arrivare a compiere i disegni di Dio? Dio vince sempre l'attesa e le speranze dell'uomo. Così Israele non sa pensare che Dio possa dare di più. Egli ha dato ora all'uomo il potere di compiere la sua volontà; ha chiamato l'uomo a questa dignità ineffabile di realizzare un piano divino.

Nulla di più grande, nulla di più magnifico dell'uomo collaboratore di Dio: nella prima creazione il Verbo, nella seconda creazione l'uomo come strumento del Verbo; lo uomo e Dio ora non sono più divisi, l'atto dell'uno è l'atto dell'altro, nell'atto dell'uomo è Dio stesso che agisce.

Ecco quello che ci dice il libro dell'Esodo. Con questo insegnamento esso si chiude. E l'insegnamento non dice tanto la grandezza di Dio, quanto la grandezza, la dignità dell'uomo; ma nella dignità e nella grandezza dell'uomo, si manifesta anche l'onnipotenza di Dio.

Non più Dio si manifesta grande nei fenomeni cosmici, nell'uragano, nel terremoto, nell'immensità del mare: si manifesta grande nella grandezza dell'uomo che egli stesso ha eletto per sé.

Se pur l'uomo e Dio non sono ora divisi, se Dio già agisce attraverso l'atto dell'uomo, Dio e l'uomo non sono ancora uno. Perché l'uomo e Dio siano uno, dovrà continuare la storia. Israele dovrà continuare il suo lungo cammino.

Nota - I brani di questa meditazione sono stati tratti dal libro «Meditazione sull'Esodo» di Divo Barsotti e da noi pubblicati per gentile concessione dell'Editrice Queriniana.

Meditazione

Ultime domeniche dell'anno liturgico

NOTA LITURGICA

Domenica 31: L'incontro di Gesù con Zaccheo è un racconto proprio di Luca (19. 1-10), evangelista che si interessa particolarmente dei contatti di Gesù con i peccatori, del problema della ricchezza e del tema della conversione. Zaccheo è curioso nei confronti di Gesù, ma si sente dall'altra parte ed è Gesù che prende l'iniziativa: si autoinventa in casa di quel ricco pubblicano. E « presto! », dice con l'impazienza di Dio. L'incontro con Gesù trasforma chi lo accetta, perché lo porta a riconoscere Dio come Padre, fonte e termine di amore.

E' quello che dice anche la prima lettura (Sap 11. 23-12.2), che canta il rapporto tra l'onnipotenza di Dio e la sua misericordia: dal creatore alla creatura, è un rapporto di amore.

Nella seconda lettura (2 Tess. 1.11-2.2) Paolo afferma che la fedeltà alla vocazione cristiana giorno per giorno, nella realtà del presente, manifesta fin da ora la gloria del Cristo.

Domenica 32: Luca (20. 27-38) riporta una discussione con Gesù, nella quale i suoi avversari tentano di metterlo in contraddizione con la legge di Mosè. Gesù risponde seriamente, perché il caso sottopostogli, malgrado il suo aspetto ridicolo, implica un vero problema: il mondo della risurrezione è un vero aldilà delle nostre rappresentazioni e della nostra percezione. Di tutto il brano, l'attenzione va posta in particolare sull'affermazione che Dio è il Dio dei vivi: appartenere al Dio vivente significa accedere alla vita perfetta e definitiva.

Il brano della prima lettura (2 Maccabei 7. 1-2 e 9-14) è una netta confessione di fede nella risurrezione.

Nella seconda lettura (2 Tess 2.15-3.5) Paolo insegna che il tempo presente è quello della perseveranza nella fede e nella speranza nell'amore di Dio, e anche il tempo della missione.

Domenica 33: L'anno liturgico termina con l'evocazione della fine dei tempi e l'apertura di prospettive escatologiche. Nel brano del vangelo (Lc 21.5-19) Gesù afferma che le persecuzioni caratterizzano la condizione dei suoi seguaci in questo mondo non soltanto alla fine dei tempi, ma sempre finché durerà la storia umana: le sofferenze saranno una testimonianza a favore, davanti al tribunale di Dio. Gesù conclude con un ap-

pello alla fiducia e a quella costanza che permette al cristiano di affrontare con la identica fede la banalità di ogni giorno e le situazioni eccezionali.

Dal profeta Malachia (4. 1-2) è presa la prima lettura, nella quale la prospettiva del Giorno di Jahveh è presentata sotto il suo doppio aspetto: giudizio dei cattivi, ma soprattutto giustizia nella pace e nell'amore.

Il brano della seconda lettura (2 Tess 3.7-12) è un testo ricco di attualità: tesa verso la sua realizzazione piena nell'aldilà, la fede non ci fa fuggire la storia dell'umanità nella quale si inserisce.

Domenica 34 - festa di Cristo Re: La scritta sulla croce (Lc 23. 35-43) è un giudizio di condanna, ma per il cristiano, che si sa

perennemente posto di fronte alla domanda fondamentale del vangelo (« Ma voi, chi dite che io sia? »), essa è una confessione di fede: il regno di Dio è il regno di Gesù, che si instaura mediante la croce. E si manifesta nella misericordia: oggi sarai con me. Festa di Cristo Re, oggi; ma la Parola di Dio mette in questione la nostra tentazione di messianismo, presentandoci il Crocifisso.

La prima lettura (2 Sam 5. 1-3) racconta come David venne consacrato re: è una figura del Cristo.

La seconda lettura (Col 1. 12-20) è uno dei più bei testi cristologici delle lettere di Paolo: Cristo creatore, il creatore è redentore, primato del redentore.

Mario Albertini

«Attorno a strane e traballanti premesse l'autore costruisce un libro assolutamente illeggibile... disordine mentale... vecchi luoghi comuni della teologia protestante si alternano ad impossibili fantasticherie, prive di qualsiasi fondamento logico e teologico, ad oscure elucubrazioni pseudo filosofiche, a vacui esibizionismi, alla ripetizione pedissequa di cose già dette e stradette dai più equivoci « teologi »... A proposito del premio « Isola d'Elba », credo che varrebbe la pena di additare agli abitanti dell'isola, nonché alla locale azienda del turismo i nomi dei membri della commissione che malauguratamente ha compromesso il nome dell'Elba legandolo ad un tale libro». Questo il commento apparso su « Il Tempo » di Roma del 3-10-71, a proposito del libro di Moltmann « Teologia della speranza » vincitore del premio Isola d'Elba di quest'anno.

Una conferma di malcostume giornalistico e la constatazione di come tanti fermenti della Chiesa vengono stravolti da chi ha sempre difeso la chiusura e l'immobilismo a tutti i livelli



Il sinodo dei Vescovi e i problemi del nostro tempo

Il 30 settembre si sarà aperta a Roma la terza Assemblea del Sinodo dei Vescovi. Presieduta dal Santo Padre è composta, oltre che dai Patriarchi e Arcivescovi Orientali, dai Capi dei Dicasteri della Curia Romana, dai Delegati eletti delle varie Conferenze Episcopali, dall'Unione romana dei Superiori generali dei Religiosi, nonché dai membri nominati direttamente dal Sommo Pontefice.

Ma che cos'è il Sinodo? Che significato assume per l'intera comunità cristiana e possiamo anche ben dire per il mondo?

Un'impressione, forse troppo immediata, che tuttavia si ricava dal parlarne con la gente è che esso quasi è ignorato o appena conosciuto, ma solo per il nome; e se così stanno veramente le cose il Sinodo rimane un fatto per degli «iniziati», per una «élite» troppo ristretta, mentre esso è destinato a coinvolgere l'attenzione e l'impegno di tutta la Chiesa, sia nella fase della preparazione come anche in quella della sua realizzazione.

Il Sinodo, infatti, non può essere considerato come un avvenimento isolato o a se stante, ma va collocato nel contesto degli sviluppi realizzati con il Concilio Vaticano II.

E' infatti il Decreto sull'«Ufficio Pastorale dei Vescovi» («Christus Dominus») che al n. 36, dopo avere ricordato che fin dai primordi del cristianesimo i Vescovi, successori degli apostoli nella universale missione di salvezza, hanno unito i loro sforzi e i loro intenti, afferma chiaramente: «Ora questo santo Sinodo Ecumenico desidera che la veneranda istituzione dei Sinodi e dei Concili riprenda nuovo vigore, per provvedere più adeguatamente e più efficacemente all'incremento della fede ed alla tutela della disciplina nelle varie Chiese secondo le mutate circostanze dei tempi».

Quando, pertanto, Paolo VI con un suo «Motu proprio» (15 Settembre 1965) dette il «via» al Sinodo nella sua triplice forma di sessioni generali, straordinarie e speciali, altro non fece che applicare i desideri e le decisioni del Vaticano II, così come erano emerse soprattutto dalla dottrina sull'Episcopato nella costituzione dogmatica «Lumen Gentium».

E' nel capitolo 3° di tale fondamentale documento, infatti, che è chiaramente affermata la

«collegialità dei Vescovi» e cioè il principio secondo il quale tutti i Vescovi portano insieme, in comunione con il Vescovo di Roma, la responsabilità dell'intera Chiesa di Cristo.

E quali finalità ha il Sinodo secondo le disposizioni sancite da Paolo VI? Possono riassumersi in queste tre: 1) Formare una unione e una stretta collaborazione tra il successore di Pietro e i Vescovi del mondo intero; 2) Disporre di una informazione di prima mano sulle situazioni e i problemi relativi alla vita interna della Chiesa e all'azione che essa deve condurre nel mondo di oggi; 3) Promuovere l'identità di vedute e l'unità di azione, almeno sulle grandi questioni che riguardano la vita della Chiesa.

L'assemblea sinodale può prendere anche decisioni riguardanti tutta la Chiesa, per mandato speciale del Capo della Chiesa, che ne è il Presidente e al quale spetterà, in questo caso, di ratificare le deliberazioni.

Il primo Sinodo, come è noto, si svolse in «sessione generale» dal 29 Settembre al 29 Ottobre del 1967 ed affrontò i grandi problemi della vita della Chiesa, dalla riforma del diritto canonico, alle «opinioni» pericolose del momento e all'ateismo, i seminari, i matrimoni misti e la liturgia.

Il secondo Sinodo si svolse invece in «sessione straordinaria» (così vengono chiamate quelle in cui si affrontano problemi urgenti) dall'11 al 31 Ottobre del 1969. In tale assemblea si vollero «esaminare le norme adatte a stabilire una migliore cooperazione e più fruttuosi contatti tra le Conferenze Episcopali e la Santa Sede, come pure tra le stesse Conferenze».

La terza Assemblea del Sinodo dei Vescovi, che si aprirà il 30 Settembre, sarà nuovamente una «sessione generale» e come tale esaminerà i grandi problemi che agitano oggi la vita della Chiesa: il «Sacerdozio Ministeriale» e la «Giustizia nel Mondo».

Hyacinthe Thiandoun in un articolo su «L'Osservatore Romano» del 21 Agosto 1971 giustamente scrive: «il prossimo Sinodo mantiene un riferimento molto marcato al Vaticano II, del quale condivide le maggiori sollecitudini: rinnovamento della coscienza ecclesiale; desiderio di una più

efficace presenza della Chiesa nel mondo. I due temi iscritti nel programma dell'Assemblea sinodale — egli continua — corrispondono effettivamente alle più importanti Costituzioni dell'ultimo Concilio, la Costituzione dogmatica sulla Chiesa e la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo». E' chiaro, infatti, che affrontando il tema del sacerdozio ministeriale, ci si colloca nel cuore stesso della vita ecclesiale; ed è altrettanto evidente che sviscerando un tema così grosso come quello della «giustizia nel mondo», la Chiesa ripropone all'umanità intera le istanze più rinnovatrici di fratellanza e di dignità della persona umana, così come emergono dal messaggio evangelico e dal «paradosso» della Beatitudine.

Afferma fra l'altro il documento sulla «Giustizia nel mondo» preparato dai Vescovi italiani: «Dal Sinodo non ci si attende soltanto la riaffermazione dei principi universali, già noti, dell'etica cristiana; nemmeno sarebbero sufficienti un approfondimento teorico delle questioni dottrinali oggi più dibattute o indicazioni generali di soluzione di problemi. I cristiani e il mondo intero guardano soprattutto all'appoggio effettivo che la Chiesa saprà dare ai deboli ed ai poveri, dissociando le proprie responsabilità da quelle strutture e centri di potere che operano in senso antiumano, e incoraggiando coloro che si battono per promuovere la giustizia».

Anche da questa affrettata presentazione del Sinodo e degli argomenti che esso affronterà emerge chiaramente una realtà: l'assemblea sinodale non è qualcosa di riservato solo ad una ristretta cerchia di cristiani, ma è un fatto che investe e coinvolge tutta la Chiesa e l'intero Popolo di Dio, che nella preghiera, nella riflessione e nello studio è chiamato a vivere questa importante tappa, che ricongiunge la Chiesa del Vaticano 2° alla Chiesa dei nostri giorni, con i suoi problemi e i suoi travagli, ma anche con le sue attese e speranze, che le derivano soprattutto dalla docilità con cui saprà aprirsi all'azione incessante dello Spirito Santo, sua anima e guida nel pellegrinaggio dalla terra al Cielo.

Pietro Gianneschi

SANSONI

NOVITA "SAGGI"

Edward E. Evans Pritchard
TEORIE SULLA RELIGIONE PRIMITIVA

La riscoperta di un padre dell'antropologia. L. 3.000

Angelo Hesnard
L'OPERA DI FREUD

Storia della psicanalisi dalle origini al 1960

Il significato della "rivoluzione psicanalitica" all'esame di una "scissionista" del gruppo di Lacan. L. 4.000

Leonardo Becciu
IL FUMETTO IN ITALIA

Attraverso i "giornalini" un'indagine sulla storia italiana dal 1930 ad oggi. L. 3.300

BIBLIOTECHINA DE "LA VOCE"

Giuseppe Prezzolini
GOBETTI & LA VOCE

Nella "cronaca di un'amicizia" un documento vivissimo su un periodo dei più travolgenti. L. 2.800



Novità Marietti

Collana «ECCLESIA»

Bornewasser-Lescrauwaet
Lukken-Luijpen - Sporken
Weiler

«Cultura secolarizzata e autenticità cristiana» - pag. 248, L. 2.000

Secolarizzazione, necessaria e legittima conseguenza della vita cristiana e non scristianizzazione o movimento della morte di Dio. Il processo di secolarizzazione attraverso i grandi periodi storici e svolte culturali a partire dal Medio Evo.

Einig «Liturgia e uomini d'oggi» - pag. 130, L. 1.200

Scomparsa della fede, tecnicizzazione della vita, diffusa incapacità di comprendere i simboli: queste le difficoltà dell'uomo d'oggi nella comprensione ed attuazione della liturgia.

Nuove vie si prospettano nel campo della creazione liturgica affinché nei segni liturgici il dialogo con la Trinità diventi una possibilità convincente di vivere la propria fede. Dall'indice: problemi del rinnovamento liturgico - essenza della liturgia - aspetti particolari della liturgia - il mistero dell'Eucarestia - la comunità della celebrazione - la concelebrazione - il sacramento della penitenza - l'anno liturgico - l'uomo d'oggi e la liturgia.

Raniero Cantalamessa

«La Pasqua della nostra salvezza»

Tradizioni della Bibbia e della primitiva chiesa, pag. 256, L. 2.200

(Ordinario di Storia del Cristianesimo all'Università Cattolica di Milano)

L'immensa riserva di contenuti teologici e spirituali che permettevano alla Pasqua delle origini di plasmare l'intera fede della Chiesa, la Pasqua storica dell'Esodo, la Pasqua liturgica di Israele, la Pasqua storica di Cristo e la Pasqua liturgica della Chiesa, vengono rivisitate nella genuina dialettica biblica che intreccia, alla storia, la liturgia della storia e, all'evento, il sacramento.

Per tutti coloro che credono nella necessità e nell'utilità di un sapere storico anche per la teologia.

Richiedere catalogo:

MARIETTI EDITORE S.p.A.

Torino, via Legnano, 23 (10128)

Roma, Largo Card. Galamini, 7 (00165)

Non tacere

Beati quelli che fanno politica (1)

Non so fino a che punto sia valido il mio contributo su « Non tacere »: non sono mai stato infatti all'Acquedotto Felice e non conosco la esperienza della scuola 725 se non per averne sentito parlare da altri e per aver letto il libro. Ma le note seguenti potranno almeno risultare utili ad illustrare che cosa balza fuori e colpisce il lettore dalla presentazione che i ragazzi di don Roberto hanno scritto (per loro e per gli altri). Ho letto attentamente il libro alla luce di quanto viene affermato nel paragrafo 21 della « lettera al sindaco » (pag. 21): « la nostra scuola mira ad una preparazione politica... » ed è poi ripetuto con parole più o meno uguali in molte altre pagine del libro. Proprio la chiave per intendere quello che viene illustrato e spiegato nel libro si rivela in realtà una prospettiva falsante: la spinta che anima il tentativo culturale di don Roberto e dei suoi ragazzi non mi sembra politica, ma piuttosto ha le sue fondamenta in una tensione morale di origine estranea alla politica. Per chiarire, almeno spero, voglio dire che c'è un certo rapporto tra il fatto che l'esperienza si svolga a Roma, città non industriale, e in un determinato ambiente sociale e il taglio usato nell'affrontare i problemi, come pure il linguaggio. Manca cioè, alle spalle, tutta la tradizione di elaborazione e di scontro della classe operaia del nord con il livello di politicizzazione, di cultura, di problematica che ne deriva. Scrivendo la storia « ufficiale » del PCI, Paolo Spriano ha affermato che « il partito comunista è il più grosso fatto culturale mai accaduto in Italia »: anche moderando questa affermazione e ponendo accanto al partito altre organizzazioni tradizionali degli operai (altri partiti della sinistra, sindacati, ACLI, etc.) ritengo che questo discorso abbia una sua validità, non solo passata, ma anche attuale. Chi dunque si è formato su questi temi, su un preciso metodo di lavoro, ha adottato un certo tipo di linguaggio e uno specifico uso di alcune « parole chiave », si trova un po' impacciato di fronte alle affermazioni dei ragazzi dell'Acquedotto Felice sulla politica. Il discorso infatti ha altre matrici culturali, ha dietro una storia, una realtà molto più ampia e ancora più intricata di quella dei baraccati: alle spalle c'è infatti il Mezzogiorno.

Questo non significa solo un'altra realtà oggettiva, ma anche parametri interpretativi differenti: ad una struttura economica diversa (basata sulla agricoltura, la pastorizia, sui grandi insediamenti urbani e sui più recenti poli industriali) corrisponde una dimensione sovrastrutturale differenziata. Non ci sono tradizioni di lunghe lotte operaie, piuttosto di sollevazioni contadine, rapide ad esaurirsi come fuochi impetuosi, di rabbiose sollevazioni urbane che si alimentano di situazioni di profondo disagio e di scandaloso squilibrio. Qui trova le sue radici il tentativo della scuola 725: non a livello politico, ma pre-politico sotto l'influenza di una visione radicale delle cose (ricchi e poveri, signori e baraccati, signore e prostitute) che ha un'origine evangelica.

Ecco il centro che permette di individuare le possibilità e i limiti dello sforzo e del lavoro di questi ragazzi: da qui derivano la crudezza, l'amarrezza e la profondità di certe pagine, come anche la poesia e l'ingenuità di altre. (se il discorso fosse rigorosamente politico, non credo si potrebbe parlarne in questi termini...). Non voglio affermare — darei infatti una definizione riduttiva del concetto — che politica è solo quella portata avanti dalla classe operaia: mi preme precisare invece che, proprio in base alle sue tradizioni di lotta e a tutta una serie di strumenti e di comprensione, di dibattito e di lavoro, si può tentare di distinguere ciò che ha una validità politica, rispetto a quello che ne ha meno (tenendo fermo il concetto di politica come il tentativo degli uomini di modificare il rapporto con la natura e fra di loro in base a un determinato progetto; progetto identificabile, nel nostro caso, con l'autodeterminazione popolare). Ed è facendo riferimento a questa definizione che mi pare di individuare alcune smagliature, alcune ambiguità e alcune contraddizioni nel tentativo dei ragazzi e di don Roberto. Tento di farne un elenco analitico (almeno per i punti più importanti).

Nelle prime pagine di presentazione (pag. 11 e 12, 13 e 14) si parla di « cultura popolare » e di « coscienza politica popolare ». Mi soffermo specialmente sul « popolare »: la parola viene usata in maniera ambigua: pare riecheggiare più il tempo perduto di una sana educazione contadina e cristiana, fatta di proverbi e di precetti religiosi (significato deterioro della parola) più che il tentativo delle masse di darsi un proprio sapere e una propria organizzazione consapevole (significato ottimale della parola). Riguardo a « cultura »: è ancora cultura quella di cui parlano i ragazzi (« come figliano le pecore », « quando si semina il grano », « come si taglia un bosco ») o non si deve parlare piuttosto di resti di una cultura ormai superata che l'attuale fase di sviluppo tecnico-economico spazza via e rende inutile velocemente? Affiora, in stretto collegamento appunto, la condanna di alcune manifestazioni di costume (qui è « una ragazza truccata » pag. 13) destinata a riapparire in altre pagine del libro (« l'amore borghese » pag. 30, « il fumo » pag. 99, « i travestiti » pag. 103, « le feste religiose » pag. 107, « lo spettacolo dei fessi » pag. 1030, « la festa della Unità » pag. 141, alcune parti della discussione sullo scandalo pag. 166 e altre) ma sempre una condanna morale, non politica: si deplora la presenza di quelli che fanno l'amore « dinanzi a noi » perché non viene difesa « l'onestà dei poveri », oppure si denunciano « le feste religiose che favoriscono l'ignoranza del popolo », senza risalire immediatamente alle cause. E' più presente il fastidio per queste situazioni e il loro rigetto moralistico che la preoccupazione di capire il « perché » della loro presenza. Inoltre risulta politicamente sterile una polemica, ad es., contro le feste di partito, le celebrazioni religiose; una loro soppressione resta, probabilmente, una battaglia di retroguardia: altrove sono i nodi politici e di potere fondamentali con cui bisogna scontrarsi (prendersela con i cantanti della festa dell'Unità o con i preti-calcia-tori è atteggiamento analogo a quello di chi dando l'assalto a « la Bussola », crede di « dare una lezione ai capitalisti e ai padroni »...).

Altri rilievi nascono dall'atteggiamento dei ragazzi della scuola 725 davanti alle lotte operaie e alle situazioni più immediatamente politiche: non può sfuggire un certo atteggiamento più costituzionalmazziniano che rigorosamente popolare, paternalistico in fondo, aggravato dall'uso di un linguaggio che utilizza categorie extra-politiche. Preciso quanto voglio dire: cosa significa affermare: « (gli studenti)... avrebbero una sola via di uscita: lasciare gli studi e mettersi al servizio della classe operaia » pag. 21? Vuol dire che l'unico modo di lottare per gli studenti « rivoluzionari » è di piantare lì lo studio e mettersi al servizio (e questo poi cosa vuol dire? non è paternalismo?) della classe operaia? non sarebbe invece altrettanto utile che essi si impegnassero a una comprensione e a una utilizzazione critico-politica del loro ruolo e successivamente di uno sbocco professionale alternativo? Non è questo un modo semplicistico di liquidare la questione del ruolo degli intellettuali, una loro possibile collocazione nello schieramento politico, secondo le linee di pensiero di Gramsci? E che cosa vuol dire che i sindacati sono « l'unione degli operai per la difesa dei loro diritti » e che i diritti poi sono « ciò che spetta a ciascuno secondo giustizia » pag. 86? Di quali diritti si parla? E di quale giustizia? Diritti e giustizia non sono concetti neutri, sono solo due parole astratte se

non vengono specificate chiaramente, riempiendole dei fatti reali che le sottendono. Altrimenti si corre il rischio di ridurre il problema delle rivendicazioni operaie ad una migliore applicazione dei « diritti dei lavoratori » (oppure del codice giudiziario o di una regolamentazione del cosiddetto diritto di sciopero) cosa che non ha molto a che fare con le rivendicazioni operaie. A questo proposito è da vedersi anche la risposta di don Roberto ad una fonderia che gli chiede operai, riportata alle pagine 94-95).

Altre pagine contengono questa ambiguità nel rapportarsi alle classi operaie e ai suoi problemi: ad es. il racconto « c'era una volta Felicetto... » pag. 117 — anche qui ritornano sterili motivi polemici di retroguardia: non è tanto di un industriale disonesto che ci si deve occupare, quanto del problema politico dello sfruttamento della classe padronale sulle altre — oppure lo scritto « due operai sono morti » pag. 119 sui fatti di Avola — non se ne deve parlare solo come di un episodio servito ai braccianti per affermare la loro dignità calpestata dai « caporali » che li scelgono sulle piazze, ma bisogna inquadrarlo nella cornice generale dei problemi dell'agricoltura e del Mezzogiorno.

Quanto al linguaggio: per fare un discorso politico non si usano di solito termini quali « poveri, dignità, onestà, cosa buona, etc. » che appartengono ad altri generi del discorso. Meno che mai credo si possa utilizzare una espressione come « le guerre le preparano quelli che hanno tante armi. Questa è una cattiveria ». pag. 50: cosa vuol dire infatti? Nella storia non esistono buoni e cattivi (moralmente si intende: esistono determinati fatti, determinati personaggi — singoli o collettivi — che agiscono in modo funzionale o meno rispetto ad essi: ma un fatto non è mai buono o cattivo: è un fatto e basta (e come tale va analizzato e capito).

Potrei soffermarmi su molti altri punti (quasi ogni pagina offre infatti motivi di chiarimento e di discussione) ma rischierei di staccare ancora di più singole frasi o singole affermazioni dal contesto. C'è ancora un punto però su cui vorrei dire qualcosa: nella « lettera al sindaco » al paragrafo 45 ci sono queste parole: « (sindaco, lei e i padroni)... venite ad abitare qui da noi. Unitevi alla nostra lotta... ». E' un'espressione che da una idea di quello che affermavo prima e rende chiaro i limiti di un tentativo come quello delle baracche dell'Acquedotto Felice: si potrebbe forse formulare così vigorosamente una proposta meno politica di questa?

A questo punto non vorrei aver dato l'impressione di essere contrario all'esperienza dei ragazzi e di don Roberto; anzi, tutt'altro. Credo che un tentativo così ha una sua validità e un suo spazio estremamente importante proprio per le implicazioni politico-sociali che contiene: l'inizio di un risveglio di una coscienza politica in ragazzi, non si può dimenticarlo, di dieci anni o poco più. Quello che ho provato a stendere (pur nei limiti e nell'incompletezza di un intervento che ha una angolazione specifica) è un contributo perché la scuola 725 prenda atto di alcune contraddizioni e problemi evidenziati dalla sua esistenza. Chiedendo scusa, se può sembrare solo l'apporto di uno abituato a spaccare il capello in quattro, come fanno gli intellettuali: ma è tutto quello che, sinceramente, posso fare.

Arnaldo Ferrari

(1) cfr. Non tacere, pag. 25, par. 38.



Pubblichiamo questa fotografia — consegnataci a Fribourg durante l'Assemblea Interfederale di Pax Romana — con la seguente dedica:
« Saluto fraternamente la FUCI, la cui presenza in Italia è così provvidenziale ».

✱ Helder Camara

Liberazione come?

Questo il tema trattato nell'ultima Assemblea Interfederale di Pax Romana MIEC (1) svoltasi a Fribourg, nello scorso luglio (cfr. la documentazione su questo stesso numero). Le note che seguono vorrebbero essere non tanto un resoconto, quanto un ripensamento critico, ed una esposizione valutativa dei contenuti emersi.

L'Assemblea si è mossa nella linea di una cosciente assunzione della prospettiva cristiana di fronte al problema della liberazione. L'orizzonte che fa da sfondo al rapporto fede-liberazione è che la fede ci consente di dare alla domanda: «Liberazione: perché?» una risposta in cui la certezza è adeguata alla verità «perché tale è il piano e la volontà di Dio» e non una risposta che, anche se data da uomini, resterebbe pur sempre soggettiva: «perché se ne sente il bisogno, perché sembra bene».

All'interno di questo orizzonte, il discorso può essere fecondo se sono tenuti presenti due poli da porre in relazione dialettica.

Da un lato, la differenza qualitativa ed essenziale della fede nei confronti di ogni cultura o assetto storico che le consente una perenne funzione critica; dall'altro il necessario immergersi della fede, dei singoli e delle comunità, in una prospettiva di impegno storico che non la esaurirà mai, ma che ne costituisce il necessario supporto. In un'altra angolatura, la stessa dialettica si manifesta sia con la non neutralità del Vangelo e della fede nei confronti delle diverse situazioni storiche-politiche sia con il non esserci date, dal nostro essere cristiano, ricette, per le nostre scelte ed impegni politici. Questi due lati vanno perennemente tenuti insieme, ma con una necessaria sottolineatura: che ciò che all'ultimo sfugge anche da questa inquadratura dialettica è una potenza della fede nella storia, che noi non abbiamo diritto e possibilità di misurare e regolamentare a nostro piacimento, e che riposa nella forza e iniziativa libere di Dio, e della sua Parola.

Questo difficile ed irrisolto equilibrio tra la fede e l'impegno storico per la liberazione, orientato a sottolineare la forza dirompente della fede, nel suo duplice aspetto di imperativo all'impegno e di critica costante e feconda ad ogni realizzazione umana è stato uno dei due poli fondamentali del discorso dell'Assemblea, quanto al contenuto, ed il suo orientamento precipuo quanto al metodo.

Entro questa ottica trova collocazione il secondo polo, più esplicitamente espresso dalla domanda iniziale, la modalità cioè della liberazione, che implica i suoi contenuti, e la scelta degli strumenti analitici per cogliere e trasformare una situazione.

«Liberazione» non è un sinonimo qualunque, casualmente scelto, per indicare, in generale, salvezza, vita, pace, felicità, bene etc., ma indica già una più precisa individuazione storica di tali valori e una prospettiva ipotetica atta a conseguirli.

«Liberazione» rimane un termine globale capace di riassumere l'ampio orizzonte della problematica umana al riguardo; si esprime nelle forme e direzioni più differenti che vanno dal desiderio di liberazione dalla morte, dalle malattie, dalle sofferenze psicologiche, dalla solitudine, al desiderio di liberazione dalla guerra, dalla violenza, dal razzismo, dalla povertà di beni e di culture. L'enumerazione potrebbe continuare a lungo, ma è indispensabile menzionare alcune direzioni in cui principalmente si incanala il desiderio di liberazione: liberazione da condizioni inumane di vita derivanti da ingiustizie sociali, da condizioni ambientali negative (sia per motivi naturali che artificiali), liberazione, soprattutto, dalle oppressioni, ideologiche, politiche ed economiche, dallo sfruttamento di persone, classi, gruppi o nazioni da parte di altri uomini. Sono queste ultime direzioni di ricerca di liberazione che informano di sé, senza sostituirvisi, le altre liberazioni menzionate. Il dovere del cristiano, della comunità ecclesiale, di compiere una scelta di campo per i poveri, gli oppressi, i sofferenti, sembra oggi comportare di scegliere per le classi oppresse da un sistema economico di sfruttamento, convergendo nella loro lotta, piuttosto che sottolineare prioritariamente la carità non strutturale, individuale, che si china sulle sofferenze del singolo. Certo, nessuno (e nessuna sofferenza) è escluso dalla carità dei cristiani: si tratta, anzi, di scegliere quella direzione e quella «parte» lottando per le quali si lotta per il tutto e per il bene di tutti. La liberazione dell'oppresso non si oppone ma anzi realizza la liberazione dell'oppressore. L'analisi economica fornita dal marxismo sembra attualmente la migliore base di valutazione e comprensione della realtà di oppressione che grava sulla umanità. Tale analisi, l'accoglierla come ipotesi e il muoversi di conseguenza nella prassi, non comporta la totale assunzione del marxismo, né la assunzione del marxismo co-

me risposta totale, né, tanto meno, la assunzione di alcune forme storiche di realizzazione del socialismo, come modelli ottimali. Il cristiano riconosce nella ingiustizia dello sfruttamento di una classe sull'altra una situazione di peccato sociale, che si oppone al Regno, e si impegna, collaborando con le forze che strutturalmente si oppongono a superarla. Questa prospettiva globale di analisi e di lotta si configurerà necessariamente in modi diversi a seconda delle situazioni e dei particolari problemi che esse presentano (è diversa in Europa che nei paesi del terzo mondo, e tra essi, è diversa a seconda che predomini l'oppressione direttamente politica, quella economica o la sua copertura razziale etc.) e include, anche, il problema della scelta dei mezzi violenti o meno. A tale proposito sembra che la fede in quanto tale non abbia imperativi assoluti, non opponendosi alla carità, necessariamente, alcune forme di lotta anche violenta e dovendosi valutare la cosa in base alle diverse situazioni.

Questa lotta oggi, al di là degli obiettivi immediati ed urgenti, quali la diminuzione della mortalità per fame etc., ha un suo importantissimo momento di configurazione nella coscientizzazione delle masse oppresse, perché prendano coscienza della propria situazione e possano impegnarsi a liberarsene, e, più, globalmente in una ricerca di una nuova educazione, in cui l'annuncio evangelico ha una portata ed efficacia incalcolabili.

L'ultimo quesito è circa il ruolo della comunità ecclesiale e degli studenti in tale processo di liberazione. Superata ogni prospettiva di un ruolo leaderistico degli studenti, che anzi hanno trovato la spinta ed il sostegno anche alle loro lotte all'interno, e dall'interno dell'Università, nelle lotte della classe operaia, e a partire da una presa di coscienza ormai chiara e matura della interrelazione università-società e della improponibilità dell'Università come punto di partenza (ché, invece, è piuttosto punto d'arrivo) per una globale e radicale ristrutturazione sociale, rimane tuttavia agli studenti un ruolo da svolgere nell'università e la condizione con tutti di una responsabilità di lotta politica, nella consapevolezza di restare, pur nella dequalificazione dell'Università, dei privilegiati non quanto al potere (fenomeno della proletarianizzazione dello studente e del professionista) ma quanto alla parola e quindi ad alcuni strumenti di analisi. E se la comunità eccle-

siale non ha come tale un ruolo politico, essa ha certamente un peso ed una valenza anche politica. Ciò pone il problema di una presenza critica nella istituzione-Chiesa (cioè nella Chiesa, nel suo aspetto di istituzione) e di un mutamento dell'abituale schieramento della medesima. Infine, nella vita interna, dei gruppi e delle comunità ecclesiali un tentativo di riscoperta della propria identità cristiana, impegnandosi a rivalutare nella fede il proprio impegno nella prassi, e a ricondurre quest'ultima al giudizio ed alla ispirazione della Parola. Ciò vale anche, evidentemente, anche per i gruppi e le federazioni ecclesiali di studenti.

...

A questo punto il discorso è concluso e merita, però, una sottolineatura.

Si è partiti dicendo che tutto il discorso sulla liberazione era stato doverosamente e giustamente inquadrato in una autocoscienza prospettiva di fede. Può sembrare strano, al termine, aver poco sentito ricorrere i termini più strettamente religiosi quali «sacramenti», «remissione dei peccati», «resurrezione», «speranza del regno» etc. E' un cristianesimo senza Cristo che stiamo rischiando anche qui? Il pericolo è gravissimo e sempre presente. Tuttavia mi pare che una profonda consapevolezza e scelta teologica sottenda il discorso precedente: e cioè la volontà, dando per scontata la portata ed il ruolo del «religioso» in senso stretto, (ma anche la sua astrattezza, inafferrabilità e ambiguità se privato di volto storico), di trovare una traduzione comprensibile e credibile, reale, per lo uomo d'oggi, dell'annuncio di salvezza, trovare i modi in cui la nostra fede sappia realmente giudicare e illuminare questa nostra storia. E anche dal punto di vista del kerigma e della catechesi ciò sembra avere un particolare valore di prospettiva e suggerimento. E' vero che il segno ultimo con cui ogni fede è chiamata a misurarsi è il segno di Giona, la terribile nudità e il terribile silenzio della Croce, ma è anche vero che la pedagogia del Vangelo non ha rifiutato il segno, il miracolo come prova e inizio del Regno di vita. E sarebbe presunzione, anzi tradimento, se la Chiesa di oggi, pur con l'umile coscienza che alla fine non saremo stati che servi inutili, non cercasse, però, la propria credibilità e la propria efficacia storica dinanzi agli uomini e per essi.

Maria Cristina Bartolomei

Presentiamo qui di seguito alcuni tra i più significativi documenti emersi nel dibattito svoltosi nel luglio scorso a Friburgo in Svizzera durante l'Assemblea Interfederale di Pax Romana, organizzazione che riunisce le federazioni degli studenti ed intellettuali cattolici di tutto il mondo.

Valutazione critica del movimento studentesco

Osservazioni introduttive

1. Questo è un elaborato dell'insieme dei rapporti dei gruppi di lavoro e delle riunioni plenarie al quale si sono aggiunte le correzioni e gli approfondimenti proposti dai gruppi di lavoro e dai gruppi regionali. Il materiale che qui si offre rappresenta dunque il lavoro degli studenti presenti a questa assemblea interfederale e si propone come strumento per una discussione e una riflessione ulteriore.

2. I relatori di questo elaborato vogliono sottolineare in primo luogo la ricchezza e la qualità della maggior parte dei rapporti analizzati e, in secondo luogo, cercano di sottolineare gli aspetti più fondamentali di ciò che si è elaborato in comune fino ad ora durante questa sessione. Essi vogliono sottolineare inoltre la speranza e l'ottimismo che danno luogo al dinamismo liberatore del MS che si è sviluppato con una vitalità sorprendente in questo ultimo decennio.

Evoluzione del MS e tipo d'azione

3. In stretta correlazione con la scoperta progressiva e critica della società che lo circonda e lo condiziona, le caratteristiche del MS e le sue forme tipiche di azione sono cambiate con il tempo.

4. In un primo momento l'azione studentesca si limita strettamente al **quadro universitario** e diventa rivendicativa, riformista e sindacale. Lo studente lotta per il suo proprio benessere, per la autonomia dell'università, per la partecipazione studentesca, per una riforma accademica e per la democratizzazione dell'insegnamento...

5. In un secondo tempo l'azione studentesca supera il quadro universitario e cerca di venire incontro alla situazione dei settori popolari prestando un'assistenza sociale. Lo studente svolge allora dei compiti di alfabetizzazione, di promozione popolare o di « sviluppo della comunità »; compiti limitati al livello assistenziale.

6. In un terzo momento, il movimento studentesco diviene una forza politica e la sua azione assume allora delle diverse modalità: lo studente scende in piazza, realizza azioni di agitazione per mobilitare le masse; oppure insorge con violenza contro la cultura che gli si impone attraverso una contestazione globale e proclama una controcultura (rivoluzione culturale); oppure ancora si unisce alle organizzazioni sindacali e politiche lottando fianco a fianco con gli operai e i contadini senza lasciarsi mettere in crisi per la perdita della sua identità di studente; ancora egli può fare una scelta radicale e darsi alla lotta armata (guerriglia)...

7. Scoprendo la dimensione internazionale dell'oppressione e della lotta di classe, lo studente cerca di dimostrare dentro e fuori l'università la sua solidarietà con gli oppressi del mondo intero. Egli organizza manifestazioni contro la guerra nel Viet-Nam, contro la discriminazione razziale nell'Africa del sud o negli U.S.A., contro le torture poliziesche in Brasile...

8. A questo punto bisogna tener conto dell'ineguaglianza di questo processo che non si sviluppa allo stesso modo ovunque: qualche movimento studentesco si trova ancora ai primi stadi dello sviluppo descritto mentre altri sono già arrivati a tappe successive senza dover passare per le precedenti. In altre regioni il movimento studentesco si trova impedito nella sua esistenza da sistemi totalitari (per es. l'Europa dell'Est, Grecia).

9. Gli ideali di liberazione per i quali gli studenti lottano, sono differenti secondo il loro grado di coscienza e secondo la diversità delle regioni o il tipo dominante d'oppressione. Essi lottano per esempio per la conquista delle libertà fondamentali ispirate dall'utopia democratica (Europa); o per i diritti umani fondamentali della libertà di religione (Europa dell'Est); o per « l'Africa nuova »; o per il cambiamento degli status della società (Italia); o per contrapporsi all'odio e al settarismo fraticida di una medesima comunità nazionale (Viet-Nam del Sud) o per la libertà delle minoranze etniche o religiose oppresse.

10. Il sistema al potere non resta inattivo di fronte alle diverse forme della contestazione studentesca. Esso riassume facilmente, nei limiti della sua elasticità, le forme rivendicative, riformiste e assistenziali dell'azione studentesca.

Ma quando avverte che la sua maschera è caduta o che è minacciata dalla prassi politica e rivoluzionaria del movimento studentesco, esso mette in opera i suoi meccanismi d'autodifesa, e sviluppa delle tecniche di neutralizzazione e di controllo e perfino di repressione fisica brutale. In questo modo, si sviluppa una dialettica azione/repressione nell'evoluzione, nelle modalità e nella strategia del MS.

11. I metodi d'analisi e le « utopie » dei diversi movimenti studenteschi dipendono anche dalle condizioni del paese e della regione. Per esempio i MS dell'America Latina hanno adottato l'analisi marxista della società (rifiutando le forme storiche del socialismo oppressivo e imperialista), in qualche paese dell'Asia la analisi maoista e i MS degli USA e dell'Europa analizzando piuttosto la « società opulenta » (Galbraith, Marcuse, Bloch).

12. La recente introduzione della tecnocrazia in Spagna e in qualche paese dell'America Latina, potrà condurci ad una maggiore diversità di modelli scelti dai movimenti studenteschi. La dottrina sociale della chiesa è accettata come modello in alcuni paesi mentre in altri si cerca una « terza alternativa » che possa incorporare gli aspetti positivi del sistema capitalistico (ideale democratico, il valore della persona, la partecipazione) e del socialismo (trasparenza dello egoismo personale, valori sociali, eguaglianza).

Scoperta progressiva e percezione critica della società globale

13. Il MS del mondo intero ha fatto una revisione ed una reinterpretazione costante dell'immagine che ha di se stesso, del suo essere e della sua ragion d'essere nella società che lo circonda, della sua funzione di scoperta progressiva e critica di questa medesima società.

14. Questa scoperta si realizza a partire e attraverso una prassi ricca e varia: esperienze successive di scacchi e frustrazioni, esperienze di lotta, esperienze di sofferenze e repressioni talvolta sanguinose, esperienze di contatti e di comunione con i settori popolari emarginati, uno sforzo costante di riflessione, di analisi e di interpretazione all'interno e a partire dalla propria prassi...

15. In una prima fase il MS scopre criticamente l'ambiente che lo circonda più immediatamente: la propria università e all'interno di essa questo bisogno di benessere, il suo carattere oppressivo e assorbente la struttura medesima dell'università (assorbimento delle rivendicazioni studentesche da parte del « sistema » ignorandole o per mezzo di forme diver-

se palesi o mascherate di intimidazione: minacce, sospensioni, espulsioni, soppressioni di borse, ecc.).

16. In una seconda fase, il MS scopre la sua collocazione immediata: la società che lo circonda e che lo condiziona in forme molteplici. All'interno di questa, la sua sensibilità e il suo spirito critico percepiscono l'ingiustizia sociale, l'alienazione e la povertà.

17. Ulteriormente esso scopre la dimensione politica di questa stessa società, cioè i suoi meccanismi oppressivi condizionati dagli interessi economici di una minoranza dominante, inquadrata da strutture socio-economiche discriminanti e selettive manipolate da un apparato di potere politico determinato, mascherato da un sistema ideologico-culturale di legittimazione e giustificazione, che è orchestrato dai « mass-media ». Scopre anche che in questa società oppressiva ci sono delle forze popolari che lottano da molto tempo per la loro liberazione.

18. Infine esso scopre anche la dimensione internazionale dei meccanismi oppressivi che agiscono, a livello nazionale e regionale, dimensioni legate alle aspirazioni imperialiste, neo-colonialiste di certi centri di potere che detengono il monopolio della produzione industriale, della tecnologia, della scienza.

Critica del Movimento Studentesco

19. E' la pratica politica medesima, con la sua esperienza di fallimenti e di successi relativi che induce a un'autocritica permanente del MS.

20. Gli studenti scoprono in primo luogo le limitazioni inerenti al loro status e alla loro condizione; la qual cosa li induce a rinunciare alla pretesa di essere i leaders del processo di liberazione, riducendo la loro azione a un ruolo di appoggio ai veri protagonisti di questo processo: la classe popolare.

21. Essi scoprono in secondo luogo la loro immaturità politica che si traduce in atteggiamenti ingenui, di spontaneismo idealista, di volontarismo e di dogmatismo teorico. In questa stessa linea, gli studenti si rimproverano una mancanza di coerenza e di continuità nell'azione; la carenza di obiettivi chiari; la insufficienza della loro analisi della realtà; la mancanza di senso strategico-tattico, lo sparpagliarsi anarchico dei gruppi, la sopravvalutazione delle loro possibilità di azione.

22. Essi scoprono in terzo luogo il carattere empirico, settoriale e molto « a breve termine » della loro azione, che non è adeguata di fronte alla complessità e all'interrelazione dialettica dei meccanismi di oppressione nei differenti livelli della società: economico, politico, ideologico-culturale. In altre parole, scoprono che la loro azione non è inserita nella prospettiva di una strategia globale, che sono necessarie delle alleanze complesse e una ricerca di convergenze a livello nazionale, regionale e internazionale.

23. Si è anche notata la mancanza di intercomunicazioni a livello regionale (ad eccezione dei movimenti dell'America Latina e dell'Europa) e soprattutto a livello internazionale, anche se si è notata la funzione dei mass-media nel diffondere le informazioni sulle azioni drammatiche dei differenti MS o sulla loro soppressione violenta.

24. Queste deficienze spiegano il contributo modesto del movimento studentesco al processo di liberazione malgrado la grande generosità impiegata.

25. Ma non si può disprezzare il loro

contributo alla presa di coscienza della società, alla lotta operaia e contadina, a quella degli oppressi e all'esplosione della crisi in alcuni governi autoritari (Asia), oltre ad essere una forza moralizzatrice di fronte alla corruzione (Africa).

Gli studenti cristiani e « l'espressione politica » della fede

26. In questo processo del movimento studentesco sopra descritto, partecipano e hanno partecipato studenti cristiani.

27. Nella maggior parte dei casi, essi sono arrivati all'impegno politico a partire da una motivazione di fede. Ma, una volta arrivati, essi hanno scoperto l'autonomia della politica e si sono domandati dov'è la specificità della loro fede. Questo provoca per molti una « crisi di fede ».

28. In questa « impasse », alcuni abbandonano la loro fede, altri adottano un atteggiamento « dualista » altri identificano in maniera « fideista » la fede con la prassi rivoluzionaria; altri infine cercano di esprimere la loro fede nel loro proprio impegno di liberazione senza confondere né separare i due aspetti. Questi ultimi valorizzano soprattutto la dimensione di speranza e il contenuto escatologico della fede. In questo modo, la fede diviene per il militante cristiano una forza motrice e una istanza critica del suo impegno politico di liberazione che critica le sue « utopie » trascendendole.

29. Attraverso questo itinerario, gli studenti cristiani devono spesso confrontarsi con la chiesa gerarchica o ufficiale, la quale nell'analisi politica ed economica appare legata in maniera implicita od esplicita ai meccanismi di potere.

30. Lo studente cristiano si vede chiamato a maturare nella sua fede mediante l'abbandono delle nozioni infantili e mistiche, liberandosi di tutto ciò che la chiesa istituzionale gli proibisce, o sviluppando degli aspetti umani interiorizzando una fede che accoglie integralmente tutti i valori umani in una visione religiosa capace di abbracciare il presente e il futuro (questo punto è sviluppato nel rapporto sui meccanismi oppressivi e sui progetti di liberazione).

Rapporto degli europei

La riflessione condotta dal gruppo europeo a partire dai primi tre punti del questionario proposto (lo studente del mondo e la sua lotta contro la violenza e per la liberazione, la società e i suoi meccanismi oppressivi, l'autocritica dell'azione) si è polarizzata essenzialmente intorno a tre problemi: di quali alienazioni risentiamo noi nelle nostre società occidentali? Quali liberazioni cerchiamo noi e come? Che cosa rappresenta la chiesa nella ricerca della liberazione e quali rapporti stabiliremo tra fede e politica? (Questo rapporto non potrà essere esauriente tenendo conto dei limiti assegnatigli).

Bisogna notare in primo luogo un elemento comune all'interno del gruppo. Infatti è apparso che l'insieme dei partecipanti era giunto alla riflessione politica, anzi all'impegno politico indirettamente attraverso una riflessione sulla fede condotta con altri studenti cristiani. In ciò il gruppo non è rappresentativo dell'insieme degli studenti cristiani europei.

Ma a questo si accompagna una grande diversità quanto alle concezioni e alle pratiche politiche. Questa diversità non è dovuta solamente a delle questioni di temperamento, ma essenzialmente alle differenze esistenti tra i differenti paesi.

si sul piano economico, politico, culturale e religioso; i paesi rappresentanti essendo l'Olanda, la Germania, l'Austria, la Svizzera, la Francia, l'Italia, la Spagna, Malta e la Polonia.

I. QUALI ALIENAZIONI

Le differenti forme d'alienazione sono tutte collegate. Noi abbiamo tentato di ricercare il legame, senza riuscirci.

1. Alienazioni socio-economiche

La maggior parte di noi vive in paesi ad economia capitalista. Questa società capitalista è caratterizzata dalla dicotomia di un piccolo gruppo che detiene un potere economico in costante aumento, e di un gruppo di maggioranza che non ha alcuna parte alle decisioni concernenti il processo di produzione e ai profitti di questa produzione. Il piccolo gruppo utilizza il suo potere a suo esclusivo profitto, a detrimento degli interessi e dei bisogni dell'insieme dei lavoratori e della società intera. Inoltre esso manipola lo uomo attraverso, un sistema di potere e attraverso i mass-media, creandogli dei bisogni che sono necessari al funzionamento di un sistema che si regge su una produzione in continuo aumento.

Oggi il sistema ha assunto un'espansione internazionale e controlla l'economia mondiale. In Europa, il mercato comune è l'elemento motore di una nuova concentrazione del capitale che lo potenzia ulteriormente.

Non si è fatto in realtà nulla per sviluppare le regioni povere alla periferia.

I lavoratori delle regioni povere sono dunque forzati ad emigrare nei paesi industrializzati. Là, odiosamente sfruttati, sottopagati, alloggiati malissimo, compiendo i lavori più pesanti che gli altri rifiutano di fare e rispediti a casa quando non si ha più bisogno di essi. Essi permettono infatti al sistema di superare le contraddizioni.

Questo sistema capitalista imperialista sfrutta allo stesso modo i paesi del terzo mondo organizzando i mercati internazionali e l'investimento economico a loro esclusivo profitto e volendo loro imporre il modo di sviluppo e i valori capitalisti.

2. Alienazioni giuridico-politiche

Nella ricerca di una stretta interdipendenza tra le differenti alienazioni e in particolare tra le costrizioni socio-economiche e quelle ideologiche, hanno colpito la nostra attenzione gli apparati giuridico-politici; senza fare l'analisi approfondita che sarebbe necessaria, abbiamo intuito dei rapporti innanzitutto tra le strutture giuridico-politiche e quelle socio-economiche. In secondo luogo tra i postulati del sistema giuridico e le alienazioni culturali subite. Per esempio il funzionamento del sistema giuridico-politico favorisce il mantenimento al potere di una minoranza.

3. Alienazioni culturali

Per necessità di chiarezza si è fatta una distinzione fra le alienazioni culturali, quelle provenienti dal costume di vita e quelle dovute al modo di pensare.

a) costume di vita
Bisogna innanzitutto constatare un sen-

timento di « malessere » e di assenza di dominio del proprio destino, essendo questo condizionato dalla « razionalità » economica.

A questo s'aggiunge, in seguito al fenomeno di urbanizzazione, una dispersione involontaria dell'individuo tra il suo luogo d'abilitazione, il suo luogo di lavoro e quello del tempo libero, essendo i tre collegati da un quarto luogo, e precisamente dai mezzi di trasporto.

Questa dispersione, aggiunta alla divisione sociale del lavoro, ha come conseguenza uno stato di isolamento e di chiusura. La mancanza di possibilità di comunicazione è fortemente sentita. In Francia essa è venuta meno per un momento nel Maggio 1968. Esistono pochi luoghi ove si possano realizzare rapporti umani riusciti.

b) Modo di pensare

Si tratta qui di fattori propriamente ideologici, cioè di rappresentazione di schemi mentali che ci vengono imposti per accostare la realtà sociale. Al primo punto figurano i grandi miti della società borghese che collega felicità e benessere, trovando inevitabile la presenza dei poveri nella società, esaltando la fede nella tecnica, ritenendo che colui che vuole può « arrivare ».

Se questi miti sono legati all'infrastruttura economica e politica, essi risultano anche da una tradizione storica e culturale e si impongono sotto forma di una incoscienza collettiva il cui meccanismo non è stato percepito. La loro forza è tale che essi inibiscono lo spirito critico tenendolo chiuso in schemi.

Questo fenomeno ideologico unito alle pressioni economiche asserva la scienza nelle sue finalità e nel suo sviluppo. Ciò procede di pari passo con un monopolio del sapere e il mantenimento della « falsa coscienza » altrettanto alienante che l'ignoranza.

c) I veicoli delle alienazioni culturali

Sempre per esigenze di chiarezza, esaminiamo separatamente dai modi di vita e di pensiero, i veicoli delle alienazioni culturali, essendo coscienti che questi veicoli sono anche il luogo di alcune alienazioni. Noi intendiamo con ciò essenzialmente la famiglia, primo fattore di socializzazione, la scuola, e l'università che (bisognerebbe precisare secondo i paesi) è destinata a formare l'élite del paese, a conservare le strutture esistenti e non a sviluppare lo spirito critico, la creatività o la controcultura.

Infine i mass-media e la pubblicità rafforzano, diffondendola, l'ideologia dominante.

4. Queste diverse alienazioni provocano un'alienazione individuale

In una società basata sulla concorrenza e sul denaro, solo coloro che conseguono la riuscita materiale sono oggetto di considerazione sociale. Coloro che non ci arrivano sono emarginati dalla società e ciò crea in essi uno stato di frustrazione e di tensione psicologica.

L'università che fornisce i quadri e trasmette i valori del sistema capitalista aggrava questo fenomeno. Esso è fondata sulla competitività e la riuscita individua-

le, e coloro che falliscono divengono dei disadattati. In seguito a questa alienazione, l'uomo non può trovare la sua identità e realizzare pienamente tutte le sue facoltà.

II. QUALE LIBERAZIONE E COME

Noi dobbiamo avere una concezione globale della liberazione: la liberazione individuale non si può costruire senza una liberazione economica, sociale, politica, culturale.

Per promuovere una liberazione socio-economica, è necessaria una giusta distribuzione del prodotto del lavoro. Ciò non può avvenire senza che i lavoratori partecipino alle decisioni economiche e abbiano il controllo del processo produttivo.

Questa liberazione economica è legata necessariamente — e più particolarmente ancora in taluni paesi — ad una liberazione politica. Non si tratta solamente di cambiare un governo, ma di promuovere un nuovo sistema di potere che permetta a tutti di esprimersi e di prendere parte alle discussioni, partecipazione a tutti i livelli nelle officine, nelle scuole e nel sistema culturale.

La liberazione personale di ciascun uomo non sarà possibile senza la liberazione economica e sociale, ma non è tutta compresa in essa.

a) Come

Secondo noi, il primo modo di lottare per la liberazione è il prendere coscienza, e il farla prendere, di queste costrizioni, di farne un'analisi critica.

Noi tentiamo di rendere effettiva questa critica in un'azione concreta e collettiva: quest'azione prende forme diverse che non sono solamente politiche.

Sappiamo che ogni azione per la liberazione implica alla fine una azione politica, ma abbiamo molta difficoltà a realizzare questo impegno politico. Questo dipende da due motivi fondamentali: innanzitutto la nostra mancanza di maturità politica e poi la nostra difficoltà a trovare degli ambiti in cui impegnarci perché rifiutiamo generalmente i partiti politici esistenti. Inoltre alcune azioni politiche condotte dall'estrema sinistra hanno rafforzato i processi di reazione e di fascistizzazione. Da ciò deriva una certa diffidenza nei confronti di queste azioni.

Riteniamo, noi studenti, di avere il compito particolare di lottare nell'Università contro l'alienazione culturale e ideologica, che permette la riproduzione del sistema capitalista. Ma questa forma di lotta dovrebbe procedere di pari passo con la lotta contro l'oppressione economica e la discriminazione sociale a fianco dei lavoratori.

b) Autocritica

Siamo coscienti che in Europa c'è troppo spesso una grande frattura tra la nostra riflessione, che è sovente dogmatica, sulla liberazione, e la nostra azione pratica reale. In più, dopo aver finito i nostri studi, spesso entriamo a far parte della classe dirigente del sistema capitalista. Abbiamo anche grosse difficoltà a coordinare in una strategia globale le nostre azioni, che sono locali e momentanee.

III. FEDE E POLITICA

Siamo stati sensibilizzati all'urgenza dei

compiti politici da assumerci indirettamente dalla riflessione sulla fede. Bisogna ora notare che noi abbiamo fatto molto rapidamente l'esperienza che l'azione politica richiede una completa autonomia.

Da ciò deriva una situazione di dicotomia tra fede e politica nella quale si trova la maggior parte di noi (anche se non tutti). La politica esige suoi fini e leggi proprie; e la fede non può essere emarginata alla periferia ma pretende di essere al centro della vita. Questa tensione potrebbe risolversi nel fare della fede una « istanza critica », nel tentativo di impedire alla politica di diventare un valore assoluto e criticandone ogni utopia.

Ciononostante, noi ci rifiutiamo di ridurre la fede a questo ruolo. Noi constatiamo d'altronde che la chiesa rappresenta, che lo voglia o no, una forza sociale e pertanto una forza politica. Allora c'è la grande tentazione di condurre la lotta politica nella chiesa e attraverso la chiesa la cosa permetterebbe di ritrovare una unità di vita, ma ci ricondurrebbe a un « imperialismo ecclesiale ».

Non ci resta dunque che constatare lo stato di tensione interiore che ci sollecita ad andare più avanti nella riflessione teologica sulla secolarizzazione se non a rimetterla in questione. E' il ruolo assegnato ad una « teologia politica ».

Al termine di queste discussioni si abbozza un'autocritica del nostro atteggiamento non solamente in riferimento ad una analisi politica ma anche di fronte alla fede. Noi vogliamo parlare qui di una certa tepidezza o di una generosità imponente difficilmente conciliabile con la fede.

Meccanismi oppressivi e progetti di liberazione

Nota preliminare: lo schema seguente non costituisce una sintesi dei rapporti in riferimento al punto 2 del tema proposto all'Assemblea interfederale, ma un'ipotesi di interpretazione offerta alla discussione e alla critica.

1. Punto di partenza esistenziale

Lo sforzo di scoprire e comprendere i meccanismi oppressivi non è il risultato dell'interesse puramente teorico se non per il fatto che è condizionato ed ispirato in ogni caso da un'esperienza tipica di sofferenza e dalla necessità, inerente alla natura umana, di superarlo in vista di una esistenza migliore (l'uomo è un « essere utopico »). Questa esperienza si presenta multipla e diversificata perché i punti d'impatto psicologico dell'oppressione sono differenti nelle diverse parti del mondo, nei paesi sviluppati e sottosviluppati e, all'interno di ogni paese, presso i diversi livelli della stratificazione sociale.

Questa differenza spiega i diversi modi di approccio all'analisi della oppressione e ai differenti progetti di liberazione. Le divergenze verificate in questa Assemblea interfederale costituiscono un documento chiaro di ciò che tentiamo di dire.

2. Approccio del problema nei paesi sottosviluppati

Nei paesi di antica o recente colonizzazione, l'esperienza iniziale della dominazione politico-culturale ha generato il sentimento nazionalista che in seguito è sfociato nell'indipendenza politica.

Attualmente sembra che in quei medesimi paesi che costituiscono oggi il cosiddetto « terzo mondo », il punto di impatto fondamentale si situi a livello economico-politico (esperienza di sfruttamento economico, di oppressione giuridico-politico), ciò che ha dato luogo alla scoperta del neocolonialismo, e, a livello interno, alla lotta di classe (che in alcune zone è fortemente legata a fattori razziali, di tribù e di caste). In gran parte di questi paesi, l'accesso ai meccanismi di potere è stato facilitato dall'analisi marxista e il corrispondente progetto di liberazione si iscrive in una prospettiva socialista (la qual cosa non vuol dire che si adottò un modello storico determinato di socialismo).

3. Approccio del problema nei paesi sviluppati

Nei paesi sviluppati e industrializzati, il punto di impatto psicologico dell'oppressione appare essere differente secondo i diversi livelli della stratificazione sociale.

Semplificando al massimo si può forse dire che nelle classi medie e perfino settori della borghesia dominante esiste una esperienza fondamentale di solitudine e di alienazione personale (tema sovente sfruttato nella letteratura e nel cinema), che si risolve in una ricerca (illusoria) di liberazione al medesimo livello (evasioni esoteriche, esercizio di yoga, formazione di piccole comunità di vita di tono intimista, tecniche d'evasione, dissimulazione psicologica dei mali presenti: la morte, la povertà, la vecchiaia etc.).

Nei settori emarginati e meno favoriti (piccola borghesia, minoranze razziali ed etniche, mondo femminile etc.) sembra che l'esperienza fondamentale sia quella dell'alienazione (e discriminazione) culturale, resa possibile dalle tecniche di manipolazione mentale (mass-media), dal sistema educativo e (familiare), dalla struttura stessa della civiltà urbano-industriale e dalla segregazione di fatto delle minoranze razziali ed etniche.

Questa esperienza ha condotto alla scoperta e alla analisi dei meccanismi della società dei consumi: il dinamismo della produzione capitalista conduce alla creazione artificiale di nuovi bisogni in vista del consumo di massa e all'imposizione di un modello culturale adatto a questo scopo.

Questa analisi condiziona un progetto di liberazione che si iscrive di preferenza ad un livello culturale (rivoluzione culturale), anche se in seguito se ne scopre anche la dimensione politica (a eccezione di alcune esperienze aberranti quali la con-

trocultura hippie o il « movimento di emancipazione della donna »).

In altro momento, a partire dalla presa di coscienza della diffusione universale della civiltà industriale e dell'etica dei consumi di massa e a partire dalla contestazione delle minoranze razziali ed etniche (« chicanos », negri, portoricani, lavoratori italiani e spagnoli in altri paesi europei, etc.), si opera la scoperta dei paesi del terzo Mondo e una certa convergenza si realizza nell'analisi e nella interpretazione dei meccanismi del potere capitalista a livello internazionale.

Nei Paesi socialisti dell'Europa occidentale — come la Polonia — e nella Grecia dei Colonnelli, il sentimento d'oppressione sembra essere in relazione con il soffocamento delle libertà fondamentali — libertà di espressione, libertà religiosa, etc. — da parte dell'apparato di stato di partito o di stato e militare. In conseguenza, la ricerca della libertà si colloca in questa medesima linea e si orienta verso una « liberalizzazione » o umanizzazione del sistema.

4. Convergenza nell'analisi strutturale

L'esame dei differenti rapporti presentati dai gruppi di lavoro nel corso di questa A.I.F. rivela una certa convergenza nell'analisi strutturale dei meccanismi di potere.

La base di questi meccanismi starebbe nel sistema capitalista di produzione, nella sua fase monopolistica, il cui dinamismo di base potrebbe descriversi così: appropriazione/espropriazione del plusvalore economico prodotto dalla maggioranza (lavorato, produttori diretti) da parte della minoranza dominante proprietaria dei mezzi di produzione (intermediari, capitalisti...). Questo dinamismo, basato sulla legge del profitto, darebbe luogo da un lato alla crescente concentrazione del capitale e dall'altro a una struttura delle classi sociali che si riflette nell'ineguale distribuzione della ricchezza nazionale.

Questo medesimo fenomeno si riprodurrebbe a livello internazionale, dando luogo al fenomeno del neocolonialismo economico: appropriazione/espropriazione di una parte del plusvalore nazionale prodotto dai paesi periferici da parte di alcuni paesi industrializzati, con la complicità delle oligarchie nazionali e mediante i meccanismi finanziari (prestiti, « aiuti economici », banche), commerciali (deteriorizzazione dei termini di scambio, monopolio dei mercati internazionali) e lo investimento del capitale (industrializzazione sostitutiva, imprese plurinazionali, imprese filiali etc.).

Il potere politico, pur senza rinunciare alla sua autonomia relativa, avrebbe come funzione il puntellamento e il regolamento di questa struttura economico-sociale a beneficio della minoranza al potere che in esso si esprime.

Questa medesima funzione sarebbe svolta dai « superpoteri » a livello internazionale con la complicità dei governi dei paesi periferici. Questa complicità si esprimerebbe in alcuni patti militari, missioni militari, compravendita di armi e unificazione degli eserciti e polizie continentali (America latina) etc...

A livello ideologico culturale, che opera attraverso il sistema educativo, i mezzi di diffusione (mass-media), la famiglia come agente di socializzazione, alcune manifestazioni artistiche e talvolta la religione avrebbe come funzione di base la integrazione degli agenti sociali nel sistema e la legittimazione di questo in accordo con gli interessi della minoranza al potere presentati come interessi generali della nazione.

Sul piano internazionale, il fattore ideologico opererebbe universalizzando i « valori » della civiltà capitalistico-industriale e l'etica del consumo di massa, mediando « l'effetto di dimostrazione » prodotto, nei paesi sottosviluppati, attraverso i mass-media (una situazione simile si produce nelle relazioni dei paesi satelliti nell'area socialista).

Tutti i livelli segnalati, malgrado la loro relativa autonomia, sarebbero strutturalmente e dialetticamente in relazione tra loro, producendo un effetto globale di potere che si esprime in termini di integrazione nel sistema, di oppressione strutturale e mentale, di repressione giuridico-politica, poliziesca e militare, e di emarginazione economica, sociale e culturale.

5. Meccanismi di liberazione

Questa struttura globale di oppressione genererebbe una contraddizione all'interno, suscitando una reazione di opposizione globale da parte degli oppressi il cui dinamismo naturale avrebbe come punto di partenza una presa di coscienza della struttura e dei meccanismi di oppressione (coscientizzazione) in opposizione ad una utopia di liberazione (« appropriazione », « uomo nuovo », « società senza classi ») che sfocerebbe normalmente in una lotta politica orientata verso la conquista del potere (politizzazione) con lo scopo di cambiare le strutture economico-sociali e di edificare una società migliore (rivoluzione).

Così dunque i meccanismi di liberazione avrebbero anche un carattere globa-

le, abbracciando, in maniera dialettica e interrelata, tutti i livelli della struttura sociale.

Di conseguenza, se si tiene conto del carattere globale ed internazionale dei meccanismi di oppressione, la strategia di liberazione dovrà essere anche, necessariamente, una strategia globale, internazionale e, contemporaneamente, diversificata alla base (paese, zona, regione) secondo la diversità delle circostanze e i livelli dominanti dell'oppressione.

Questo ci facilita la scelta del criterio per giudicare i differenti progetti di liberazione di cui dicevamo più sopra: ogni azione che avendo la pretesa di essere liberatrice, ha però carattere esclusivamente settoriale e regionale, costituisce in realtà un'azione riformista che finisce per rinforzare il sistema dominante.

6. La liberazione della chiesa

Nella maggior parte dei rapporti, la chiesa appare legata nel suo aspetto istituzionale ai meccanismi d'oppressione in vigore ad essa stessa si manifesta « ad intra » come una società oppressiva per il modo con cui essa esercita la autorità e il magistero gerarchico.

Ciò ci induce a porre il problema della liberazione nella chiesa. Spesso il progetto di liberazione si pone, a questo livello, nel solo spazio interno della chiesa, tanto a livello locale che internazionale.

Così per es. abbiamo la riforma liturgica, la « teologia progressista » elaborata in margine di ogni esperienza politico-sociale, l'esigenza di un cambiamento dello status sacerdotale (celibato), « l'aggiornamento » della catechesi pastorale, il « verbalismo dottrinale » di alcuni documenti ecclesiastici senza alcuna possibilità di concretizzazione reale, le chiese sotterranee, i piccoli gruppi di « spiritualità » che praticano una fede privatista, la esportazione della teologia intellettualistica europea nelle chiese periferiche, etc...

Se si tiene conto che la chiesa-istituzione costituisce, sociologicamente parlando, una « sottocultura » in seno al sistema globale, non si dovrebbe pensare che nella chiesa una liberazione vera si realizzerà solo attraverso la espressione della fede nel processo della liberazione sociale?

Non sarà che le forme citate di « liberazione » costituiscano, in realtà, una specie di riformismo liberale la cui funzione precisa consiste nel « cambiare qualche cosa affinché tutto continui come prima »?

Introduzione all'analisi dei meccanismi di potere e del processo di liberazione

di Alberto Souza

Nella prima parte abbiamo descritto la azione studentesca; ora vorremmo criticarla. Partendo da questo ci interrogheremo sul significato della fede in questo processo. Che cosa rappresenta il fatto di essere cristiani di fronte a tutti questi meccanismi di oppressione e in questa azione studentesca. Infine noi ritorneremo alla prassi, cercando di analizzare i nostri movimenti e di farne la critica.

Dunque questa assemblea interfederale è divisa in tre sezioni: la prima era la descrizione della prassi studentesca; la seconda è la riflessione teorica su codesta prassi inserita nella società e la terza il ritorno alla prassi per fondare la nostra azione futura. Esistono dunque tre momenti: la prassi, la teoria e la prassi. In altri termini è l'antico metodo di analisi di una situazione, del suo giudizio e poi dell'azione.

Cominciamo dunque la seconda parte, lo sforzo di riflessione teorica. Durante i prossimi giorni studieremo la società e i suoi meccanismi di oppressione, di cui la maggior parte degli elementi sono già emersi nei rapporti regionali, elementi culturali, economici, politici, sociali, religiosi, a livello di classe, di razza, di paese, di sesso, etc. Il nostro compito ora non è di continuare nella descrizione ma di cercare di comprendere le interrelazioni tra questi elementi. Il rischio che spesso si corre è di isolare questi elementi, di considerare solo l'economia, la cultura, la politica, senza saper come il tutto agisce e di che cosa si compone la struttura sociale. Un oratore in una seduta precedente ha fatto notare che spesso si può perdere di vista la visione dell'insieme e non vedere le contraddizioni importanti e fondamentali che sono il nodo del processo.

Così io vorrei proporre come ipotesi di lavoro uno sforzo supplementare a livello teorico per comprendere i meccanismi di potere. Non ho il tempo di descrivere qui questi meccanismi e d'altronde non è mio compito. Ciò che vorrei fare è semplicemente di presentarvi alcuni elementi teorici per situare questi meccanismi, per offrirvi degli strumenti di analisi che vi permettano di collegarli.

Cercherò in seguito di presentare i differenti livelli in cui operano i meccanismi di oppressione e di trovare le relazioni tra essi. Non si tratta di fare uno schema esaustivo, ma di ricercare il punto centrale. Noi possiamo ritrovare due campi paralleli di analisi: 1° quello dei meccanismi di potere, e 2° quello del processo di liberazione. Possiamo separare gli effetti analitici anche se esiste una grande connessione tra loro.

Analizzando il primo, il livello economico. I nostri paesi, e in primo luogo l'occidente, cominciarono a svilupparsi a partire dal XV secolo mediante un nuovo sistema di produzione: la produzione capitalistica con i suoi primi momenti mercantillistici. Il metodo di produzione capitalistica, semplificando molto, consiste fondamentalmente nella separazione progressiva tra capitale e lavoro. Questo fenomeno si manifesta come un larghissimo

processo che inizia in Inghilterra nel XV secolo ed è continuato fino ad oggi trasformandosi in ciò che noi chiamiamo il neocapitalismo contemporaneo.

Ma non si tratta solamente di un problema nazionale. L'espansione commerciale dell'occidente si allarga in Africa, in Asia, in America, e in Oceania e la divisione che noi constatiamo tra capitale e lavoro a livello nazionale si ripresenta ora sul piano internazionale nella divisione internazionale del lavoro.

Abbiamo qui lo sviluppo del periodo coloniale, le metropoli e le colonie. Paesi colonizzati forniscono le materie prime e la metropoli le restituisce sotto forma di manufatti. Si tratta qui di una divisione internazionale del lavoro.

Nella prima fase c'era un processo coloniale di dipendenza che non è terminato con la fine del periodo colonialista, quando le nazioni colonizzate sono diventate indipendenti. Esse hanno continuato ad essere dominate sul piano economico, e dipendono finanziariamente: non è soltanto l'estrazione delle materie prime ma anche l'uscita verso i paesi di dipendenza coloniale di capitali che creano un nuovo tipo di dipendenza internazionale, grandi imprese sopranazionali che hanno forza di dominio sui paesi del terzo Mondo.

Questo comporta delle conseguenze sul piano della dominazione economica: la prima è il carattere internazionale di questa supremazia. Il modo di produzione capitalistico si è internazionalizzato. La seconda è conseguenza della prima: è impossibile separare gli elementi esterni e internazionali dell'oppressione da quelli nazionali. I paesi del terzo mondo divengono delle nazioni moderne (molti esistevano già come culture antichissime), all'interno di questo nuovo mondo di produzione: la loro struttura economica, politica e culturale è influenzata da questa dimensione internazionale anche se ha delle caratteristiche nazionali specifiche. In tal modo è necessario studiare il potere economico a livello mondiale nella prospettiva della divisione internazionale del lavoro ma anche in ciò che vi è di specifico in ogni paese. Questo metodo di produzione, che è un processo storico, crea una stratificazione sociale. La separazione tra capitale e lavoro produce una separazione di classi sociali che hanno degli interessi opposti e antagonisti.

Così nascono nei diversi paesi i borghesi che detengono il potere economico. Questo è presente anche sul piano internazionale e esistono relazioni molto strette tra le diverse realtà di classe e di razza. Ricche di fattori di opposizione e di tensione tra i diversi elementi. Non si tratta solamente di differenti classi sociali; esistono differenti strutture politiche che esprimono questa situazione. Noi siamo a livello politico dove si scopre la struttura del potere, lo stato, i sistemi di leggi. La supremazia delle classi vuole costituirsi come elemento legittimo attraverso il sistema giuridico ed esprimersi attraverso il potere politico.

Esiste dunque una struttura di potere

che esprime questo tipo di dominio di alcuni gruppi sociali su altri in funzione del dominio internazionale.

Ma il problema non è solamente di legittimare una situazione, bensì di legittimarla, cioè rendere la situazione normale, accettata. Noi ci troviamo così di fronte all'aspetto culturale. Ritroviamo qui, semplificando, il problema della internazionalizzazione dei valori. Questo significa che la società crea le sue norme, i suoi valori, in modo che l'oppressione sia accettata e vissuta nella società. E così che si legittima il razzismo, il dominio di certi paesi su altri; a dimostrazione di questo fatto, vediamo che alcuni paesi giungono perfino ad adottare costumi ed abitudini di altri. Concretamente l'occidente bianco fa accettare la supremazia della sua razza imponendo le sue norme di consumo. Per analizzare questo aspetto, bisognerebbe lavorare a fondo sul problema delle ideologie; e per l'ideologia intendo insieme delle idee-guida che un gruppo o una classe possiedono per giustificare la loro azione e il loro comportamento. E' a livello culturale che vanno ricercate le norme di azione che legittimano una azione globale.

Io semplifico molto e potrei dare la falsa impressione che esista una semplice relazione di causa ed effetto; non c'è alcuna causa dell'economico sul sociale, del politico sul culturale. Pensate dunque con le categorie di causa ed effetto. Potrebbe darsi che ci fosse un determinismo di questo modo di produzione, di queste strutture di classe. Ma si tratta di un determinismo spiegabile; il livello posizione politica e a quella sociale e il culito impone dei cambiamenti alla dimen-turale, che li giustifica, si trasforma pure. Vi è dunque tutto un movimento di interazione fra i differenti livelli.

Un altro punto fondamentale è che non si tratta di un sistema di dominio astratto, ma dell'oppressione di uomini concreti; colui che è dominato è l'uomo. Sia a livello economico che sociale, politico o culturale il centro è l'uomo. Non si tratta di pian differenti perché l'uomo è nella medesima situazione a tutti i livelli: dominato sul piano economico quando lavora per gli altri e non per sé, a livello sociale quando intrattiene relazioni verticali e non orizzontali, il padrone e l'operaio, il padre e il figlio, la donna e l'uomo, il bianco e l'uomo di colore. L'uomo è dominato a livello politico quando non partecipa alle decisioni, quando gli si impone tutto. A livello culturale quando non riflette a partire dalle sue necessità, quando pesa come un altro perché è un alienato. Si tratta di alcune categorie nelle quali noi potremmo situare le diverse dimensioni dell'oppressione noi vediamo la strada per affrontare il processo di liberazione.

Per il processo di liberazione noi potremmo seguire il cammino inverso: l'uomo sottoposto a questo processo di oppressione prende coscienza e la sua coscienza storica lo spinge a rendersi conto che è dominato. Ma questa presa di coscienza non si costruisce astrattamente né attraverso delle idee né per mezzo di nozioni. Essa si compie attraverso

l'azione: è un lungo processo che è tutta una prassi, tutta un'azione, in cui appunto si scopre il processo di liberazione. Anche qui bisogna introdurre differenti livelli: il primo potrebbe essere la rivoluzione culturale. In senso largo noi potremmo intendere per rivoluzione culturale in occidente — USA e paesi europei — il rifiuto della società dei consumi, del « establishment » e la contestazione di questa società, la controcultura che ne nasce, la presa di coscienza della dominazione razziale sul piano mondiale e nazionale, del dominio del sesso di cui abbiamo parlato.

Tutti i nostri dibattiti hanno accordato relativamente poca importanza al fenomeno della controcultura hippies, che è estremamente importante in numerosi paesi e soprattutto in USA e Europa, dove si produce, senza che nessuno se ne renda conto, un processo profondo di rivoluzione culturale. Questa rivoluzione culturale è anche il rifiuto dell'oppressione, la non accettazione di una struttura di dominazione globale, delle ideologie che la giustificano e delle norme e valori imposti da essa.

Questa rivoluzione culturale si sviluppa anche sul piano dell'azione politica. Qui noi ci confrontiamo con la struttura del potere e della classe o del gruppo che lo detiene. Potremmo collocare tutta la problematica dei partiti politici e dei processi politici di liberazione come sforzo di liberazione anticoloniale o dal che si ricerca attraverso l'azione politica è in fondo l'abolizione della classe dominante. Non solamente cambiare una struttura politica di potere ma anche la relazione delle classi; noi abbiamo qui tutto il problema della lotta di classe, la soppressione delle classi dominanti attuali, delle nazioni dominanti, delle razze dominanti e lo sforzo di pervenire a una società senza classi.

Questo pone il problema del cambiamento del modo di produzione, che genera delle società divise in classi. Noi arriviamo alla necessità di sopprimere il modo di produzione capitalistico e di costruire un'altra forma di produzione che chiameremo in senso lato socialista. Non si tratta semplicemente di cambiare il sistema capitalistico attuale con il sistema socialista attuale; bensì di rifiutare il sistema socialista attuale nella misura in cui esso mantiene l'oppressione; il problema è complesso; si tratta di non accettare, nelle esperienze socialiste attuali, gli elementi che mantengono l'antica oppressione. E' dunque la soppressione del capitalismo nella ricerca di una nuova società da costruire.

Abbiamo allora le dimensioni culturali, politiche, sociali ed economiche. Ma così non esiste più una direzione unica, bensì una grande interazione tra i diversi livelli. Per es. in occidente la rivoluzione culturale precede quella politica; in Cina essa ha seguito quella politica. C'è sempre un'interazione tra i vari piani. La conquista del potere politico da parte delle forze operaie e contadine popolari non significa la fine della lotta di classe; questa continua così come persistono le contraddizioni. Il superamento di alcune ideologie di oppressione non

significa affatto la fine di ogni dominazione. Il processo di liberazione può persino creare altre oppressioni. Per esempio, quando il marxismo diventa dogmatico si trasforma in una ideologia alienante e oppressiva. Negli ambienti cristiani è facile vedere come il marxismo si trasforma in un surrogato della religione e la fede cristiana (o buddista) diventa una fede marxista; il marxismo si trasforma in una ideologia.

E' importante vedere che questo processo è lento, complesso, ambiguo e contraddittorio e che non esistono delle soluzioni prefabbricate. Si tratta di un processo che ha contemporaneamente una specificità nazionale e che si ritrova sul piano mondiale perché il processo di liberazione non si comprende nell'ambito di un solo paese ma all'interno della situazione mondiale.

Un'altra osservazione è che tutte queste azioni (culturale, politica, sociale, economica) hanno bisogno le une delle altre. Potremmo dire che sono tattiche di una medesima strategia o strategie di una medesima politica. Il rischio è quello di rimanere a un unico livello: per esempio in Europa e negli USA il considerare solo

la controcultura e fermarsi alla rivoluzione culturale senza toccare i meccanismi decisionali. Per i paesi del terzo Mondo il rischio sarebbe di vedere solamente il carattere internazionale della lotta contro la madrepatria e l'imperialismo e dimenticare le forme di oppressione nazionale. Si vede dunque che tutti gli aspetti interagiscono e se ci si limita a considerare un'unica dimensione si perde la dinamica della liberazione come processo globale.

Come non esiste un sistema astratto ma un uomo concreto ed oppresso, così la liberazione è la ricerca dell'uomo nuovo, di cui si è tanto parlato durante questi ultimi anni, la creazione di un uomo diverso in una società diversa, ciò che rappresenta la dimensione utopica e i nuovi progetti storici.

L'importanza delle diverse dimensioni potrebbe concretizzarsi come segue: la rivoluzione culturale rende la liberazione cosciente e partecipata e fa sì che molte persone partecipino al processo di liberazione culturale. La liberazione politica rende possibile ed efficace la liberazione per chi agisce sui meccanismi di potere. Non è solamente un problema

di coscienza ma un processo di decisione. La rivoluzione a livello socio-economico getta le basi di una nuova struttura sociale un nuovo tipo di rapporti di produzione e soprattutto una nuova specie di forme di produzione.

Molto schematicamente ecco quali potrebbero essere alcuni elementi del processo oppressivo visto globalmente e del processo di liberazione.

Un breve esempio, l'università sorta nel Medio Evo e che da allora si è sviluppata parallelamente con tutto il processo storico del modo di produzione capitalistico; è all'interno dell'università che si sviluppano e si creano le ideologie di potere. La cultura attuale creata dall'università è al servizio di una struttura di potere (il problema dell'intervento politico nell'università) ed esprime gli interessi delle classi sociali dominanti. E' importante vedere come si verificano nell'università il meccanismo di oppressione e il processo di liberazione. Abbiamo visto come si crea la tecnologia nell'università e come le forze di produzione diventano più attive e più autonome; si crea una contraddizione tra i rapporti di produzione che sono in accordo

con le norme del vecchio modo di produzione e le nuove forze produttive, la nuova tecnologia creata dall'università, che supera il vecchio modo di produzione. Così all'interno dell'università nasce una contraddizione tra la nuova tecnologia e i vecchi rapporti di classe. Ma all'università nasce anche la presa di coscienza, la criticità della cultura, la controcultura, che si produce in gran parte qui.

Evidentemente l'università non è il luogo centrale dove si produce il processo di liberazione il quale è piuttosto nella società, dove le classi operaie e contadine si assumono il ruolo centrale. Ma l'università e gli studenti hanno pure una funzione.

Si può cambiare il modo di produzione e mantenere l'oppressione politica o non creare alcuna condizione di trasformazione culturale. Noi vogliamo riflettere sugli elementi necessari ad un processo di liberazione totalizzante; quindi analizzare quali sono le azioni necessarie richieste dalla società perché questo processo si realizzi.

Tutti gli aspetti analizzati vanno situati nella società, non a livello di studenti.

Assemblea plenaria - 7 luglio Resoconto d'Eliane Russel

Non ho l'ambizione di presentare qui un'analisi del lavoro che è stato fatto nei gruppi ma piuttosto una sintesi che non pretende del resto di essere esaustiva. Voglio all'inizio fare una piccola nota sulla metodologia dei gruppi, su come essi hanno lavorato. La maggioranza dei gruppi sono partiti dall'analisi di ogni singolo paese ma hanno anche tentato con più o meno successo di elaborare una versione globale, una specie di quadro comune dell'analisi. Alcuni gruppi tuttavia non sono riusciti a superare il livello di analisi del movimento in ogni paese preso separatamente. Altri infine sembrano piuttosto essere rimasti a livello delle aspirazioni alla liberazione (liberazione dalla discriminazione sociale, liberazione per creare una comunità dove sia eliminata ogni forma di discriminazione e dove regni la fraternità etc.). Un secondo punto da sottolineare ancora in questa introduzione è la frattura che sembra apparire da un lato tra le aspirazioni degli studenti a una liberazione e la loro presa di coscienza politica che sembra essersi generalizzata in questi ultimi anni e dall'altro lato l'azione che essi intraprendono per una liberazione reale. Sembra che ci sia un salto che non è compiuto dalla maggioranza e questo introduce una terza osservazione, cioè che soltanto una minoranza di studenti sembra essere attiva in questi movimenti studenteschi. Sicuramente non bisogna ragionare solamente in termini di numeri ma anche del loro dinamismo e del loro peso nell'evoluzione dell'università ed è a questo proposito che può essere importante l'analisi che noi facciamo.

1. Evoluzione dell'azione dei movimenti studenteschi per la liberazione

Quasi tutti i gruppi hanno constatato che la lotta degli studenti per la liberazione è cominciata dentro l'università. Molti gruppi hanno riconosciuto che la

lotta era nata per delle rivendicazioni talvolta strettamente materiali, per dei problemi locali, (problemi di gestione delle mense etc) e che in seguito la lotta si era allargata all'aspirazione delle libertà sindacali per non essere asserviti ai bisogni di un sistema capitalista, bisogni inquadri, e per ottenere così una specie di riforma dell'insegnamento. Ma il fallimento delle lotte di questo tipo in molti paesi e la repressione che ne è seguita ha condotto ad una seconda fase che potrebbe definirsi come l'abbandono dell'università come campo di lotta.

Infatti gli studenti hanno preso coscienza che l'università non poteva essere cambiata se non c'era un cambiamento radicale di tutta la società intera. Sono diventati consapevoli di una situazione globale di oppressione nel loro paese ed alcuni sono perfino diventati coscienti di una situazione di oppressione internazionale (è una tappa vissuta non da tutti i paesi). Si è dunque arrivati ad una specie di globalizzazione della lotta e di politicizzazione sia dell'analisi che dell'azione. Questa evoluzione ha avuto due conseguenze ben chiare che appaiono in tutti i rapporti.

Una prima conseguenza è l'introduzione dell'analisi marxista della società: infatti, a partire dal momento in cui gli studenti vogliono abbandonare il campo universitario per una lotta globale, scoprono come l'università è legata a un sistema di oppressione globale, hanno bisogno di strumenti di analisi per studiare questa realtà ed è l'analisi marxista che è apparsa lo strumento più adatto. Questo pone parecchi problemi che sono stati affrontati nei differenti gruppi; il problema del rapporto tra teoria e prassi, quello della radicalizzazione dei gruppi politici ed eventualmente la loro dispersione in gruppi che adottano analisi diverse e perfino radicalmente opposte a partire dallo stesso marxismo, e il problema dell'interpretazione dogmatica o empirica del marxismo in seguito alle ricerche di alcuni paesi per avere un

marxismo più adatto alle realtà nazionali.

La seconda conseguenza di questa evoluzione è il problema del contatto con il popolo, che ritorna in molti rapporti. Questo problema è legato ad una crisi di identità del MS che è uscito dal suo campo proprio: l'università. Il MS studentesco si domanda se è o no il protagonista della lotta, se gli studenti formano o no una classe sociale e da quale parte essi stanno nella lotta di classe; si chiedono ancora se hanno un ruolo particolare da giocare dal punto di vista ideologico. In questa crisi di identità cercano di avvicinarsi al popolo, al movimento operaio. Questo provoca la difficoltà dell'accettazione o del rifiuto da parte degli operai di questa collaborazione, di questa azione comune che è loro offerta e del modo con cui gli studenti concepiscono il loro ruolo di fronte al mondo operaio. Essi rischiano spesso di concepirlo come un'azione di guida da parte di persone che hanno la verità, ed essi apportano un'analisi molto ideologizzata e un progetto utopico della società che difficilmente è compreso dagli operai, che restano più spesso a un livello di rivendicazioni quantitative. Infine si pone il problema della partecipazione degli studenti, in questa lotta, ai partiti politici, che funzione abbiano e se si debbano cercare nuove forme di essi; e ancora il problema del ruolo di questi partiti nell'azione rivoluzionaria, particolarmente del peso del partito comunista in alcuni paesi, in questa azione rivoluzionaria.

2. I tipi di azione degli studenti

Questi differenti modi di azione non si escludono a vicenda ma spesso coesistono all'interno di uno stesso paese.

Un primo tipo potrebbe essere quello dell'azione riformista, che si presenta all'inizio sotto forma di rivendicazioni all'interno dell'università. (Possono essere anche rivendicazioni concernenti lo status degli studenti stranieri in altri paesi). Un secondo tipo di azione riformista

è rappresentato dalle attività sociali degli studenti. Sono interventi di questo tipo: alfabetizzazione dei lavoratori stranieri, lavoro nelle zone baraccate etc. Ma in generale in questa fase gli studenti non considerano le implicazioni politiche della loro attività sociale e in questo tipo di azione c'è forse il rischio di un certo paternalismo. Un secondo tipo d'azione è l'azione politica.

Ci sono differenti gruppi, differenti metodologie. Innanzitutto scioperi in piazza. Ma in molti paesi hanno constatato l'inefficacia di questo tipo di azione che provoca la repressione e crea un circolo vizioso: azione - repressione.

Allora molti paesi, in particolare l'America L., hanno cercato altri mezzi di azione e in particolare la lotta in vista della coscientizzazione degli operai e dei contadini. Quagli sono i mezzi impiegati? Appaiono con facilità alcuni strumenti macroscopici: il lavoro degli studenti nei campi (citiamo i metodi di Paolo Freire, ormai famosi), la coscientizzazione mediante la religione (l'evangelizzazione politica e politicizzata e infine mezzi culturali come il teatro popolare, politicizzato, la poesia, la musica popolare etc. Un'altro tipo di azione politica è la lotta armata: guerriglia, in alcuni paesi, in città e in campagna. Infine molti gruppi hanno notato l'esistenza di gruppi marginali costituiti solamente da hippies. Questi movimenti sono ai margini della lotta propriamente detta: così i movimenti situazionisti, i movimenti della liberazione della donna etc. Bisogna anche ricordare che i rapporti non hanno parlato dell'attività dei gruppi di estrema destra. Bisognerebbe aggiungere a questa panoramica lo studio che è fatto dagli studenti: l'analisi scientifica, spesso marxista, della società in vista della elaborazione degli strumenti per un'azione ulteriore. E anche la contestazione dei contenuti dell'insegnamento e del sistema culturale non è più nella iniziale prospettiva riformista ma nell'intento di provocare un cambiamento della cultura alienante e di creare una adeguata ai bisogni della maggioranza del popolo.

Gli investimenti del gruppo IRI

Il programma di investimenti del Gruppo IRI approvato recentemente dal CIPE, comporta un incremento di occupazione diretta di oltre 110 mila unità, di cui circa 70 mila nel quadriennio 1970-73.

Si tratta di un aumento senza precedenti per la sua entità che, per di più, si concentrerà per oltre il 60% nel Mezzogiorno. Attualmente la quota meridionale del personale del Gruppo (nei settori dove esso è localizzabile) è in media del 22%; era inferiore al 15% nel 1958, al momento del varo della legge n. 634 per il Mezzogiorno. In base ai programmi formulati, l'espansione delle attività meridionali del Gruppo porterà a circa 155 mila gli addetti occupati dal Gruppo nei quasi quattro quinti rispetto ai livelli di fine '69.

Accanto al discorso della quantità c'è un parallelo argomento di « qualità » dell'occupazione che va sottolineato. Dei nuovi posti di lavoro, infatti, oltre 90 mila, di cui 61 mila nel Mezzogiorno, interessano le attività manifatturiere, in relazione soprattutto alle grandi iniziative decise nei settori siderurgico, meccanico ed elettronico.

Non c'è dubbio che a fronte di tale creazione di nuovi posti di lavoro il volume di investimenti che il Gruppo IRI ha in programma è tuttora elevato. Ma ciò è soprattutto in riferimento ad alcuni fattori inerenti sia la caratteristica e il tipo dell'investimento, sia le ragioni che ad esso presiedono. Varrà preliminarmente osservare che il Gruppo IRI opera in notevole misura in settori industriali di base, caratterizzati notoriamente da elevati coefficienti di capitali per addetto. E' il caso in particolare della siderurgia, settore che deve far fronte ad una domanda in forte espansione soddisfare la quale l'IRI ha indubbiamente una diretta e prevalente responsabilità, non essendo pensabile in questo caso un ricorso all'industria privata né tanto meno alla importazione.

Ora il programma siderurgico del Gruppo assorbe da solo oltre 2.700 miliardi di lire con un aumento di occupazione di 22.600 unità e pertanto un investimento medio per addetto di circa 120 milioni. Inoltre dei circa 7.000 miliardi di investimenti, una quota di 1.100 miliardi è destinata al settore delle autostrade e altre infrastrutture. E' pur vero che la realizzazione del programma in tale settore non dà luogo, per sua natura, a un'occupazione diretta presso le aziende interessate opere, come ad esempio, quelle autostradali, hanno, agli effetti occupazionali, una incidenza cospicua, sia nella fase di costruzione presso le aziende appaltatrici, sia — una volta completate — presso le molteplici attività produttive ausiliarie (ad esempio aree di servizio sulle stesse autostrade) o indotte, specie in prossimità degli svincoli.

Questa capacità incentivante e promozionale delle autostrade ha del resto trovato ampia conferma nelle rivelazioni e negli studi compiuti sia in passato che di recente.

E' comunque interessante rilevare che nel nuovo programma il rapporto investimenti/nuovi posti di lavoro, pari in media a 64 milioni, scende a 36 milioni, una volta escluse le infrastrutture e la siderurgia.

A questo punto si deve osservare che per entrambi questi settori i programmi recentemente approvati fanno fronte alla espansione prevedibile, se non per tutto per gran parte del prossimo decennio. Il che vuol dire che, per questo solo fatto, i futuri programmi del Gruppo IRI registreranno una flessione del rapporto medio investimenti/posti di lavoro. E' in ogni caso da porre in rilievo che neanche la cifra suindicata di 36 milioni può correttamente venire riferita ai soli addetti previsti dall'attuale programma. Infatti il Gruppo, occupando già oggi circa 320 mila addetti, deve assicurare agli stessi quei continui progressi di produttività del lavoro che saranno necessari per la difesa della competitività nei settori manifatturieri e dei servizi a mercato internazionale, come i trasporti aerei e marittimi, mentre per i servizi a mercato prevalentemente interno, come nel caso delle telecomunicazioni, sono in programma importanti miglioramenti della qualità delle produzioni.

Si tratti di esigenze che pur comportando un notevole volume di investimenti non sempre determinano un aumento del fabbisogno di personale in senso proporzionale e meccanico.

Una tale proporzionalità non è, ad esempio, possibile riscontrare nei trasporti marittimi dove sono allo studio investimenti rilevanti, dell'ordine di 150 miliardi di lire, nuova impostazione dei servizi passeggeri oceanici e all'adozione per il rilancio dei servizi merci di navigazione a tecnologia avanzata. Nel settore manifatturiero i programmi relativi alla termoelettromeccanica e al macchinario pesante, imperniati su razionalizzazioni e ristrutturazioni, che sono il presupposto di una espansione economicamente valida, comportano investimenti rispettivamente di 31 milioni e 62 milioni per posto di lavoro. Nel settore dei servizi il programma del Gruppo nel campo delle telecomunicazioni, in cui il progresso tecnico è particolarmente intenso e la richiesta di miglioramenti del servizio — si pensi ai telefoni — è al per nuovo addetto nel quinquennio trentato pressante, l'investimento 1970-74 risulta dell'ordine di 108 milioni.

Ben diverso è il rapporto investimenti addetti per le nuove iniziative in campo meccanico dove si passa dai 17-18 milioni per lo

stabilimento Alfasud e per quello della Grandi Motori Trieste ai 13-14 milioni in media per le iniziative nel campo dell'accessoristica della automobile cui è interessata la SME.

In campo elettronico, poi, le nuove iniziative definite nel programma comportano un investimento medio di non più di 4-5 milioni per posto di lavoro. Questo basso valore non deve tuttavia trarre in inganno: l'elettronica, infatti, per la intensità delle innovazioni tecnologiche da cui è investita nell'attuale fase del suo sviluppo, si caratterizza per un elevato tasso di obsolescenza sia dei prodotti che nei processi di produzione, il che si traduce necessariamente in un fabbisogno aggiuntivo e particolarmente elevato di capitale per attività di ricerca e per rinnovo accelerato di attrezzature ed impianti, oltre che per la qualificazione e lo aggiornamento del personale.

Nell'attuale programma elettronico IRI le previsioni di spesa per ricerca negli anni settanta assommano a 292 miliardi, 42 per investimenti e 250 per spese correnti, a fronte di 256 miliardi destinati a impianti di produzione. Si tratta di un coefficiente di capitale per addetto che va quindi considerevolmente accresciuto, per una valutazione realistica del fenomeno.

E' ancora da ricordare, che dalle previsioni esposte nel programma in tema di occupazione restano fuori gli effetti esterni degli investimenti in programma, vale a dire gli effetti indiretti possono talora la crescita di attività ausiliarie o complementari fuori gruppo. Quest'essere prevalenti (come nel caso litale già ricordato degli investimenti autostradali e dello sviluppo di attività che ad essi è legato) ma sono comunque importanti e sono tenuti particolarmente presenti dall'IRI che specie nel Mezzogiorno, si adopera a sollecitarli direttamente. E' questo il caso dell'azione condotta dalla SME in collaborazione con imprese esterne per la realizzazione di una gamma di attività « indotte » nel campo delle forniture automobilistiche.

Giova ancora rilevare che l'incidenza dei programmi del Gruppo sul piano dell'occupazione è anche qualitativa. E' indubbio infatti che la realizzazione di unità di produzione manifatturiere di grande serie, come l'Alfasud, o comunque terminali e con strutture organizzative avanzate (elettronica) è destinata a contribuire in modo determinante, in particolare nel Mezzogiorno, al processo di trasformazione delle forze di lavoro in un'ampia fascia di imprese in vario modo collegate alle iniziative del Gruppo. Anche in questo caso il contributo del Gruppo non è solo indiretto, se si tiene presente il notevole impegno con cui l'IRI sviluppa le attività di formazione professionale a tutti i livelli.

Presentiamo il primo di una serie di articoli sul problema della penitenza. Quelli che seguiranno riguarderanno gli aspetti antropologici e liturgici dell'argomento in questione. Invitiamo i lettori ad un esame attento, critico e ponderato degli articoli e a considerarli come un prezioso contributo alla riflessione personale e comunitaria.

Una riflessione teologica sul sacramento della penitenza deve partire da un'analisi critica, alla luce della fede, dell'attuale prassi ecclesiale. La crisi del sacramento della penitenza è dovuta senza dubbio a parecchi fattori, ma si può dire che essi derivano soprattutto dal cambiamento socio-culturale che è in atto nel mondo contemporaneo, e dalla corrispondente trasformazione radicale del modo di intendere la fede cristiana.

Da questo punto di vista mi sembra che la comunità cristiana deve cercare di riscoprire criticamente l'identità, il senso specificamente cristiano del sacramento della penitenza. E questo nei riguardi di tre ordini di problemi che la situazione attuale pone alla prassi della confessione individuale:

1) Oggi appare sempre più chiaro che la confessione, in quanto manifestazione dei propri peccati o del proprio stato interiore ad un'altro, come mezzo di sollievo e di liberazione psicologica, non è qualcosa di specificamente cristiano. Come tale, una « confessione » simile è esistita prima e fuori del cristianesimo, e oggi si possono ottenere questi effetti ricorrendo allo psicologo o al direttore spirituale. Si potrebbe anche dire che tale confessione, almeno in una certa forma, costituisce o fa parte integrante del sacramento della penitenza. Ma allora bisognerebbe precisare come questo fatto acquista la sua identità cristiana, precisazione che del resto appare necessaria per tutti gli altri sacramenti.

2) La prassi della confessione individuale implica inoltre, con frequenza, una concezione del peccato e della conversione troppo « individualista », e, a volte, anche formalista, meccanica e rutinaria. Invece, la comprensione attuale della fede cristiana insiste soprattutto sulla sua dimensione personale, ecclesiale e socio-politica. Perciò la confessione individuale, in questo nuovo contesto, appare a molti cristiani come qualcosa fuori posto, cui non riescono a dare un senso.

3) Si aggiunga infine la percezione, sempre più chiara, del ruolo sociologico e politico che questo tipo di confessione privata ha avuto ed ha ancora nella vita, personale e pubblica, dei cristiani. Con frequenza infatti, essa favoriva e incoraggiava la tendenza di molti cristiani a scaricare la propria responsabilità sul prete, che in pratica veniva considerato (realmente, anche se non riflessivamente) come una specie di « stregone » a cui bisognava ubbidire per essere in buoni rapporti con la divinità. Si può almeno dire che il prete appariva di fatto come il simbolo e il garante dell'ordine morale, personale e sociale, ordine che, in gran parte, era ispirato agli interessi e all'ideologia delle classi dominanti: chi mancava alle norme morali che erano alla base dell'ordine sociale, ricorreva al prete per reintegrarsi psicologicamente e sociologicamente nel gruppo. In questo contesto era normalmente impossibile prendere coscienza della propria responsabilità nei riguardi delle ingiustizie di cui era sorgente lo stesso « ordine » o sistema

sociale imperante. Per tutto questo il potere (o meglio la funzione) « sacramentale » del prete è diventato un potere « politico »: un potere che, in nome di Dio e pretendendo sul senso di colpa dei membri della società, suscitava e imponeva il consenso verso « l'ordine costituito »; e un potere che, in quanto politico, era insindacabile, giacché non ammetteva nessuna possibilità di controllo o di partecipazione critica da parte della base. Perciò se questo tipo di confessione appare come essenziale al cristianesimo, molti si confermeranno nel giudizio che lo considera come una forza conservatrice e reazionaria.

A questo punto debbo subito dire che qui presuppongo già sufficientemente conosciuti i dati biblici e storici circa l'origine e lo sviluppo della prassi e della teologia del sacramento della penitenza. Tenendo presenti questi dati e alla luce del rinnovamento attuale della teologia, specialmente della teologia sacramentaria e della teologia del peccato, mi limiterò a esporre qualche riflessione circa il senso cristiano di questo sacramento per finire con alcuni brevissimi suggerimenti circa il rinnovamento della prassi attuale.

Il senso cristiano del sacramento della penitenza è quello di essere una celebrazione ecclesiale di un evento pasquale di conversione e riconciliazione per i cristiani.

Con la parola *evento* voglio sottolineare che si tratta di un fatto che esige e manifesta un serio impegno della libertà, un fatto situato nella storia e che lascia un'impronta in essa.

Si tratta poi di un evento pasquale e ciò definisce la sua identità cristiana. La fede cristiana infatti è sorta dall'evento della pasqua di Cristo. E perciò la fede cristiana significa fede nella presenza dell'Amore assoluto nella storia umana, che la assume in sé rispettando la sua autonomia e che la rende possibile superando e chiamando gli uomini a superare i limiti che si oppongono alla realizzazione (o salvezza) di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, chiamandoli cioè a inserirsi in un processo di liberazione dai limiti fondamentali della morte e del peccato, della fragilità e della malvagità umana, che sono gli ostacoli che impediscono la realizzazione positiva della storia nell'amore e nella promozione di tutti e di ciascuno. Per questo la fede nell'evento di Cristo elimina ogni immobilismo e ogni assolutizzazione dell'ordine costituito: perché essa è una forza critica, sovversiva, creatrice e liberante; perché mette in causa il nostro presente, personale e sociale, e ci spinge a vivere le esigenze dell'amore, cioè a cambiarci e a lottare per la trasformazione del mondo, verso la realizzazione di quel futuro di piena liberazione, dal quale rimaniamo sempre lontani a causa dei nostri limiti e dei nostri peccati. Il sacramento della penitenza è un evento pasquale perché in esso avviene un incontro del cristiano peccatore con l'Amore assoluto di Dio (evento *religioso*) nella pasqua di Cristo (evento *cristiano*), che lo inserisce di nuovo in questo processo di liberazione personale e sociale che si va realizzando nella storia e che avrà il suo compimento definitivo nel futuro promesso da Dio.

L'identità o caratteristica specifica del sacramento della penitenza deriva dal suo essere un evento di *conversione* e di *riconciliazione* del cristiano peccatore. Orbene, il peccato e la conversione hanno un significato cristiano in quanto si riferiscono ad un

atteggiamento di rifiuto e opposizione da una parte o di accettazione e inserimento dall'altra, delle esigenze rinnovatrici, personali e sociali, dell'evento pasquale. Questo non vuol dire soltanto che il peccato e la conversione verso l'amore del cristiano hanno sempre una triplice dimensione personale, sociale ed ecclesiale, in quanto scelta o atteggiamento personale di fondo che ha delle ripercussioni personali, sociali ed ecclesiali. Questo vuol dire inoltre che oltre il peccato personale, esiste anche il peccato « collettivo » o storico (situazioni di ingiustizia, di oppressione, di sfruttamento, che sono come incarnate nel sistema, nelle strutture di un gruppo o della stessa società), una delle cui forme può essere ed è, di fatto, il peccato ecclesiale (in quanto queste situazioni di ingiustizia sono presenti anche, in parte, nella struttura sociale ecclesiale). E questo vuol dire infine che l'amore e la conversione cristiana hanno anche delle forme sociali ed ecclesiali di manifestarsi, come lotta contro l'ingiustizia e contro le strutture inumane ed oppressive che di fatto esistono nel mondo e nella chiesa. Pertanto il sacramento della penitenza, in quanto evento di conversione e di riconciliazione, non esisterebbe se non fosse l'incarnazione di un impegno di lotta e di supera-

deteriore di questa espressione. Perché la presenza e l'azione specifica del sacerdozio ministeriale avviene all'interno della comunità, e non come un intervento estrinseco, che viene dall'alto, come qualcosa di, almeno tendenzialmente, magico. In una parola, si tratta di un servizio, di un ministero esercitato nella comunità e per il bene della comunità, non di uno strumento di dominio e di potere. E da tutto questo appare anche più chiaramente che il senso della confessione individuale non è primariamente quello di procurare un sollievo psicologico o la direzione spirituale, bensì quello di essere un segno ecclesiale dello evento pasquale di conversione del cristiano peccatore: quindi essa può essere richiesta soltanto nella misura in cui può avere questo senso.

Si aggiunga infine che il sacramento della penitenza è una, ma non l'unica delle celebrazioni ecclesiali dell'evento pasquale di conversione e di riconciliazione. Il battesimo è il sacramento fondamentale della conversione, ed esso è una realtà che rimane presente nel cristiano e che viene « riattivata » in tutti i momenti del suo processo di continua conversione, specialmente nelle celebrazioni ecclesiali della penitenza, anche in quelle che non sono strettamente sacramentali. Ma an-

Dal fin qui detto, e a modo di conclusione, mi sembra di poter ricavare alcuni suggerimenti in ordine al rinnovamento della prassi attuale del sacramento della penitenza.

Tutti gli sforzi devono tendere a fare della sua celebrazione un evento pasquale di conversione e di riconciliazione, non qualcosa di formalista, di meccanico e di rutinario; e nemmeno uno strumento di dominio e di potere clericale. Ci si deve quindi regolare secondo il principio che non è onesto, non è umano né cristiano, ripetere dei gesti e delle formule che non possono essere riempiti di senso, o che hanno, oggettivamente, un senso diverso e, a volte, contrario, a quello realmente inteso.

La crisi attuale indica che la comunità ecclesiale deve ricercare nuovi riti, nuove forme di celebrare il sacramento della penitenza che le permettano di vivere tutto il suo profondo significato. Le celebrazioni comunitarie del sacramento della penitenza, nelle sue diverse forme, possono essere già un mezzo di vivere alcuni aspetti fondamentali della sua dimensione ecclesiale, comunitaria. Ma non si deve nemmeno dimenticare il valore « personale » che può avere la confessione individuale intesa come incontro, come dialogo nel quale si realizza la conversione del cristiano peccatore, purché, come già si è detto, questo dialogo abbia soprattutto il senso di essere espressione e realizzazione ecclesiale della conversione e riconciliazione del cristiano peccatore. D'altra parte, si deve anche evitare il pericolo di « anonimato » che può minacciare le celebrazioni comunitarie. A me sembra che, affinché la celebrazione, individuale o comunitaria, non divenga una celebrazione meramente formale o formalista, oltre la cura delle esigenze proprie del dialogo e dell'incontro veramente comunitario, sarà necessario trovare anche il modo di vivere anche la dimensione sociale e storica della conversione, lo impegno di lotta contro il peccato anche nelle sue dimensioni sociali ed ecclesiali: Come fare del sacramento della penitenza una celebrazione dell'impegno per lottare contro l'ingiustizia e l'oppressione che esiste nel mondo e anche all'interno della Chiesa? Come vivere sacramentalmente la conversione della stessa comunità ecclesiale? Come evitare che la presenza e l'azione specifica del sacerdozio ministeriale non continui ad essere uno strumento di dominio e di potere? Per trovare dei riti capaci di far vivere queste dimensioni del sacramento della penitenza in forma consona alla nuova mentalità di fede, sarà necessaria una vera libertà e un vero impegno di ricerca, ma sarà anche necessario approfondire e vivere, forse previamente, nelle celebrazioni della parola di Dio, questi aspetti del messaggio cristiano.

E si deve tener presente inoltre che queste dimensioni della conversione cristiana, possono essere vissute, sacramentalmente, anche nella celebrazione eucaristica. Per molti secoli, nella chiesa primitiva, gran parte dei cristiani non si accostavano al sacramento della penitenza e potevano farlo una sola volta nella vita, mentre la loro partecipazione all'eucaristia, con la comunione, aveva per loro un valore esplicitamente penitenziale. Ciò vuol dire che è essenziale al cristiano e alla chiesa vivere, seriamente, la conversione dal peccato, in tutte le sue forme e dimensioni, ma che il sacramento della penitenza non è l'unica

(continua a pag. 16)

Il sacramento della penitenza oggi.

Riflessioni teologiche

mento del peccato in tutte queste sue forme e dimensioni.

Il sacramento della penitenza è inoltre una *celebrazione ecclesiale*, voluta da Cristo nella sua Chiesa, in quanto lo incontro con l'evento pasquale avviene mediante l'esercizio del sacerdozio di tutta la Chiesa. Non si tratta quindi di un qualcosa di semplicemente individuale o privato, ma di una celebrazione comunitaria. Questo non significa che esso esiga che la confessione dettagliata dei peccati debba essere fatta, pubblicamente, alla comunità. E non significa nemmeno che la confessione « individuale » non possa costituire parte integrante di questo sacramento. Significa però che è tutta la comunità che, con la collaborazione attiva del cristiano penitente, celebra e quindi stimola, dirige e realizza la sua conversione e la sua riconciliazione con Dio e con i fratelli. E significa inoltre che, nel seno di quest'azione comunitaria, agisce in forma specifica il ministro che ha ricevuto da Cristo la missione di rendere strettamente sacramentale questa celebrazione comunitaria, cioè di elevarla a quel tipo di efficacia salvifica che è proprio dei sette sacramenti. E così appare come anche il sacramento della penitenza è un fatto ecclesiale ma non « clericale », nel senso

che l'eucaristia e l'unzione degli infermi sono sacramenti di conversione e di riconciliazione dei cristiani. Il valore penitenziale dell'eucaristia è indicato dalle stesse parole dell'istituzione (« ... per la remissione dei peccati ») ed è stato sempre riconosciuto dalla Chiesa, specialmente nella prassi e nella teologia dei primi secoli e nel concilio di Trento. Infatti, come memoriale privilegiato della pasqua di Cristo, essa realizza ecclesialmente la comunione dei cristiani con Dio e tra di loro, per Cristo e nello Spirito, e li spinge alla realizzazione nella storia del dinamismo rinnovatore derivante dallo evento pasquale. Orbene, questa realizzazione positiva implica il superamento del peccato e l'impegno degli ostacoli, implica cioè il superamento del peccato e, quindi, l'impegno del cristiano, personalmente e comunitariamente per lottare contro il peccato in tutte le sue forme e dimensioni. Onde si deve dire che l'eucaristia realizza anche la conversione e riconciliazione dei cristiani e della comunità. E tutto questo non toglie che il sacramento della penitenza sia il sacramento proprio e specifico della conversione e riconciliazione dei cristiani peccatori, in quanto questo è il significato proprio e specifico di questo segno sacramentale.

LA CRISI DELLA SOCIETÀ INDUSTRIALE

Marsilio Editori

Biblioteca di Sociologia
NORMAN BIRNBAUM

N. BIRNBAUM, La crisi della società industriale, Marsilio Editori, 1971, pp. 100, L. 2.300.

La crisi della società industriale viene esaminata, in questo testo, dal triplice versante della distribuzione del potere, dell'assurgere di nuove classi sociali subordinate o egemoni, della frammentazione culturale.

Il metodo di lavoro è storico-critico. L'autore svolge ampie disamine storiche sulla organizzazione delle classi e del potere e sulle crisi culturali in Germania, Francia, Inghilterra, Stati Uniti e nei paesi dell'Est europeo.

Le ipotesi di lavoro del testo sono l'avvento, in età tecnologica, della nuova classe dei tecnici al potere politico ed economico; la progressiva integrazione della classe operaia e l'apparizione degli studenti come agente rivoluzionario reale. Il testo risente dell'influsso del maggio 1968 in Francia e della familiarità dell'autore con il pensiero critico di Marcuse.

Di buona fattura alcune proposte sullo sviluppo dell'Università come elaboratrice di un nuovo umanesimo che unifici la tecnica ed il suo significato.

Al termine del libro, una vasta bibliografia di studi e di analisi critiche della società.

M. Iv.

LEO HUBERMAN, PAUL M. SWEEZY, Il socialismo a Cuba, Dedalo libri, Bari 1971, pag. 228, L. 2.000.

La dettagliata e interessantissima analisi dell'esperienza cubana dei due economisti statunitensi ne mette spietatamente in luce le contraddizioni e le difficoltà ma ne esalta i risultati già concretamente raggiunti e ancor più le tendenze e le prospettive future. E' una lettura accurata e documentata della situazione: dai grandi risultati nel campo dell'istruzione (scomparsa dell'analfabetismo) e dell'assistenza sanitaria (i poliambulatori locali) alla faticosa costruzione di una via economica funzionale tanto all'innalzamento del reddito che all'educazione al socialismo (il serrato dibattito sul modello di sviluppo ruotante attorno alla figura del « Che »).

Non manca la sottolineatura della presenza di un ampio settore privato agricolo e commerciale e delle difficoltà che la sua presenza comporta sia a livello ideologico (presenza di interessi piccolo-borghesi) sia a livello politico (ritardi al processo di socializzazione).

Lo sforzo di Sweezy e di Huberman è di non applicare canoni interpretativi scolastici, ma di derivare categorie storico-politiche direttamente dalla particolare situazione dell'isola con una notevole attenzione alle caratteristiche eccezionali del tentativo. Ad. es.: se è vero che a Cuba mancano le scarpe, che l'industria non tiene il ritmo di produzione imposto dal mercato e quindi la domanda supera largamente l'offerta, ciò è dovuto al fatto che a Cuba, il solo tra i paesi latino-americani, tutti hanno la possibilità materiale di comprarsi le scarpe e non solo piccole minoranze come negli altri paesi: non c'è quindi crisi del settore, ma una difficoltà di adeguamento alle nuove condizioni post-rivoluzionarie che verrà colmata al più presto.

La difficoltà di raggiungere gli obiettivi ottimisticamente prestabiliti, lo sforzo che tutto il paese insieme ai suoi capi sta sopportando è materiale di riflessione — e di speranza — per quanti si preoccupano e si dedicano intensamente alla costruzione di una società più uguale.

A.F.

Relazioni Sociali, n. 7/8, luglio-agosto 1971.

La rivista milanese *Relazioni sociali* affronta in una serie di articoli il tema « Sistema politico ed alternativa di classe ». Valerio Onida prende in esame il problema delle istituzioni rappresentative dal punto di vista dei fini e della strategia del movimento operaio.

Emanuele Ranci Ortigosa analizza le attuali forze politiche, tentando di individuare il ruolo della Democrazia Cristiana, del Partito socialista e del PCI nel quadro di una strategia di mutamento a sinistra dell'odierno assetto sociale.

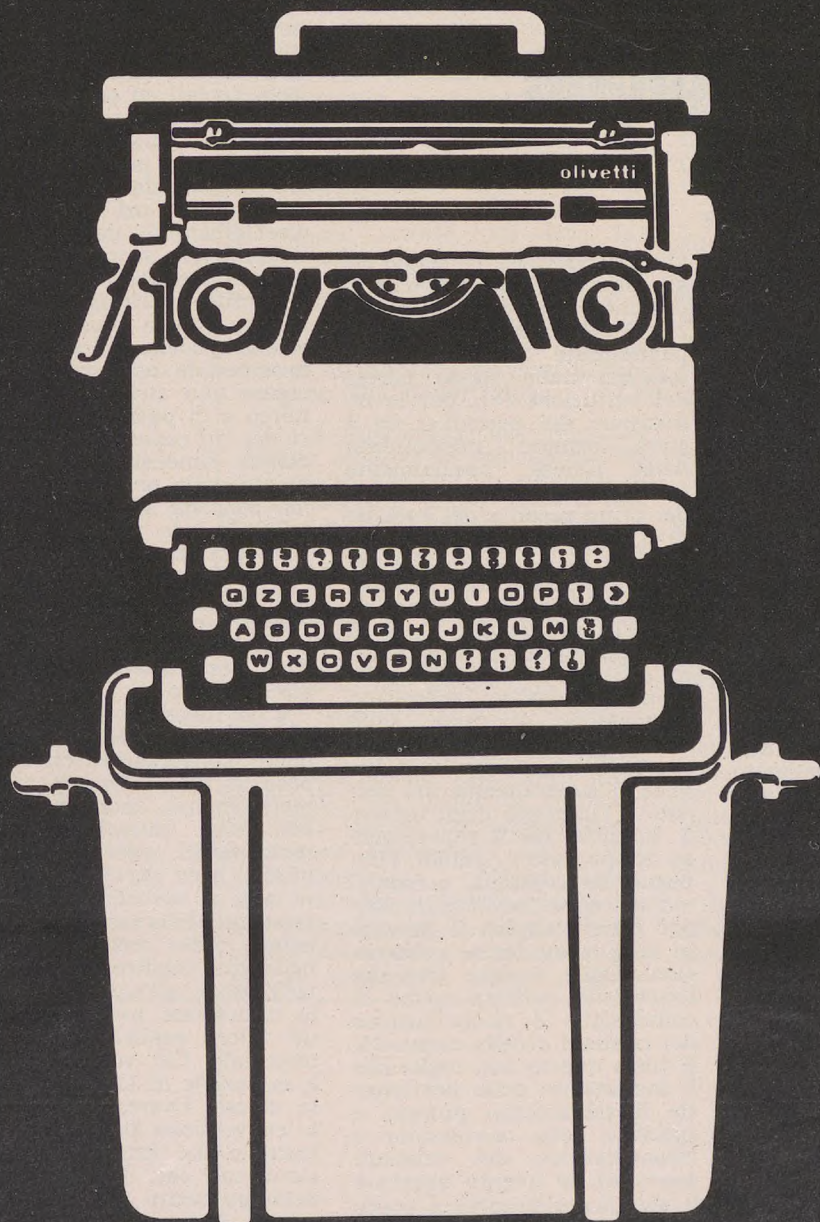
Giovanni Bianchi presenta le possibili ipotesi di lavoro per i gruppi e le aggregazioni spontanee.

Si tratta di un contributo al dibattito in seno alla sinistra per la ricomposizione di una strategia alternativa all'odierno quadro del potere che si ponga sotto l'egemonia della classe operaia, e che tenti di coagulare un largo arco di forze sociali e di movimenti storici.

Il numero contiene pure un interessante saggio di G. Ricuperati su « Esperienze antiautoritarie e didattica della storia », che fa il punto sulle più significative esperienze didattiche in atto dalla esplosione delle lotte studentesche a oggi.

M. Iv.

valentine



RICERCA

pagina quattordici

Società Cattolica di assicurazione

Cooperativa a r.l. fondata nel 1896

Sede e Direzione Generale

37100 VERONA - Lungadige Cangrande 16

Tel. 91.53.00 (10 linee)

CAPITALE SOCIALE E RISERVE OLTRE 35 MILIARDI

ESERCITA TUTTI I RAMI

LA SOCIETÀ CATTOLICA DI ASSICURAZIONE è una delle primarie società italiane e rappresenta la realizzazione e la continuazione di una delle principali e più care iniziative dei pionieri dell'Azione Cattolica che proposero e propugnarono la costituzione della società nel congresso di Torino nel 1895.

165 AGENZIE GENERALI

La pedagogia degli oppressi

«La pedagogia dell'oppresso è la pedagogia degli uomini che si impegnano nella loro propria liberazione» (p. 60). «La pedagogia dell'oppresso si presenta come pedagogia dell'uomo» (pag. 61). Queste due asserzioni esprimono il nucleo essenziale della proposta pedagogica de «La Pedagogia degli oppressi» di Paulo Freire.

La pedagogia non è una tecnica destoricizzata di educare a virtù morali che sollecitano all'adattamento all'ordine stabilito.

Essa è invece un processo che si radica nell'orizzonte della lotta fra oppressi ed oppressori. Si qualifica come il *metodo storico-culturale* attraverso cui l'appreso prende coscienza della sua *condizione alienata* e si predispone al suo superamento. Essa è un compito *umanizzante* giacché la lotta dell'oppresso per abolire l'alienazione diviene di fatto, affermazione della totalità dell'uomo.

La proposta pedagogica di Freire si aggancia ad una *concezione dell'uomo* le cui categorie non sono tracciate in astratto ma emergono da una analisi della lotta di liberazione degli oppressi, e si sviluppa in una *prassi educativa* che ha, come centro, il dialogo, l'azione dialogica.

L'umanizzazione e la disumanizzazione rappresentano, al momento presente, le due radicali alternative storiche della questione dell'uomo. Solo la prima, tuttavia, risponde alla reale vocazione dello uomo che è quella di *essere di più*, di svilupparsi come *essere inconcluso*, come «progetto» teso al trascendimento e al superamento di sé, attraverso la conoscenza e la trasformazione del mondo.

Tuttavia l'essere di più, la *umanizzazione* sono di fatto negate dall'odierno processo storico che si sviluppa in maniera inversa, nella direzione cioè di una *disumanizzazione*, di un *essere di meno*, causato dall'ingiustizia, dall'oppressione, dallo sfruttamento.

Il problema dell'uomo è pertanto oggi un problema storico legato alla *soppressione reale* della disumanizzazione, cioè all'abolizione di chi opprime da parte di chi è oppresso. Non tocca agli oppressori infatti «che sono già disumanizzati perché opprimono, ma agli oppressi generare dal loro "essere di meno", la ricerca dello "essere di più" per tutti» (pag. 53). E' l'oppresso che, avendo fatto esperienza della propria condizione di alienazione, trova la forza di liberarsi e, con ciò, di liberare il suo stesso oppressore dal processo di disumanizzazione che lo ingloba.

L'umanizzazione che si configura storicamente come lotta di liberazione degli oppressi, ha bisogno che l'oppresso operi in sé un *mutamento di coscienza*: di «cosa» divenga soggetto. Dalla tentazione ricorrente della «convivenza» con l'oppressione (dal voler cioè *somigliare e dipendere* dall'oppressore) si disponga a gestire la propria lotta.

Persegue tale finalità la «pedagogia degli oppressi» che trova i suoi operatori, su un profilo di rigorosa comunione e «cointenzionalità» nei leaders e nelle masse. Essa ha «due momenti distinti», il

primo in cui gli oppressi scoprono il mondo dell'oppressione e si impegnano nella prassi a trasformarlo; il secondo, in cui, trasformata la realtà oppressiva, questa pedagogia non è più dell'oppresso e diventa la pedagogia degli uomini che sono in processo di permanente liberazione» (pag. 61).

Dopo aver delineato le coordinate storiche dell'uomo, che sottendono la pedagogia degli oppressi, Freire ne sviluppa le conseguenze a livello di *prassi educativa*.

Si differenziano due concezioni dell'educazione: la «depositaria» e la «problematizzante».

La concezione «depositaria» è omogenea all'essere di meno dell'uomo, è disumanizzante. Si fonda su rapporti *narrativi e nozionistici* fra un soggetto (l'educatore) e degli oggetti (gli educandi). Parla della *realtà* come «qualcosa di fermo, di statico, suddiviso e disciplinato» (pag. 81). In essa l'educatore è l'agente indiscutibile, il soggetto reale, il cui compito sacro è «riempire» gli educandi con i contenuti della sua narrazione. Contenuti che sono dei veri e propri ritagli della realtà, sconnessi rispetto all'insieme da cui hanno origine, e in cui trovereb-

bero significato. La parola, in queste dissertazioni, si svuota della discussione concreta che dovrebbe avere, o si trasforma in un bla-bla-bla, in verbosità alienate ed alienanti» (ib.).

Il fine dell'educazione depositaria è di trasformare gli educandi in cose, di favorire l'adattamento acritico al mondo, all'ordine esistente. Essa è *necrofila*: trasforma il fuso della vita ed i processi viventi in quadri statici in cui non rimane che inserirsi. In tal modo essa diviene pratica di dominazione, supporto dell'oppressione.

L'educazione *problematizzante*, invece, si basa sull'uomo inteso come «corpo cosciente» in *rapporto intenzionale* con il mondo.

In essa, il mondo viene inteso come *processo* mediatore l'azione trasformatrice dello uomo, e non come realtà statica e immutabile. Il rapporto dell'uomo con il mondo si definisce come *prassi*, cioè come azione-riflessione: infatti è specifico dell'azione umana il non essere un «puro» fare, ma più propriamente un «che fare» che unisce saldamente allo agire la *riflessione* sull'agire.

La prassi dell'educazione problematizzante conduce la coscienza a *inserirsi criticamente* nel mondo e ad *emergere* per giudicarlo e trasformarlo; mentre l'educazione depositaria vuole immergere l'uomo nella realtà per lasciarlo in modo inconsapevole.

L'educazione *problematizzante* concepisce l'uomo come *essere inconcluso* in rapporto dialettico con una *realtà* anch'essa inconclusa; e proponendo agli uomini la loro *situazione come problema*, favorisce la tensione ed *essere di più*. E' pertanto *umanizzante e liberatrice*.

In tal modo viene superata la contrapposizione rigida fra educatore ed educando. L'educazione liberatrice avviene nella *comunione*; in essa educatore ed educandi sono reciprocamente ricercatori critici e revisori del lavoro svolto.

L'acquisizione della comunione come fondamentale atteggiamento educativo permette a Freire di proporre il *dialogo* come metodo di lavoro.

Il dialogo di Freire non è verbalismo ma si fonda sull'identificazione della *parola* con la *prassi* cioè l'azione-riflessione.

Il dialogare, diviene pertanto un atto di creazione, in quanto è un incontro di uomini che, attraverso la mediazione del mondo, vogliono dare un nome al mondo per trasformarlo.

La *pedagogia degli oppressi* si è venuta in tal modo configurando nelle sue categorie essenziali. Tramite l'*educazione nel dialogo* la coscienza oppressa si libera della soggezione all'oppressore che la rende *cosa*, e si rivolge ad *essere di più*, a sopprimere l'alienazione. Freire specifica più puntualmente la propria linea educativa con la proposta di impostare la prassi pedagogica su alcuni *temi generatori*.

Essi sono le *dimensioni significative* della situazione degli oppressi e, come tali, possono generare negli oppressi una presa di coscienza che sia premessa di liberazione. I temi generatori mutano a seconda delle varie situazioni storico-culturali: Freire offre un'ampia panoramica metodologica per l'elaborazione e la proposizione di tali temi in modo che siano effettivamente il riflesso delle aspirazioni e delle speranze del popolo.

L'opera di Freire ci lascia alcune prospettive di lavoro di notevoli fecondità.

Anzitutto la proposta di una *pedagogia come metodo di liberazione* attraverso l'inserimento critico nel mondo, ci invita a cogliere il nesso tra processi educativi e politici e a salvaguardare l'identità e il ruolo del fatto educativo come premessa e componente necessaria di ogni trasformazione della società.

In secondo luogo l'unità tra pedagogia e concezione dello uomo ci stimola alla ridefinizione di un'antropologia che sia risultato del rapporto fra le due *realtà inconcluse* dell'uomo e del mondo, si ponga in rapporto di reciproca verifica con l'impegno politico ed educativo.

In terzo luogo Freire avanza la proposta di un *impegno culturale* che, sulla base di un'uomo inteso come «essere in situazione», sia impegno storicamente situato, sia schierato dalla parte degli oppressi, e nasca dalla mediazione critica tra uomo e mondo, nel tentativo di dare un nome al mondo stesso per trasformarlo.

Marco Ivaldo

P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, ed. Mondadori, Verona, 1971.

L'economia d'autunno

Da qualche tempo a questa parte ogni inizio di stagione autunnale segna una puntuale ripresa dei dibattiti sulla situazione economica. Anche in quest'autunno, del resto, le occasioni non mancano, siano le sempre più spregiudicate iniziative degli Stati Uniti o, per restare in casa nostra, le furberie «all'italiana» della gran corporazione dei commercianti.

Conviene fare un rapido panorama della nostra situazione interna alla fine del primo semestre '71. Secondo il parere degli uffici economici della Commissione della CEE, nel periodo l'attività economica è stata nel complesso debole e si è svolta in una condizione di «ristagno pressoché totale», attestato altresì dalle debolezze della domanda interna ed estera: le spese delle famiglie riflettono una certa cautela, mentre le esportazioni sono solo leggermente aumentate, senza peraltro recuperare le perdite subite sui mercati esteri. In queste condizioni la produzione industriale non poteva certo progredire (i dati del gennaio-luglio 1971 indicano una diminuzione del 3,4% sul corrispondente periodo del '70), mentre l'occupazione si è stabilizzata e la disoccupazione è continuata ad aumentare gradualmente: i recentissimi avvenimenti della Pirelli lasciano temere che questo giudizio sia troppo ottimistico e che sia già difficile sostenere gli attuali livelli di occupazione.

Ciò che soprattutto preoccupa è la debolezza della domanda di beni di investimento da parte delle imprese, effetto tanto della scarsa propensione degli imprenditori a effettuare nuovi investimenti o a portare a termine i programmi precedenti, quanto di una situazione diffusa di crisi a livello di media e piccola impresa, che restano pur sempre l'elemento determinante dello sviluppo produttivo e dell'occupazione.

A tali caratteri tipicamente recessivi dell'economia si aggiunge l'impatto delle recenti misure americane, che, se è errato drammatizzare, non va davvero sottovalutato, specie in simili frangenti; e si accompagna, cosa questa di cui tutti hanno potuto facilmente accorgersi, una tendenza dei prezzi al rialzo, con un attacco al potere d'acquisto di chi vive a reddito fisso, operai impiegati salariati in special modo, difficilmente tollerabile ove dovesse protrarsi sui ritmi accertati. Gli aumenti dei prezzi di molti beni alimentari soprattutto nelle grandi città hanno amplificato la risonanza del fenomeno;

ma un'ondata emotiva, fronteggiata dal governo col ricorso a misure dei tempi bellici e prebellici, fatto indicativo della reale condizione in cui versa un potere pubblico sempre più incapace di dar seguito ai suoi buoni propositi, non può far trascurare la estensione del fenomeno; esso abbraccia non solo il settore degli alimentari, ma anche quello di molti beni industriali e di molti servizi, e vi abbina spesso un deterioramento delle qualità dei beni o delle prestazioni fornite.

Sulla questione dei prezzi sembra utile richiamare i contenuti dell'invito rivolto dalla CEE alle autorità italiane a svolgere una politica attiva dei prezzi, avvalendosi in particolare delle esperienze fatte in materia da altri Paesi membri. Si potrebbe pensare, tra l'altro, (il richiamo è attuale) ad una riduzione temporanea delle imposte sui prodotti di largo consumo, a programmi d'informazione nonché a un severo controllo. La CEE consigliava, inoltre, di non aumentare, tra la fine del 1971 e gli inizi del 1972, le tariffe pubbliche e i prezzi controllati dallo Stato; si noti che proprio da voci in tal senso, in un primo momento irresponsabilmente avallate da esponenti autorevoli delle aziende pubbliche e dello stesso governo, la spinta già in atto all'aumento ha tratto le sue pretestuose giustificazioni.

Non sorprende che in tale situazione gli organi responsabili prevedano per il 1971 un incremento del reddito non superiore in termini reali al +2%; fatto del tutto negativo, dal momento che esso corrisponde semplicemente ad una pesante frenata del nostro meccanismo di sviluppo tradizionale, non certo alla volontà deliberata di sperimentare modelli nuovi di cui nulla si è riuscito a porre in termini concreti.

Fervono attualmente le discussioni se siamo in una fase di ristagno da cui si può uscire con misure appropriate o se invece il nostro ciclo di sviluppo sia giunto a un termine cui non si rimedierà con vecchie ricette. Sarebbe deplorabile che tale dibattito si risolvesse in un'altra delle nostre fatue mode «culturali», le quali sembrano avere in comune la necessità incidenza nell'eliminare ingiustizie e privilegi: l'esito cinerario delle fiammate «ideologiche» di questi ultimi anni dovrebbe rendere avvertito chiunque ha seriamente a cuore le sorti della comunità di cui fa parte.

Mario Brutti

recensione

Verso una società senza dottori?

(segue da pag. 1)

a dire, nel caso specifico, ai valori dominanti, al tipo di autorealizzazione professionale e sociale, ai modelli di successo e di relazione, alle forme di solidarismo e di egalitarismo, alla concezione del lavoro manuale, all'uso della scienza, all'accettazione non considerata degradante di lavori ripetitivi ed idioti redistribuiti per tutti.

Passiamo dall'esercitazione alla realtà universitaria attuale e alle prospettive degli studenti: ci sono chiaramente sfasature quantitative e qualitative molto gravi tra occasioni di impiego dei « laureati » e « prodotto » dell'università.

E' quasi certo che chi cammina passivamente nelle strutture universitarie attuali, pago solo di arrivare in qualsiasi modo al titolo, subirà in pieno gli effetti negativi di tali sfasature. Finché il mito sociale della laurea resterà in piedi e finché le attuali strutture post-secondarie anziché armonizzarsi di più con le capacità dei singoli, le disponibilità di tempo di studio (quasi il 50% non arriva alla laurea), con le esigenze del mercato del lavoro (che assorbi-

rebbe diplomi universitari biennali/triennali in nuovi e svariati campi) rimarranno quelle che sono, occorre un supplemento di iniziative e di imprenditorialità personale nel « gestire » il proprio studio.

Il discorso si farebbe troppo lungo se volessimo farlo in modo esauriente. Ci sembra che sinteticamente si possono richiamare alcune idee guida, che vanno inquadrare nella prospettiva di ampio respiro sopra enunciata. Senza essere in contraddizione con quanto detto circa i danni della competitività, va richiamato il fatto che lo studente deve porsi subito il problema del suo ruolo sociale e professionale, considerando gli studi universitari come un processo da orientare, con continue correzioni in itinere, verso questa ricerca, rinunciando a chiedere alla laurea un automatico effetto di collocamento professionale. Ciò implica una ponderazione maggiore nello scegliere strade impegnative e « univoche » di studio quali quelle di medicina o di ingegneria.

Se è vero che esiste una dequalificazione nel momento dell'utilizzo dei laureati è altresì vero che esiste la dequalificazione degli studi e dei livelli di preparazione. Colpa dell'eccessivo affollamento, dell'origine sociale degli studenti, del clima « permissivo » agli esami: la morale è che

occorre battersi per raggiungere una metodologia più qualificata di controllo del proprio apprendimento, strumenti di orientamento, assistenza didattica più continua e qualificata. Gli esami « facili » preparati al di fuori di una vita universitaria di arricchimento culturale e scientifico, non giovano a nessuno, anche se per qualche tempo ancora il valore puramente formale attribuito al pezzo di carta, con l'avallio dei datori di lavoro pubblici e privati, continuerà ad avere un valore oggettivo nella corsa al posto.

Collegato con i due precedenti, il discorso della gestione del proprio studio implica una fusione molto più reale e sofferta della propria esperienza di università con quella esterna. L'intreccio studio-lavoro-prassi sociale può diventare un modo per fondare il nuovo ruolo dello studente. Anche dallo stretto punto di vista formativo, l'immersione nelle strutture professionali e sociali, l'utilizzazione dei sistemi informativi extra-scolastici, hanno oggi un valore decisivo ai fini del proprio orientamento e inserimento. E' scontato poi che tutto ciò ormai avviene non più in termini individualistici, ma comunitari. Infine, la gestione del proprio studio significa organizzarsi per influire sulle politiche dell'occupazione e per controllare i meccanismi di inserimento sul lavoro, per creare in proprio — perché escluderlo? — forme imprenditoriali di lavoro intellettuale in campi nuovi.

L. P.

(segue da pag. 13)

e necessaria forma di celebrare ecclesialmente questa esigenza di conversione. Infatti, oltre l'eucaristia, per il singolo cristiano e per la comunità, esiste una ricca gradazione di possibilità di realizzazione della conversione e della riconciliazione che non sono sacramentali e che possono essere più o meno comunitarie e più o meno liturgiche. Non è quindi necessario che il sacramento della penitenza abbia nella vita del cristiano e della chiesa il ruolo preponderante che ha avuto negli ultimi tempi. E mi sembra che si possa ancora dire che, pur restando un vero sacramento con la ricchezza di significato che abbiamo sopra delineato, non è necessario che esso sia obbligatorio per tutti i cristiani.

Naturalmente, il rinnovamento del sacramento della penitenza va realizzato in forme e gradi diversi, secondo la diversità delle situazioni delle varie comunità ecclesiali. Ma in questo momento di crisi e di radicale trasformazione, che ha solo un riflesso nella crisi del sacramento della penitenza, si debbono cercare di coltivare due atteggiamenti fondamentali. Innanzitutto un atteggiamento di onestà nella ricerca, che non ha paura della realtà odierna e cerca di illuminarla con uno sforzo critico e scientifico di analisi e di riscoperta dei valori veramente perenni. E poi un atteggiamento di coraggio, illuminato da questo sforzo di ricerca, ma senza paura dei rischi (che costituiscono parte della condizione umana e quindi anche ecclesiale), con spirito di auto-critica e di apertura allo Spirito di Cristo che spinge la sua Chiesa verso il suo futuro.

José Ramos-Regidor

Krusciov è morto.

Collaboratore di Stalin all'epoca della grande purga e del grande terrore (nel partito ucraino prima, come membro del massimo organo partitico sovietico dal 1938), ne fu il demolitore quando come primo Segretario del PCUS, nel 1956, pronunciò il famoso « rapporto segreto » sugli errori dello stalinismo e contro il culto della personalità.

Capo del governo dell'URSS dal 1958 al 1964, si fa protagonista della coesistenza pacifica nei rapporti internazionali; ma la contraddice con la sanguinosa repressione ungherese e la porta sull'orlo di una tragica rottura con i missili a Cuba. La scienza sovietica raggiunge sotto di lui una posizione di prestigio con le prime conquiste spaziali; ma la sua politica agricola, che voleva essere competitiva, fallisce.

Di fronte a queste, e ad altre, grosse contraddizioni, è inevitabile che ogni affrettato giudizio pecchi di parzialità. E' veramente difficile definire quest'uomo. Quello che si può affermare è che Krusciov, con Giovanni XXIII e con Kennedy, agli inizi dei tormentati anni sessanta è riuscito a dare un po' di speranza all'umanità. Non è stata cosa da poco.



RICERCA

Direttore: Giovanni Benzone - Condirettore: Andrea Crovato - Resp. di red.: M. Cristina Bartolomei, Pio Cerocchi, Arnaldo Ferrari - Direz. e Ammin.: Via della Conciliazione, 4-d Roma (Tel. 655.621 - c.e. post. n. 1/11870 intestato a: « Ricerca » - Fuci - Sped. in abb. post. Gr. II 70% - Tip. « Nova A.G.E.P. » 00186 Roma - Via Giustiniani 15 - Tel. 56.52.62 - Abb. L. 2.500, estero 3.000, un numero L. 150, arretrato L. 200 Aut. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.